

مكتبة علم أصول الدين
١

الشامل في أصول الدين

لأمام الحرميين الجويني

(٤٧٨ هـ)

حققه وفندم له

على سامي النشر

فيصل بدير عيون سهر محمد مختار

الناشر / منشأف بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

كان ظهور الأشعرية أعظم حادثة فكرية في تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعرى أن يضع المعالم الفكرية الكبرى التى صيغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه . واندفع وراءه موكب كبير من فلاسفة الإسلام على الحقيقة بنوا الفكر الإسلامى فى صور متطورة ، ولكن فى نطاق جوهر تعاليم الشيخ الأول . وآمن الجمهور الأعظم — جمهور المسلمين — بعقائد الشيخ الأول وعقائد أتباعه سواء فى صورتها الفلسفية أو فى صورتها العقائدية ، فلم يعد فى الوجود الإسلامى سوى مذهب الأشاعرة — مع دوائر متناثرة قليلة تؤمن بالمذهب السلفى المتأخر ، وبالمذهب الشيعى الاثنى عشرى ، أو الاسماعيلى أو الزيدى ، أو بالمذهب الخارجى الإباضى .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هى الطابع الرسمى لمسلمى العالم أجمعين . وأثبت المذهب الأشعرى — أنه — فلسفة متطورة .. ينظر إليها فلاسفة المذهب من خلال تطور الحياة وتطور الزمن .

وقد نفذت الأشعرية فى مسالك متعددة إلى الفكر الأوروبى المسيحى فى القرون الوسطى ، وأشعلت المواقف المتعددة فى فلسفته ، ثم قفزت الأشعرية إلى أعماق عصر النهضة ، ونحت جانباً بل قذفت بعيداً بالتومستية ، ونشأ عنها كل المواقف الحاسمة لدى الفلاسفة المحدثين .

وقد قامت تلميذتى وزميلتى الدكتورة فوقية حسين الأستاذة المساعدة بكلية بنات

عين شمس بأبحاث عارمة عن إمام الحرمين (الجويني) وعرضتها عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتي السيدة /سعاد عبد الرازق بتوضيح هذه المواقف مستندة على وثائق جديدة تثبت الأثر العظيم النافذ للأشعرية في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث .

كما قدم تلميذتي فيصل بدير عون بنماذج رائعة الموقف الأشعري في بحثه عن « فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية » ، واتخذ — وهو في نضج شبابه — الموقف الأشعري موقفاً له .

كما قام تلميذتي الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف بعرض لموقف المذهب الأشعري للبشائية اليونانية ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين في بحثه « الصلة بين الله والعالم » . وعرض تلميذتي جلال موسى في بحث ممتاز « لنشأة الأشعرية وتطورها » .

وعرض تلميذتي محمد سليمان داود لفلسفة أبي بكر الباقلاني في بحث رائع ، بين فيه الجوانب الأصلية في هذا الفيلسوف الكبير .

وقدم تلميذتي الدكتور عبد الرازق مكي صورة متكاملة لابن خلدون كفيلسوف مبدع من فلاسفة الأشاعرة .

كما عرض تلميذتي مصطفى حلمي « نظرية الإمامة » عند الأشعرية عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتي السيدة /آمنة نصير بتبيين الجوانب الأشعرية لدى المفكر السلاني ابن الجوزي في رسالتها عنه ، وتقوم بأبحاثها في كلية بنات عين شمس .

ويتوج هذه الأعمال جميعاً — تلميذتي — وعلامة الجزائر ومصر الشباب الأستاذ /عمار الطالبي ، الذي يقوم بأبحاث عارمة عن « ابن تومرت » مهدي

المغرب ، وأثر الأشعرية فيه . ثم عن أبي بكر بن العربي ، وأثر الأشاعرة في المغرب .

لقد أردنا خلال كل هذه الدراسات وتبعتها الكثير بتعيين حيوية المذهب العظيم والنظرية الإسلامية الحقيقية ، والمذهب الكوني الذي ملا فكر المسلمين وقلوبهم وأفئدتهم ، وصبح حياتهم العملية ، المذهب الذي واجهوا به الوجود كله و، واطمأنوا إليه .

ولقد رأيت لكي أحقق غاية عظمى ، وهي كتابة فلسفة الأشعرية في صورتها الحديثة ، ولأنه لحق على الأشعرية في عنقى وعلى كاهلى ، أن أعرضها في صورة متطورة معاصرة ، وأن أقوم بنشر كنوزها التي لم تنشر لكي يتمكن القارئ — خلال هذه الكنوز — أن يتعرف على فلسفة أسلافه وأجداده . . وأن يعرف مواقفهم الفلسفية في مجال الألوهية أو مجال الطبيعة ومجال الانسان .

وجدت في إثنين من شباب الباحثين : هما فيصل عون المعيد بكلية آداب عين شمس ، وسهير محمد مختار المعيدة بكلية البنات الإسلامية ، والى تقوم بأبحاثها عن « مذهب الكرامية » بجامعة عين شمس ، صدى لما أجده في نفسى ، وهو الإلحاح بنشر هذه الكنوز ، على ما في هذا من صعوبات علمية ومنهجية .

ورأينا أن نفتتح هذا الوعر بكتاب « الشامل » في أصول الدين ، لهذا السيد الأشعرى الكبير ، إمام الحرمين الجوينى .

وقد كان حتماً كبيراً أن يرى الباحثون في الفلسفة الإسلامية هذا الكتاب منشوراً في هذه الصورة ، وهانحن ذا قد حققنا لهم الحلم .

أما بعد : فإننا نجد لزاماً علينا أن نقدم شكرنا لمنشأة المعارف بالاسكندرية ،

— ٨ —

ولصاحبها الفاضل السيد / جلال حزى — فقد رأى أن يساهم في هذا العمل العلمى
الجليل ، وأن يقوم بطبع هذا الكتاب ونشره على نفقة الدار .
كما نقدم شكرنا لجميع العاملين بمطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ،
الذين سهروا على إخراج هذا المخطوط العظيم إلى الوجود .

والله ولى التوفيق .

الاسكندرية فى ٢٢ رجب ١٣٨٩ هـ .
٤ أكتوبر ١٩٦٩ م .
دكتور على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير	٥
مقدمة الكتاب — للمحققين	
البواكير الأولى الحركة العقلية الإسلامية	١٧
الفقهاء وعقائدهم الكلامية	
الكلائية : ابن كلاب ومدرسته	٥٤
الاشعري	٥٩
الجويني	٦٩
المخطوط	٨٣
فصل : هل يتمتع اجتماع فكرين في حالة واحدة ؟	٩٧
» : في النظر الفاسد	٩٩
فصل : بين جلي النظر ودقيقه	١٠١
فصل : في حدث العالم والعلم به	١٠٥
فصل : في الكلام عن الأحوال	١٠٨
فصل : هل النظر شرط في العلم ؟	١١٠
فصل : في الكلام عن العلم المكتسب والضروري	١١١
فصل : هل يقتضي النظر العلم ؟	١١٤
فصل : في معرفة الله تعالى : هل هي واجبة بالنظر والاستدلال أم لا ؟	١١٥
فصل : في أن النظر موجب بالشرع	١١٩
فصل : في أول واجب على المكلف	١٢٠
فصل : في القول فيمن لاخرتمته المنية أئمة النظر	١٢٢

الصفحة	الموضوع
١٢٣	القول في حدث العالم
١٢٤	القول في الشيء وحقيقته
١٣١	شبهة للبعثرة
١٣٤	فصل : في الرد على القائلين بشيئية المعدوم
١٣٧	فصل : في أن المعدوم معلوم
١٣٩	فصل : القول في ذكر أقسام الموجودات
٢٤٢	فصل : في حقيقة الجوهر
١٤٨	مسألة : في أن الجوهر ليس أعراضا مجتمعة
١٥٣	شبهة الخصم
١٥٣	مسألة : في تمايز الجواهر
١٥٦	فصل : في التحيز ومعناه
١٥٧	فصل : في شكل الجوهر الفرد
١٥٩	فصل : في أن الجوهر لا يفتقر إلى مكان
١٦٠	فصل : في بقاء الجوهر الفرد
١٦٠	فصل : في نفى تداخل الجواهر
١٦٣	فصل : هل ينقسم كل خط نصفين
١٦٣	فصل : في محيط الدائرة
١٦٥	فصل : في الصفات الواجبة والجائزة للجوهر
١٦٦	القول في إثبات العرض
١٦٧	العرض عند المتكلمين
١٨٦	القول في إثبات حدث الأعراض
١٩٠	سؤال : في إمكانية قيام الحركة والسكون بمحل واحد
١٩١	سؤال متعلق بانتقال الأكوان

الصفحة	الموضوع
١٩٢	فصل : الأعراض عند الأشاعرة
١٩٤	فصل : في إثبات استحالة عدم القديم
١٩٧	فصل : في إثبات استحالة قيام العرض بالعرض
٢٠٣	فصل : في استحالة قيام العرض بنفسه
٢٠٤	القول في الأصل الثالث ، ويشتمل على استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض
٢٠٥	الرد على الدهرية
٢٠٩	فصل : في استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض
٢١٣	فصل : مشتمل على ذكر شبه المخالفين
٢١٥	القول في الأصل الرابع وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها
٢٢٠	فصل : في أن للجواهر أولا
٢٢٣	فصل : يشتمل على ذكر شبه الملحدة
٢٢٦	فصل : في الرد على بعض القائلين بقدم العالم
٢٢٩	الرد على الفلاسفة القائلين بقدم المادة
٢٣٧	فصل : في الرد على بعض الطبائعين
٢٤٣	فصل : في الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة
٢٤٥	فصل : مشتمل على مطاعن أهل الزيغ على شيخنا في اللمع والانفصال عنها
٢٥١	فصل : مشتمل على ذكر القديم ومعناه والحوادث ومعناه
٢٥٨	القول في معنى الحادث
٢٦٢	القول في إثبات العلم بالصانع
٢٦٨	سؤال : هل يفتقر عدم إلى معدوم ؟
٢٧٢	فصل : في بيان مذهب الأشعرى في حدث العالم
٢٧٤	فصل : في الرد على مطان أهل الزيغ

الصفحة	الموضوع
٢٨٧	القول في نفي التشبيه
٢٩٠	معنى التشبيه
٢٩٢	باب في حقيقة المثلين والخلافين
٣٠٧	فصل: القول في صفة النفس
٣٠٨	رأى المعتزلة في صفة النفس
٣١٢	فصل: في أن ما ثبت تماثلهما لا يصح لاختلافهما
٣١٨	فصل: مشتمل على الرد على من قال: المثلان كل مشتركين في صفة الإثبات
٣٢٣	فصل: في مشاركة شيء شيئا
٣٢٨	فصل: في حقيقة المختلفين
٣٣٢	القول في حقيقة الغيرين
٣٣٧	فصل: في مخالفة الله لخالقه
٣٣٨	فصل: في شبه أهل الزيغ

كتاب التوحيد

٣٤٥	القول في حقيقة الواحد ومعناه
٣٤٩	فصل: هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟
٣٥٠	فصل: هل تتعدد صفات البارئ تعالى ؟
٣٥١	فصل: في معنى التوحيد
٣٥٢	القول في الدلالة على الوحدانية
٣٦٨	الفصل الأول: في المطاعن
٤٠١	القول في الجسم ومعناه
٤٠٧	فصل: مشتمل على ذكر أقل الأجسام
٤٠٩	القول في إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسما
٤١٤	فصل: مشتمل على ذكر عجز المعتزلة

الصفحة	الموضوع
٤١٩	فصل : مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها
٤٢٥	» : مشتمل على الرد على من قال إن الله تعالى جسم وليس بمتألف
٤٢٧	» : مشتمل على فصول من الأكوان
٤٢٩	» : هل يغاير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا ؟
٤٣١	شبهة المعتزلة
٤٣٤	فصل : في ذكر بعض تمويهات النظام
٤٤١	» : في تمويهات النظام في غير الاشكال
٤٤٤	» : في أن الحركة عن مكان عين السكون في آخر
٤٤	» : في مناقضة المعتزلة أصولها في الأعراض
٤٤٨	» : في استحالة اجتماع جوهرين في حين واحد
٤٥٠	» : في بيان رأى الأشاعرة في استحالة اجتماع الضدين
٤٥١	» : في الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين
	» : مشتمل على اختلافات في أحكام الحركات راجعة إلى الألقاب
٤٥٣	والعبارات
٤٤٥	» : مشتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات
٤٦٦	» : في إثبات المعتزلة المماس
٤٧١	» : مشتمل على اضطرابات الجبائي وإبته في أحكام التأليف
٤٧٩	» : مشتمل على اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان
٤٨٦	» : من بقية أحكام الأكوان

باب

٤٩٠	في الاعتمادات وجقائقها وذكر وجوه الاختلاف فيها
٤٩١	فصل : في الاعتماد ومعناه
٥٠٣	» : في اختلاف الجبائي وإبته في توليد الاعتماد

الموضوع	الصفحة
فصل . في اختلاف المعتزلة في سبب هوى الثقليل	٥٠٦
مسألة : في الكلام على الوسائط	٥٠٨
مسألة : في الخلاء والملاء	٥٠٨

باب

القول في إيضاح الدليل على تقدس الرب سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات	٥١٠
شبه المخالفين	٥٢٤
شبه أخرى	٥٢٥
فصل : في نفي الجهة ومناقضات المعتزلة	٥٢٨
مسألة : في تمييز الكرامة قيام الحوادث بذات الله	٥٢٩
فصل : في إبطال كونه تعالى خالقا في أزله بالخالفية	٥٣٧
فصل : في إبطال كون القديم قائلا بالقول القائم به	٥٣٩
فصل : في استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعاني	٥٤٠
فصل : في استحالة كونه تعالى عرضا	٥٤٢

باب

في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة	٥٤٣
القول في الرد على النصارى	٥٧٠
القول في ذكر مذاهبهم في تسمية الله جوهرأ	٥٧١
القول في الأقسام وذكر مذاهبهم فيها مع استقصاء وجوه الرد فيها	٥٧٥
القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد وتدرج اللاهوت بالناسوت ، ووجوه الرد عليهم فيها	٥٨١
شبهة النصارى في الاتحاد	٥٩١
القول في ذكر مذاهبهم في الجوهر ومغايرته الأقسام	٥٩٥
فصل : في الرد على الملية	٦٠٠
فصل : في الرد على النصارى في اتحاد الكلمة	٦٠٢

الصفحة	الموضوع
٦٠٥	القول في إثباتهم الآلهة والرد عليهم
٦٠٦	باب يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة
٦٠٦	فصل : في صلب المسيح
٦٠٧	فصل : متعلق بشبهة أخرى
٦٠٧	فصل : مشتمل على ذكر ألفاظ تشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

باب في الصفات

٦٠٩	القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى
٦١٧	باب : القول في أن الصانع لا أول له
٦١٨	أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها
٦٢١	القول في ذكر الدلالة على أن الله قادر على كل شيء
٦٢٥	القول في الدليل على إثبات العلم والقدرة والحياة

كتاب العلل

٦٢٩	القول في الأحوال
٦٣٥	دلالة أخرى في إثبات الأحوال
٦٤٣	فصل : في اختلاف أبي هاشم والقاضي في الأحوال
٦٤٦	باب في حقيقة العلة
٦٥٠	فصل : في حقيقة المعلول
٦٥١	باب في أحكام العلل وشروطها ووجوه الاختلاف فيها
٦٥٣	سؤال والجواب عنه
٦٥٤	فصل . هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها
٦٥٧	فصل : هل يثبت الحكم بوجود العلة ويتحقق بنفسها ؟
٦٦٠	فصل : في أن أطراد العلة وانعكاسها لا يدل على صحتها
٦٦٥	فصل : في الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها
٦٦٩	فصل : في أن العلة لا توجب معلولها بشرط

الصفحة	الموضوع
٦٧٣	فصل : في صحة إيجاب العلة أكثر من حكم
٦٧٨	فصل : في أن العلة معنى
٦٧٩	فصل : لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول ؟
٦٨٠	فصل : في أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين
٦٨١	فصل : هل يثبت حكم مرتين بعلتين مختلفتين ؟
٦٨٥	القول فيما يعطل وما لا يعطل
٦٨٦	فصل : فيما لا يعطل
٦٩٣	فصل : في أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة
٦٩٥	فصل : في أن أوصاف الأجناس لا تعطل
٧٠٠	فصل : في الأحكام التي تعطل
٧٠٤	فصل : في أن الوجوب لا يمتنع تعليله
٧٠٨	فصل : القول في الشرط والمصحح وما يتعلق بهما
٧١١	فصل : هل العرض شرط في وجود الجوهر
٧١٣	فصل : في أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه
٧١٥	فصل : هل يصح تعليل قبول الجوهر للأعراض
٧١٧	فهرس الأعلام

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون في الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوبا وشرقا وغربا من بينهم الحرام ، وعلت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل . وكانت ألسنتهم تنددن بالقرآن وآذاتهم تصيخ السمع له . ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه في الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذي فتحوه وغلّبوه ، بالقرآن وبسنة محمد عليه الصلاة والسلام .. وهذا ما كانوا يملكون ، فأتجهوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيها ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضا يخاطبون الأمم ، أما عريقة في الحضارة ، راسخة في الفكر .

اتجهوا إلى القرآن الكريم يقرأونه ويتدبرونه . ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الألهي ، بدأ الفكر الإسلامي . اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد ، هو القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع المبتدئين نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخرى نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة . ومن النظر فيه كلفة إلهية نشأت علوم اللغة .. الخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق .

كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لعثمان دخل في كل ما حدث .. كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تضخم ، وأهم شئ تدخل الإسلام . كان المترك الجديد .. خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة هي الثالثة ، وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر قد انتزع من على رضى الله عنه - للمرة الثالثة لكي يعطى لشيخ اتهم زورا بأنه متهاك لا يحسن الأمر ولا يقيم

العدل ، وأتهم بأنه ترك الأمر لبقايا قريش الضلالة ، وحقاً إننا لا نجد في ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيؤا كبيرا لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

وبما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث في السنوات الماضية بعد وفاة الرسول صلوات الله عليه وسلامه وينظرون: هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟ لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو راض عن عثمان ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل هذا رباني الأمة وعالمها ، بل السيد الذي طلب الحق لنفسه هو أيضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلام إذن الخلاف .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المسلمون المقدسون من صحابة النبي . وحتى إذا قام الخلاف على ، الكنوز و بين عثمان وأبي ذر ، وبين أبي ذر ومعاوية — حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابي الجليل وذهب إلى الردة منفيا ، معلنا أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبدا حبشيا ، وإنه يذهب إلى هناك لكي يموت معلنا أن بشارة الرسول الأعظم بسبيل النحوق :

ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — وقد آمنوا نفاقا — لا يرضون . وسواء أكان عبد الله بن مسعود حقيقيا تاريخيا أو لم يكن ، فقد كان لليهود الذين دخلوا الاسلام ، دخل في الفتنة .. وكانت الفتنة .

وحين تولى د رباني الأمة ، الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته ، وهذا ليس من شيعته ؛ ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أجبه عن يقين وإيمان ، وساروا في ركب الإمام الكبير وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقي لحقيقة الاسلام الكبرى ، وكان منهم من أجبه فتنة ؛ افتنوا بالسيد الإيثاري ، بطل مكي ظهر في مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب رسول الله أمام مشيخة

قريش جميعا .. ثم ينام في فراشه — فراش النبي صلوات الله عليه — حين تركه مهاجرا ، ثم أسطورة القتال في جميع مواقع القتال ، ثم نفحات العلم يليقها إليه . محمد صلى الله عليه وسلم .. وينادى الرسول فيهم : «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ثم يستمعون إلى حديث غدير خم، وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء القى اليهود المستسلمة ، وموابذ الفرس الضاغنون على الدين الجديد ، بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم النبي صلى الله عليه وسلم ، وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا: «العثمانية» و «الأموية» الذين كرهوا الاسلام أشد الكراهية . وامتلات صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه .. كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا عليا سواء بسواء ، ولكن واتتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أعصاب رسول الله مضى رسول الله وهو عنه راض ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قدأهدردمه ودم أولياؤه . وخدع أهل الشام حقاً، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حيثئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين وأنهم خضعوا — لهما خلال حكميهما خوفاً من سطوة المسلمين ، وتمكيناً فقط لاقدامهم في المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط «الطلاق» و «المؤلفة قلوبهم»

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل «على» وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي — عليه السلام — أن معاوية ابن قريش العساقى يتحكم في أعناق المسلمين ، فأعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للنخطب الجسيم السياسى ينزل ببلاد الاسلام فلا يهتمون به ولا يأبهون .. ومن هنا نشأ اسم «المعتزلة» الذى سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة .

وفى وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس ، ظهر عالمان من أهل البيت : هما الامامان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) ، والحسن بن محمد

ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . وينسب إلى الأول واصل بن عطاء بحيث يقول ابن المرتضى : أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهو الذى أخذ عنه واصل . وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه (١) . وأما الحسن بن محمد ابن الحنفية ، فكان له شأن آخر فى تاريخ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لقد ظهر الخوارج فى عهد الامام على بن أبى طالب ، وأعلنوا أن «الحكم لله لا للرجال» ، وقد أداهم إلى هذا الأصل «التحكيم» ، فقد أنكروا أن يحكم على فى الحق رجلا أو رجلين : إذا كان على هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين فيه مجاهدين حتى يرزقوا لإحدى الحسينين ، وما كان لنبى اذا وضع لأمته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الامر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر فى يد رجلين من الرجال ، فلما قبله نكصوا هم على أعقابهم وطلبوا منه المضى فى الحرب ، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم .. هنا بدأ الخوارج الحرب المدبرة وقاموا بها مجالدين الامام عليا بكل ما لديهم من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضا بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم فأعلنوا أن الايمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الايمان لا ينفصل عن العمل . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن النفاق غير مؤمن ، وكل مخالف للخوارج فى فكرتهم هو فاسق ، وبالتالى هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه .

ولقد ضج المجتمع الاسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومن ذلك فقد كانت تلقى صدى فى عقول الكثيرين . فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج «التقية» كما عرفها الشيعة ، فأنقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم فى عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الامام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده العظيم ، مستندين إلى أصل ظاهره الصدق وباطنة الإفك ، وهو «الحكم

(١) انظر المنية والامل ص ١١ .

لله لا لعلى . — ينشرون أصلاً آخر خطيراً لقتل المسلمين، وهو أن لا عقد بدون عقل، فنمر لمجادلتهم، وأعلن أنه لا تضر مع الإيمان معصية . وبينما كان الخوارج يعلنون أن مرتكب الكبيرة فاسق كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها . وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة . ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ ، لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدكم في النار . وكان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم للشغل للمشاعل للمسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدروسته . إن هذا الإمام الفارسي الذي يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للإسلام ، المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه ، فلم يكن يستطيع أن يترك المسلمين وهم في معتك الفرق والفلسفات نهياً للقلق العقائدي يخططهم ويمزق عقولهم وقلوبهم ، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تذب البغدادى إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء ، وأن له رسالة في فصرة قول السنة: إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هي كتاب « الفقه الأكبر » وقد نسب لابي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديداً منهجياً . وقد كثر الشك في نسبة هذا الكتاب إليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبتت البحث العللى أنها لم تثر في عهده . وإنه من الثابت كذلك أن له كتاب « العالم والمتعلم » وفيه أيضاً عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم كذلك رسالة في الإرجاء . وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة في الهند ومصر ، كما قام عالم السنة السيد محمد زاهد الكوثري بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الإرجاء في طبعة حديثة . كما نشر أيضاً الفقه الأيسر ، وهو من أهم كتب أبي حنيفة .

وقد خاض أبو حنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء على ، وتلمذ على محمد الباقر

وزيد بن هلي، وكان هواه دائما مع الزيد، ولكنه لم يقبل أبدا عقيدة الإمامية ومنطقها، وكان أبو حنيفة من التابعين. ولحق عددا كبيرا من الصحابة. وكان أبو حنيفة آراءه بعد تمليص كبير. فذهب أهل السنة والجماعة إلى أن تكون من قديم، ولم يكن حادما. على يد أبي الحسن الأشعري. أو رأي منصور الملقب بـ «وينبغي أن نقرر أن هذه هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق، موطن الفرق المختلفة، وحاربها أشد حرب، وينبغي أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح «الفقه الأكبر» للاعتقادات مقابلا «لفقه الأصغر» للعبادات، كما استخدم مصطلح «أصل التوحيد» وهما كمؤجزي آرائه الكلامية: «

١- توهم الذات والصفات:

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبي حنيفة. وقد عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما عاصر الجهم بن صفوان، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الشائك: «إن الله تعالى واحدا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له: قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد». ولقد تفنن الشراح فيما بعد - في شرع هذا الأصل وما يقصده الإمام به - ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل في صورتها الأولى، وألا نخوض في آراء الشراح المتأخرين، إلا أننا قد نجد في شروحهم أحيانا كثيرة ما يفسر آراء الرجل في بساطتها الأولى، فالله واحد لا من طريق العدد، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين، وهو ما يفتح به العدد. وهذا تعريف الواحد من طريق العدد، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله. أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له، بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معا.. ولا يتوهم أن يكون معه أحد. ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية «لم يلد ولم يولد» أي أنه ليس بمحمل للحوادث ولا حادث. «وصمد» بأنه غنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء. ثم يشرحون «لم يكن له كفوا أحد» بأنه لم يكن شيء من الموجودات يماثله. أما قول

الشرح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسما فيقدر ويتصور وينقسم ، وليس هو
جوهرًا من الجواهر تحملها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحمل في الجواهر ،
فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبي حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظي
الجوهر والعرض يردان في المتن ، وهذا عجيب .

ومن العجيب أيضا أن يتهم أبو حنيفة بأنه قال : إن الله مائة أى ماهية .
ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنها أثبتا لله تعالى ماهية
لا يعلها إلا هو ، وقال إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من
أصحابه ، وأراد بذلك أنه — تعالى — يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر
ونحن نعلمه بدليل وخبر .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره
في خراسان ، فأعلن : « لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شيء من
خلقه ، وهو شيء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيئية . وهو يستند في هذا إلى
الآية « قل أى شيء أكبر شهادة » ، قل الله ، (١) ، ولكنه ينزهه فيقول : وهو
لا كالأشياء مستندا إلى قوله تعالى « ليس كمثل شيء » ، (٢) . وهو يقصد بشيء أنه
موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفة . أو بمعنى آخر :
لأنه « شيء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما ما يرد في متن الفقه الأكبر من أن
معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد ، ولا ند له
ولا مثل ، فمن المحتمل أنه زيادة في النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض
والحد قد ظهرت إلا في ذلك الوقت .

أما عن صفات الله فيقول أبو حنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته

(٢) الشورى : ١١ .

(١) الأنعام : ١٠٩ .

الذاتية والفعلية . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة ، وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق ، فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقول إنه — أى أبو حنيفة — اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراء وهو يبحث مسألة اليقين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يميناً كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالخلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل — كالرحمة والسخط والفضب — فالخلف بها غير يمين . والاحناف هم أول من ميزوا بين الخلف بصفة الذات والخلف بصفة الفعل ... ومذهبهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيدون ، ففي كتاب « المجموع » المنسوب إلى زيد بن علي أن الكفارة فيه إنما تلزم إذا كان الحدث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابهاً كبيراً بين أبي حنيفة وزيد بن علي في العقائد . على أية حال يميز أبو حنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، وفي أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدي .

ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » ، وسيصبح هذا هو العدد الرسمي عند أهل السنة جميعاً أشعرية وما تريدي . أما الصفات الفعلية فعددتها لاحصر له . ثم يخوض أبو حنيفة في مشكلة قدم الصفات أو وحدونها فيؤكد ثمانية أنها قديمة « لم يحدث له اسم ولا صفة » أى أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزل

لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدث له صفة من صفات أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ، « لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية » لا يعلم لاحق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزلى » وما ثبت قدمه استحالة عدمه . فعلمه أزلى أبدى منزّه عن قبول الزيادة والنقصان ، قادراً بقدرته والقدرة صفة فى الأزلى ، متكلم بكلامه الذاتى ، والكلام صفة فى الأزلى ، وخالقاً بتخليقه ، والتخليق صفة فى الأزلى ، وفاعلاً بفعله ، والفعل صفة فى الأزلى . والمتعول مخلوق أى أنه حدث عند ما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، لأنه ليس بحدث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزلى » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبي حنيفة — ثابتة فى الأزلى ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها : فهو كافر عند السلف .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن من اتبع جهما على قوله بخلق القرآن رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية ، ومن الواضح أن كلمة أبي حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبي حنيفة النعمان لسكان من المحتم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حذيفة » وهى كنية وأصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكرى فى كتابه « الأوائل » يذكر أن « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبي حنيفة ، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال :

إنه مخلوق ، لأن من قال « القرآن لا أفعل كذا ، فقد حلف بغير الله ، وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته في الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن — على رأى أبي هلال العسكري — من بحث فقهي في مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس يميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس يمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا نقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي عليه السلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك كله إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح في قدم القرآن ، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الرأى الآخر الذى يصرح بأن أبا حنيفة يقول بخلق القرآن ..

هناك طرقاً ثلاثة : أولاً أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبي حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . ثانياً أن نقول إن ثمة تطوراً حدث في فكره ، فأمن أولاً بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة وتأثر بتلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . ثالثاً أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة ، والكلام اللفظى الحادث المؤلف في السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب في المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمحفوظ في قلوبنا نستحضره عند تصور المغنيات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذى لا يعتبر القسم به يميناً . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهى مشكلة الإشكالات في تاريخ المسلمين العقلى والسياسى .

وقد اتهم البخاري صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري بنفسه هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضا في رأى أبي حنيفة في المتشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعينان الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز المطلق بوجه الله وبحق الله . وبيننا يذهب الفقه الأكبر إلى أن الله بدأ ووجهها ونفسا ، كما ذكر الله في القرآن ، وهي صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته الآن فيه لإبطال لصفة من صفات الله ، وهو قول أهل القدر والاعتزال . فبده صفته بلا كيف ، ونعضبه صفته بلا كيف ، ورضاه صفته بلا كيف . ولا حظ أن التفسير الأول للمتشابهات . تفسير عقلي يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثاني سلفي .

٢ — الخلق والعلم .

خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء . عند أبي حنيفة ، أي لا من مادة . لأن القول بخلق الشيء من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حربا عنيفا ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثبتت المسألة في عصر أبي حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات وإنما هو كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالما في الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ، وقد فسر الشراح : قدر الأشياء ، أي أرادها ، والقدرة هي الإرادة قبل الحدوث ، تم قضاها : أي فعلها . فالله أراد الأشياء في الأزل أي أنه كتب في الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أي أنه أراد في الأزل أن ذلك الشيء يوجد في زمن ، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما ، فالله عالم في الأزل بأشياء ، ومريد في الأزل

لأشياء ثم قضاهما أى أنه أتم الشيء . . فقضاهن سبع سموات ، ولا يكون فى الدنيا
شيء إلا بقضائه وعله وكتبه فى اللوح المحفوظ . هذا تفسير . وننتقل الآن إلى
رأيه فى الإرادة الإنسانية .

٣. — الإرادة الإنسانية

كان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين فى عصره ، فكتب فى الفقه الأكبر وكتب
الله كل شيء بالوصف لا بالحكم ، كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح
والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف ، أى أنه سيكون
كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا ، كتب كل هذا فى
القدم . والقضاء والقدر والمشبته صفاته فى الأزل بلا كيف ، يعلم الله تعالى المعلوم
فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده . ويعلم الله تعالى الموجود
فى حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم فى حال
قيامه قائماً ، وإذا قعد علمه قاعداً فى حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث
له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث فى المخلوقين . فعلم الله تعالى أزلى ، لم يزل
موصوفاً به فى الأزل ، لا بعلم متجدد — كما يذهب الجهم — ولا يتغير علمه
بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ،
والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلواً من شائبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطاب: الأمر والنهى ،
فآمن من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الإيمان « بفعله » أى إقراره وتصديقه .
بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده .
الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبهما فى هذه الدنيا .
وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى عالم النذر ، فقبل خلقنا على هذه الصورة .
أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة النذر ، وأخذ عليهم الميثاق . قالوا بلى :

شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنما كنا عن هذا غافلين ، أى أنه في العالم الذرى الأول قابل الله الأرواح ، وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك لإيماننا ، فهم يولدن على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق في عالمنا هذا ، فمنهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبداً منيراً غير في إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبي الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه ، وأجبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وتقديره ، والمعاضى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشئته لا بحجته ولا برضائه ولا بأمره . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارىء شارح الفقه الأكبر مناقشات أبي حنيفة مع عمرو بن عبيد في أن الله صانع كل صانع وصنعتة ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطبقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث للقدرين حين أتوا إليه يناقشونه : وأما عالم أن الناظر في القدر الناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه في الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها ، ثم يحاسب الناس على ما بدر منهم ؟ ! ويضعونه في قياس مخرج لا مسيل للخروج منه في

رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل . . فيتساءلون : هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى في ملك الله ما لم يقض ؟ ويتنظرون أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر والآخرة قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر السكينونة إذا أمر شيئاً كان ، وهو على غير أمر الوحي . ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبي حنيفة فيقول « هو ينفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله بما جاء به الوحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والاول تسيير الأعمال في الكون على مقتضاه ، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه^(١) ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق ، « ولما أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه . وهذه هي نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض في المسألة ، ولكن القدرين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوزه ، وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته الأكوان وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالجبر إذ كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصفه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة قد

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

سئل : أكان أبو حنيفة مرجئا ؟ قال : نعم ، قيل : أكان جهميا . ؟ قال : نعم . قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدرسا ، فما كان من قوله حسنا قبلناه ، وما كان قبيحا تركناه عليه . أما أن أبا حنيفة كان مرجئا ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئا ، كما سنرى بعد ، إرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهميا فهذا كذب واقراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس مخراسان : الجهمية والمشبهة » .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الاحناف الاوائل : مرجئة السنة . وكان السبب في هذا موقفهم من الخوارج كما ذكرنا ، في دعواهم قتل مرتكب الكبيرة مستنديين على أصلهم بأن الايمان عقد وعمل ، وقد عني الخوارج بالهجوم على الاحناف ومحاربتهم . وقد ذكر لنا أيضا صاحب الفهرست أن اليمان ابن الرباب « من جملة الخوارج ورؤسائهم » كتب في الرد على المرجئة ، وفي الرد على حماد بن أبي حنيفة ، وكان حماد متكلما عظيما كآبيه . حارب أيضا الخوارج وحاربوه . فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية من الايمان « إن الايمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله في الجملة دون التفصيل ، وإن الايمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتناضل الناس فيه » . وقد شرح محمد بن زاهد الكوثري مذهب أبي حنيفة في الإرجاء فقال : « إن العقد الجازم لا يحتمل النقيض ، وعد العمل ركنا يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، وبحقو علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبرا بالمسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم . ولكن هذا إرجاء مسنة لا يعدوه الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمي أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي كما رواه بسنده

عن عطاء ورسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البقي في الارجاع مما يجلو حقيقة الأمر (١).

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكي يحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج ، التى كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سننهم وفقهم ، وهن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حتى عليه القتل ؛ فقسام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعه عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر فى كتابه « العقيدة والشرية » خطأ بالناحين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمى الامويين ، فالامويون — كما يرى جولد تسيهر وكذلك فى الحقيقة — مغتصبون ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضرورى أن يقوم مذهب فكرى يقرر أن لإيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه فى علاقاتهم فى هذا العالم الارضى يكفى أن يعتبروا من طائفة المؤمنين فلا بد إذن أن نترك الأمر لله . ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين (٢) . وكلام جولد تسيهر لا يستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية وكان الحسن يرمى إلى حماية المسلمين — شيعة كانوا أو جماعة — من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة فى أوجها ابان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الصلح مع الامويين أو العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة فى عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بمقائد المعتزلة ، قد هاجموا

(١) أنظر الاسفرائين ، التبصير فى الدين ٦٠ ، ٦١ .

(٢) أنظر جولد تسيهر : العقيدة والشرية . ص ٧٧ ، ٧٨ .

المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة — مرجئة أهل السنة — لكي تنافس الشيعة في عقائدها . ويلبغى أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الآخرون يقولون : إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لا ينفع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر للكبائر . هذا مذهب يختلف تمام عن مذهب أبي حنيفة ، كانت غايته التسهيل أول الأمر في أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفست لإفساداً كبيراً في كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم عليها أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة .

وكان لأبي حنيفة — بجانب هـ — الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبي منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ ٩٤٤ م) كما أثر في الإمام أبي جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة . وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم في الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغلوف تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرون الاستواء المسمى . بدأ الأولون — المشبهة — بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعة وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من

السلف ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة . والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة (١) » ، فمالك بن أنس ينأى عن النقاش في الاستواء ، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للشبهة أو للجسمة الذين أثبتوا الاستواء لإثباتات تامة مادياً ، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء ، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، ولكنه كان يمد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري . وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع . ورغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك - وما أبعدا عنه .

وأنت بعد الإمام مالك عقيدة أهل السنة : فكان هناك بعده بقليل الإمام العظيم محمد بن أدریس الشافعی (٢٠٤ هـ - ٨٢٠ م) . ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية . حقا إن الشافعی كره الكلام والمتكلمين ولكن عالم الاسلام الكبير كان لابد له ، وهو في معترك الفرق ، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السامية . بل ذكر البغدادی أنه المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة وأن له كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء ، (٢) :

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهني يعيش في عصر متقدم تماما ، وكان معبد بن خالد الجهني يعيش في البصرة ، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامي . وفي البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المحاصي ترتكب علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً في إقامة التكاليف ، والناس يتعللون في المعصية بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن : « لا قدر والأمر أنف » . إنه كان يريد أن

(١) البغدادی : المرقی بین الفرق ص ٣٢١ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢١ .

ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثمانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشاراً. ورأى جماعة من أخص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها ولكن الصحابة قاوموه أشد المقاومة . وقد خرج معبد بن خالد الجهني مع ابن الأشعث وقتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وبالرغم من الهجوم العنيف الذي تعرض له فقد أخرج له ابن ماجه^(١) وقد أثر أيضاً في عالمين من علماء المسلمين هما غيلان الدهشقي وواصل بن عطاء^(٢) فقد نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين ، خارجه عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ؛ وقاومها أهل السنة والجماعة .

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة ، ثم ناظر عبد الله بن عمر — وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهني في نفيه القدر . ثم يذكرون أن أول متكلميهم من التابعين عمر ابن عبد العزيز وأن له رسالة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي زين العابدين وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الشعبي ، ثم الزهري ، وقد أفق عبد الملك بن مروان بدماء القدرية .

وبلى هذه الطبقة الإمام جعفر بن محمد الصادق وله كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض .

ويقول البغدادى : ثم الشافعى وتلامذته من بعده الذين جمعوا بين علم الفقه والكلام ، ويذكر بالذات أبا العباس بن مريج أبرع الجماعة في هذه العلوم وأن له نقض كتاب الجاروف على التمسائل بتكافؤ الأدلة . ثم ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري ، الذى صار شجعاً في حلق القدرية .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٠ .

إذن كان للبذهب السنن دولته الرسمية منذ نشأة الفرق، بدأها على بن أبي طالب في مناقشاته مع الخوارج من ناحية ومع القدرين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً في عصر عمر يناقش في القدر، وهو عبد الله بن صبيح، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض في رأيه، ولم يكن لعل هذه الطريقة العمرية في الردع، بل لجأ — وهو باب مدينه العلم — إلى الجدل بالتي هي أحسن، وتابعه علماء السنة والجماعة من الصحابة والتابعين، ومن أمثال أبي حنيفة نفسه ومدرسته، ثم الشافعي ومدرسته .

وهناكم صورة من أجمل الصور لمناقشة على بن أبي طالب للقدرية ومتابعة الشافعي له في شعر رقيق . فقد أتى مسائل عن القدر إلى على بن أبي طالب وقال له :

يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، فقال : طريق دقيق لا تمش فيه ، فلم يقتنع السائل بل ردد : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟

فقال . بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟ فقال : سر خفي لله لا تنمسه . فعاد الرجل يقول : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر . فقال، على : يا سائل إن الله خلقك كما شاء ، أو كما شئت ؟ فقال كما شاء . قال : إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء ؟ فقال : كما يشاء . فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشراكة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته . وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبية على مشيئته ، ثم قال : ألسنت تسأل الله العافية ؟ فقال : نعم . فقال : فبماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو بلاء غيرك ابتلاك به ؟ قال من بلاء ابتلاني به . فقال : ألسنت تقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؟ قال : بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمني بما علمك الله . فقال : تنسیره إن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله

عن وجل ، يا سائل : إن الله يستقم ويدأوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل
عن الله . فقال عقلت ، فقال له : ألاصرت مسلماً ، قوموا إلى أخيك المسلم وخذوا
بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه
حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة (١) .

وهذا النص الرائع غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن
ناحية الرواية أورده القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده — والقاسم بن حبيب
هو الحسن بن محمد النيسابوري أشهر مفسري خراسان ومن شيوخ البهيقي .

وقد تابع الشافعي على بن أبي طالب فيردد شعراً :

ما شئت كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن
خلقت البلاء على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا شقى وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعي بالمرصاد لبشر المريسي الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ)
وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قدرى ؛ فالشافعي عالم كلام كما هو
عالم فقه وأصول .

وقد قرر ، وفخر الدين الرازى — وهو أهم من كتب عن الشافعي في كتابه
المناقب — أن الشافعي كان يرى في الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج
هذا من فتوى الشافعي في اليمين ... فقد روى أن الشافعي يقول : إن من حلف
بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرته الله مقدوره ، وبحق الله

ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ويستنتج الرازي من هذا ، أن صفات الله — عند الشافعي — ليست أغياراً لذاته لأنه ، لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته .

كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق ، كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ؛ وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . وقد نسب للشافعي كتاب على نمط كتاب أبي حنيفة ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر » أيضاً . وأسلوب الكتاب لا يمت إلى الشافعي كما نعرف في الرسالة وفي الأم بل يتضح فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إلى دراسة مستفيضة . كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعي فيلسوف الاسلام الأكبر في الأصول ، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء .

كان الشافعي أصدق معبر عن روح الاسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع . وكان نتاجه سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م) وقد ساد المذهب الشافعي الفقهي كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامي حتى يومنا هذا .

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ — ٨٥٥ م) وقد حاول كثيرون من مؤرخي الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامي ، وأنه كره كل من خاض في الكلام — حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة خلق القرآن مذهبه الكلامي . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير ابن حنبل لغيرت الأمة

جمعاء . ولكنه ثبت ثبات الأطوار واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود في خلق القرآن وينكر خلقه (١) .

وقد وضح لنا الإمام أحمد بن حنبل عقيدته الكلامية في رسالته الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله (٢) .

وتعتبر هذه الرسالة من أقدم ما وصل إلينا من كتب عقائد السلف المتقدمين .

يبدأ أحمد بن حنبل عقيدته بقوله : الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتل لأبليس قد أحيوه ، وكم من تمثال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين وإبطال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة ، لأنهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، يجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس ، بما يشبهون عليهم (٣) .

إن ابن حنبل يشير فى صدر هذه الفقرة إلى محنته التى امتحن بها ، ثم يحاول أن يتبين منهجه ، وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ،

(١) أنظر السبكي — طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ .

(٢) نشرت هذه الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (الطبعة الأولى

، ١٣٢٣)

(٣) ابن حنبل : الرد ص ٣ .

وطريقه السمع، لأن يتأول الكتاب بالهوى وبالعقل غير المقيّد .

ثم ينساقش في أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهاافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من مثالبه القرآن ، وفي نفس المواضع التي تناوّلها الزنادقة ، ويتبعها موضعاً موضعاً ، مستخدماً فكرة الخناس والعام ، ووجوه كثيرة وخواطر يعلمها العلماء (١) ، فرد الزنادقة في عذاب أهل النار وإبدال جلودهم ، وأورد الآيات المتشابهة في هذا الموضوع ، وبين في وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلاً رائعاً للآيات : « وخلقكم من تراب » ثم قوله تعالى « من طين لاذب » ثم قوله : « من سلاله » ثم قوله : « من حمأ مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » .

يقول أحمد بن حنبل « شكوا — أي الزنادقة — وقالوا هذا ملايسة ينقض بعينه بعضها ... نقول: هذا بدء خلق آدم: خلقه الله أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبياض من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب وخبيث ، أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين ببعضه ببعض صار طيناً لازباً يعني لاصقاً ، ثم « من سلاله من طين » يقول : مثل الطين إذا عصر النسل من بين الأصابع ثم تنفصّر حمأ مسنوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالاً كالفخار . يقول : أي صصار له صلصلة كصلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلاله من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلاله يعني النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعني النطفة . « مهين » يعني ضعيف فهذا ما شكت فيه الزنادقة .

أخذ أحمد بن حنبل يتبع اعتراضات الزنادقة ، وينقضها بأسلوب بارع مستخدماً

كما قلت فكرة العموم والخصوص . ثم ينتقل إلى مناقشة الجهم والجهمية فيرى أنهم دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، ويعرض لآرائهم ، ثم يضع آراءه . هو الفلسفية : فأنه شيء . ولا كما يدعى الجهمية أنه شيء لا كالأشياء ، لأن العقل نفسه يقرر أن شيئاً لا كالأشياء هو لأشياء على الإطلاق ، فهم نفاة لا يثبتون شيئاً . ثم كيف يكون مدبر هذا الخلق « مجهول لا يعرف بصفة » والله يتكلم ، لا كما يذهب الجهمية « لم يتكلم ولم يكلم » ، لأن الكلام لا يكون إلا بمجاجة ، والجوارح عن الله منفية . ويرى الإمام أحمد « إذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر » .

و القرآن غير مخلوق ، ومن الخطأ تأويل الآية (إنا جعلناه قرآناً عربياً) بأن المجعل هو المخلوق . يرى ابن حنبل أن الجهمي « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتاج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ، ويتبعى الفتنة في تأويلها » . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين ، وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » : هنا « جعل » على معنى فعل ، فشواهد الآية « يجعلون أصابعهم في آذانهم » فعنى جعل هنسا : فعل . أما « جعل » بالنسبة لله فتد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق . أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية : الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى وخلق لكم السمع والأبصار... الخ . وأما معنى غير خلق — كقوله الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » . لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إني جاعلك للناس إماماً » لا يعنى إني خالقك للناس إماماً ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » . وقال إبراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلقنى مقيم الصلاة . والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة » . ومثل هذا كثير في القرآن . وقد أورد ابن حنبل الآيات الكثيرة التي تثبت أن القرآن ليس مخلوقاً في عبسقية نادرة ، واحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل وبمعانيه العميقة ، وما وراء المعاني من مفهومات ودلالات .

ويُنْتَهَى ابن حنبل إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتي على معنيين :
معنى خالق ، ومعنى غير خالق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول ابن حنبل في نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآنا
عربيا » يقول جعله عربيا ؛ جعله جعلا ، على معنى فعله فعلا من أفعال الله غير معنى
خلق . وقال في سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » . وقال
« لتسكون من المنذرين بلسان عربي مبين » ، وقال « فإنا يسرناه بلسانك » فلما
جعل الله القرآن عربيا ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك فعلا من
أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيا مبينا ، وليس كما زعموا معناه :
أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعني : هذا بيان لمن أراد الله هداه (١) .

القرآن كلام الله

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا تتجاوز النطاق القرآني ، فلا نذهب مع المنهج
الجدل للجهمية وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الذي يضع المسألة ، هل القرآن هو
الله أو غير الله ؟ إن الجهمي يذهب مع منطقته في التنزيه المخالي ويقرر أن
القرآن غير الله .

ولكن أحمد بن حنبل يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : إن القرآن
أنا ، ولم يقل غيري وقال هو كلامي ؛ فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا ،
كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقا ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال : « ألا له الخلق
والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شيء مخلوق . ثم ذكر الله « والأمر » وهو
القول ، فأمره هو قوله ، يقول الله : « إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين ،

فيها يفرق كل أمر حكيم ، ثم قال عن القرآن « هو أمر من عندنا ، وقال « الله الأمر من قبل ومن بعد ، . يقول : الله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فأنه إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم ، وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ، (١) .

« القرآن وحى الله :

ثم يحاول ابن حنبل أن يحدد في القرآن تفسير وإسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، ويرى أن قریشاً قالت : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً يقول من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ؛ فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم — أى محمد — وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، . يقول إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحي لقوله « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، إلى قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) ، فسمى القرآن وحياً ولم يسمه خلقاً (٢) .

« القرآن شيء »

ويدعى الجهم أمراً آخر — فقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء — فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررت أنه شيء « ويحيى ابن حنبل لإجابة بارعة ، إن الله لم يسم كلامه في القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذى له كان يقوله ، ويورد الآية « إنما قولنا

(١) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ ، ٢٣ .

لشيء ، فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذي كان يقوله ، وفي آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذي كان يأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الآء سلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » قال الله الرّيح التي أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الرّيح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » فكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا عليه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملك مبياً « وأوتيت من كل شيء » وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم تؤته . وكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « يحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التي تذوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه . فكذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا عليه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة (١) . ثم أخذ الإمام ابن حنبل يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التي يستند عليها المعتزلة في أن القرآن مخلوق وهي الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية « إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق » وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه الحدث . ولذكر الله أكبر ، وهذا ذكر مبارك ، بينما ذكر الرسول فى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر إن نفع الذكرى » « فذكر إنما أنت مذكر » . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث

من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعله الله ، فلما علمه الله كان ذلك محدثاً للنبي صلى الله عليه وسلم .

ويناقش أحمد ابن حنبل الجهمية في قولها لأنهم وجدوا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهي قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد ابن حنبل : إن عيسى تجرى عليه أنساظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وطناً وصيلاً وغلماً وكهلاً ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم . « ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى » فلم يقل الله في القرآن ما قال في عيسى . ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها على مريم » ، فالكلمة هي التي ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ، وليس عيسى هو « كن » . ولكن بكن كان . فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذات الله ، كما يقال : إن الخرفة من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول - من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . يقول من أمره . ويتسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وسماء الله وأرض الله (١) .

(١) نفس المصدر ص ٣٠ .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، و القرآن لا يخلو أن يكون في السماء ، أو في الأرض فهو مخلوق ، ويرى ابن حنبل أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات السكونية الأخرى : الكرسي والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة . وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما .

وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله : « وما خلقنا السموات وما بينهما إلا بالحق . فالحق هو الذى خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً (١) » .

وتستند المعتزلة على أحاديث لم تستطع إدراك غورها في إثبات خلق القرآن ، فيذكرون الحديث « إن القرآن يحمى في صورة الشاب الشاحب ، فيأتى صاحبه ، فيقول : هل تعرفنى ، فيقول : من أنت ، فيقول : أنا القرآن الذى أظلمات نهارك وأسهرت ليلك . قال : فيأتى به الله ، فيقول : « يارب » . ويرى أحمد بن حنبل أنهم لم يدركوا حقيقة الحديث : القرآن لا يحمى إلا بمعنى أى من قرأ قل هو الله أحد ، فله كذا وكذا ؛ فمن يقرأ قل هو الله أحد ، لا تبيته الآية ، بل يحمى ثوابها لأننا نقرأ القرآن فنقول : يارب ، ويحمى ثواب القرآن وكلام الله لا يحمى ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يحمى ، أن يحمى ثواب القرآن ، فيقول يارب (٢) ،

الرؤية :

ينكر أحمد بن حنبل على المعتزلة أو الجهمية إنكار الرؤية ، وتستند المعتزلة

(١) نفس المصدر ص ٣١/٢٠٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٤

— فى رأى أحمد بن حنبل — إلى « أن ، المنظور إليه ممدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله » وأنهم يفسرون ، إلى ربها ناظرة ، بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويمجدون تأولا من القرآن فى الآية « ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ، فقالوا إنه حين قال (ألم تر إلى ربك) « فإنهم لم يروا بهم . ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد أحمد بن حنبل : إن فعل الله لم يزل العباد يروونه ، ولكن الآية صريحة فى أنها رؤية الله . أما استناد المعتزلة على الآية « لا تدركه الأبصار » فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح أحمد بن حنبل بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قول الله (لا تدركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن ترانى ، ولم يقل « لن أرى » فأيهما أولى أن يتبع : النبي صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم . أم قول الجهمى حين قال لا ترون ربكم ؟ ثم يورد تفسير الرسول الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله .

وقد أثر حديث الزيارة فى الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغاً . ثم يورد أحمد ابن حنبل حديث « إذا استقر أهل الجنة فى الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم فى الزيارة قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب .

كلام الله :

وهنا يناقش ابن حنبل المعتزلة فى إنكار الكلام . فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فعبر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين . وهنا يضع ابن حنبل حجة داحضة « هل يجوز أن يكون المكون غير الله . إذ يقول : يا موسى إني أنا ربك . ويقول :

إني أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدني. وأقم الصلاة لذكرى. وإني أنا ربك، فمن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ١١. ويقرر ابن حنبل إنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة، فإن ذلك المكون كان ينبغي أن يقول: يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول: إني أنا الله رب العالمين، والآيات واضحة في أنه ليس ثمة مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليماً »، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه »، « إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ».

أما أنه لا بد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ؛ فإن الله قال للسماوات والأرض « إئتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » فهل للسماوات والأرض جوف ولسان وشفقتان وأدوات؟ وقال الله « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن » أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفقتين؟ إن الله أنطقها كيف شاء وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات.

وأخيراً، يرى ابن حنبل أنهم يشبهون الله بالأصنام التي تعبد من دون الله، فالأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان. وإذا قالت المعتزلة « إنه يتكلم وكلامه مخلوق » فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففنى مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم. وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً. وقد جمعت بين كفر وتشبيه »، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه، بل أهل التشبيه المطلق. ويضع ابن حنبل حينئذ عقيدته ١ « نقول إن الله لم يزل متكليماً إذا ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً، ولا نقول إنه كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة. والجهمية عند ابن حنبل تعترض بأن القول بأن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته (أي إثبات الصفات الازلية) والقول بأن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره، يضاهي قول النصارى بالإفانيم. ويرد

ابن حنبل بأن أهل السنة والجماعة لا تقول أبدا إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن تقول لم يزل بقدرته ونوره ، لا مقى قدر ولا كيف قدر ، ويتفق مع المعتزلة في أن الله قد كان ولا شيء . ولكن « إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف واحدا بجميع صفاته ؟ » ويعطى ابن حنبل مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص واسمها شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله . وله المثل الأعلى بجميع صفاته ، إله واحد « لانقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرة . . والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولانقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق العلم فعلم . . والذي لا يعلم هو جاهل ، ولكن نقول لم يزل عالما قادرا مالكا لامتى ولا كيف (١) » وأنكر المعتزلة العرشية ، أى استواء الله على العرش ، وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيرا » وقالوا - فيما يرى ابن حنبل - : هر تحت الأرض السابعة كما هو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يسكون في مكان دون مكان ، وتلو آية من القرآن : « وهو الله في السموات والأرض » .

ويرد أحمد ابن حنبل بأن المسلمين عرفوا أما كن كثيرة ليس فيها من عظم الله شيء : كأجساد البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القدرة ، وقد أخبرنا الله أنه في السماء « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض أم أأمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا » وقال « إله يصعد الكلم الطيب ، وقال « إني متوفيك ورافعك إلی » ، « بل رفعه الله إله » وقال « وله من في السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » ، وقال « ذى المعارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلى العظيم » . أما معنى قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو

على العرش ، وقد أحاط بجميع مادون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ؛ فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون في شيء بما خلق . (١) فهل أحس ابن حنبل أن نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان ، مستنتهى إلى آخر العقائد - وهي عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادى بعض الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء ، حيوانا كان أو نباتا أو جمادا . ويتضح خوف ابن حنبل من تطور النظرية المعتزلية إلى وحدة وجود - في تتبعه لتفسيرات المعتزلة لآيات كثيرة منها « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » فيقول إن المعتزلة تقرر أن الله عز وجل . معنا وفينا ، مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى ابن حنبل أنهم قطعوا الخبر من أوله .. فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » ، فأخبر أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض » ثم قال « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ، يعني بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » ، أى بعلمه وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » ، يعني بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهى الآية بقوله « ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة » إن الله بكل شيء عليم ، فيفتتح الخبر بعلمه . ويختم الخبر بعلمه . ثم ينكر ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان ، فيذكر « أن الله كان ولا شيء » ، فحين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ؟ والإجابة على هذا السؤال محصورة في : (١) : أن الله خلق الخلق في نفسه ، فالجن والإنس والشیاطين في نفسه ، وهذا كفر . (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم . وهذا كفر . (ج) أن الله خلقهم خارجا من نفسه ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح (٢) .

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ :

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

وأخيرا يذكر أحمد ابن حنبل قصة التيجلي : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، لم
تجلى الله للجبل إن كان فيه كما يزعم الجهمية ١٤ فلو كان فيه لم يكن يتجلى لشيء
هو فيه . لقد رأى الجبل شيئا لم يكن رآه قبل ذلك . ويقول الجهم : إن الله
نور كله . . فيقول ابن حنبل : قال الله « وأشرق الأرض بنور ربها » فقد أخبر
الله أن له نورا ، فقلنا : أخبرونا حين زعتم أن الله في كل مكان وهو نور ، فلم
لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعتم أن الله في كل مكان . وما بال
الصراج إذا دخل البيت يضيء (١) ١٤ .

وينكر أيضا أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله في كل شيء ، غير مماس لشيء
ولا مبين ، وقولهم بلا كيف . وينكر أيضا زعم المعتزلة بأن « الله في القرآن اسم
مخلوق وانكارهم إن كان لله اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما ينكر أيضا مذهب
إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين قديمة ، وأنها كلام ، بل وذهبوا إلى أنها قدرة خلق
الله بها الخلق ؛ وأن قدرته « شيء » ، خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى ابن حنبل أن هذا
سفه . وكيف يخلق الله خلقا بخلق ومثينا بشيء ١١

فناء الخلدتين :

يعرف أحمد ابن حنبل فكرة المقزلة في فناء الخلدتين — أو بمعنى أدق فكرة
الجهمية والهليلية . إن يرى أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر ،
فزعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد
الخلق فلا يبقى شيء . ولا أرض ولا الجنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش
ولا كرسي . وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون وهو الآخر كما كان الأول . ويرد
أحمد ابن حنبل بأن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم ،
وقال « خالدين فيها أبدا » وقال « أكلها دائم » ؛ ودائم لا ينقطع أبدا وقال « وما هم
منها بمخرجين » وقال « إن الآخرة هي دار القرار » وقال « إن الآخرة هي الحيوان
لو كانوا يعلمون » وقال « ما كثرين فيها أبدا » .

ويرى ابن حنبل: أما د السماء والأرض فقد زالتا ، لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة . والله عليه ، فلا يهلك أبدا . وأما قوله د كل شيء هالك إلا وجهه ، فذلك عند ابن حنبل أن الله لما أنزل د كل من عليها فان ، قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) في البقاء ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنهم تموتون . فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعنى ميت — إلا وجهه ، إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت .

لأننا نرى من هذا أن أحمد ابن حنبل يمثل المذهب السنى في أوجهه ، ولا عبرة بأقوال الحشوية من الحنابلة ؛ إنه لاصله بينه وبينهم . ولقد كان أحمد ابن حنبل أيضا مبدءاً لظهور أبى الحسن الأشعرى ، بل لقد أعلن أبو الحسن الأشعرى أنه يتابع الإمام العظيم أحمد ابن حنبل فى كل ما اعتقده ، وأنه إنما يصوغ مذهبه صياغة فكرية منظمة . ومع ذلك فإن الحنابلة المتأخرين لم يؤرخوا لأبى الحسن الأشعرى فى طبعاتهم ، وما جوه هجوما عنيفا . إن النتيجة التى يمكن أن نصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة ، نشأ وعاش منذ نشأة الاسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يحالدها ويحاربها : كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعرى وقبل الماتريدى . ولم يكن فقهاء المذاهب فقط فى الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب إتفاقا كاملا ، وهذه الطائفة هى طائفة الصفاتية ، وكانت على صلة وثيقة مذهبيه برجال الفقه ، ويتبين هذا من النصوص الآتية : إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم ويقول : صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنسبة والامامة والزعامة وسلوكوا فى هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التسييه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة (١) .

يذكر البغدادي هنا المتكلمين من الصفاتية ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم في مذهبهم . ويعود ثانية يقول : « أئمة الفقه من فريق الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الخوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك » . (١) وللمرة الثانية يذكر البغدادي الصفاتية وأنهم أهل السنة على الحقيقة ، ثم يشرح المسألة فيقول : « إنهم قالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأحسنوا الثناء على السلف الصالح ... ودخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي (توفي عام ١٥٧) والثوري (١٦١) وأبي حنيفة وابن أبي ليلى (١٤٨ هـ) وأصحاب أبي ثور (المتوفى عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد ابن حنبل وأهل الظاهر وماتر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة » . (٢) ويكرر البغدادي هنا أيضا لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة . ويقرر الشهرستاني أنه أعقب مالكاً وابن حنبل عبد الله بن سعيد السكلاي (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسي (توفي أيضا في القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس البعض ، حتى جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالاتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية . فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لاهي ذاته ولاهي غير ذاته ، وأهم تمثيلهم في العالم الإسلامي ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي .

(١) نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٩ .

الكلاية

ابن كلاب ومدرسته

إذا أردنا الحديث عن ابن كلاب ومدرسته ، فإن هذا الحديث يجرنا إلى الحديث عن أهل السنة الأوائل الذين أخذوا على عاتقهم الرد على المعتزلة في نفيها الصفات . وليس معنى هذا أن أهل السنة الأوائل وجدوا بعد ظهور المعتزلة للرد عليهم ، ولكن وجودهم كان قبل ذلك بكثير ، لأنهم يعتبرون سلف أهل السنة والجماعة . يقول عنهم الشهرستاني :

و أعلم أن جماعة من السلف كانوا يشبّون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والسخاء والجلال والاكرام والخلود والانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يشبّون صفات خيرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خيرية . ولما كانت المعتزلة ينقون الصفات والسلف يشبّون ، سمي السلف الصفاتية والمعتزلة المعطلة (١) .

ومن يدخل تحت السلف ، وأخذ على عاتقه الرد على المعتزلة أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ ، والذي كان إمام أهل السنة في عصره ، والقلاسي والمحاسبي من أتباعه ، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعري الذي انحاز إليهم وكان أقرب لهم منه إلى المعتزلة خاصة بعد انسلاخه من مذهب الاعتزال .

ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية ، بل كان صاحب مدرسة ، وصاحب فرقة ، وصاحب مذهب ، وكان له أتباع عاشوا بعده ، ويبدو أنهم

(١) أنظر الملل والنحل ١ : ١٢٤ ،

اندجوا بعد ذلك في طائفة الأشعرية ، وكل من أحاط علماً بالقواعد التي بنى عليها ابن كلاب مذهبه . فإنه لا يحتاج إلى جهد لمعرفة أن هذه الآراء وتلك العقائد ما هي إلا عقائد أصحاب الحديث وأهل السنة ، وأن ابن كلاب آمن بها ووضعها في صورة منهجية .

هذه العقائد - التي تكون مذهب الكلاية - هي الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما وراء الثقة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردون من ذلك شيئاً . وقد صاغها عبد الله بن سعيد صياغة فلسفية فقال :

الله لم يزل ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، فالله قبل الزمانية والمكانية ، وهو مستو على العرش ، وهو فوق كل شيء .

وقد أثبت ابن كلاب الصفات فقال : إن الله تعالى لم يزل حياً ، عالماً ، قادراً ، سميعاً ، بصيراً ، عزيزاً ، عظيماً ، جليلاً ، كبيراً ، كريماً ، مريداً ، متكلماً ، جواداً ، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة . ويقرر أن صفات الله لا يقال أنها هي أو أنها غيره ، ولا يقال إن علمه غيره ، فالصفات عنده قائمة بالله لا هي هو ولا هي غيره .

ويذهب إلى أن الله تعالى لم يزل راضياً عن يعلم أنه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر في الولاية والعداوة والمحبة .

وبالنسبة لرأيه في كلام الله ، فهو عنده غير مخلوق ، وقوله في القدر هو قول أهل السنة . فهو يؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ويؤمن أيضاً برؤية الله يوم القيامة لا من جهة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش فليس بجسم . وقد وافق الأشاعرة ابن كلاب في القول بأن الله تعالى يرى يوم القيامة بلا مقابلة .

وكما أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وافق أهل الحديث في يحمل عقائدهم ، فإن

الاشاعرة من بعد سيوافقونه في بجل عقائده وتفصيلها ، وسيذهبون إلى أن الله شيء ، وأنه وجود ، وأن وجوده من ذاته ، وحقيقته من ذاته . ويذهب الاشاعرة أيضا إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة — عند الاشاعرة — لا تقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله . وهي تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وسيتضح ذلك من شرحنا المختصر — فيما بعد — لمذهب الاشعري .

والخلاف الوحيد بين ابن كلاب وأتباعه ، والاشعري وأتباعه هو أن الأول يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الأزل لحدوث الامر وقدم الكلام النفس . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب — رحمه الله — من أصحابنا إلى أن الكلام الأزل لا يتصف بكونه أمرا ، نهيا ، خبرا ، إلا عند وجود المخاطبين واستجاعتهم شرائط المأمورين المهنيين ، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر ، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقا ، رازقا ، محسنا ، متفضلا » (١) .

وسياتى تفصيل ذلك أثناء عرض « الشامل »

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، وهي تقطع كثيرا من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، ولكنه يراها غير سليمة من الناحية المذهبية ، وإنما السليم ما ارتضاه شيخه ، ويقصد أبا الحسن الأشعري (٢) .

مدرسة ابن كلاب

سبق القول أن ابن كلاب كان صاحب مدرسة ومذهب متكامل ، عرفت هذه

(١) الارشاد ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

المدرسة باسم الكلائية ، وقد بقيت هذه المدرسة الفكرية في العالم الاسلامي زمنا طويلا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة ، وتدافع عن آرائه ومعتقداته أنه ، إلى أن ظهر في الوجود أبو الحسن الأشعري المتوفى ٣٢٤ هـ ، وازدجت المدرستان ، وكان أبرز رجالها أبو العباس القلانسي والحارث المحاسبي .

أما أبو العباسي أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، فهو من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث . وقد ذكر عنه البغدادى فقال : « وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذى زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا » .

أما عن آرائه فهي آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبدالله بن سعيد ابن كلاب في أن « كلام الله تعالى لا يتصف بالآمر والنهى في الازل لحدوث هذه الامور ، وقدم الكلام النفسى » أى أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحداثات ، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله ، ولما قامت الحوادث بالله (١) .

ويوضح ابن تيمية في كتابه « موافقة صريح المعقول » مدى تأثير ابن كلاب فيمن بعده ، ومدى تأثير القلانسي به ، فيقول :

« وكان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأثبت ابن كلاب الصفات اللازمة به ، ونفى أن ما يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافق على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري (٢) . » وأبو الحسن الأشعري وأبو العباس القلانسي تلامذة ابن كلاب الأولون .

(١) أنظر السبكي . الطبقات ٢ : ٥١ ، ابن تيمية . موافقة صريح المعقول ٢ : ٤

(٢) أنظر الجزء ٤ : ٤

وابن ثيميه يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الاثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقه ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ؛ إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد ابن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وليس هذا بالغريب ، لأن الفقه إنما انبثق من علم الكلام كما سبق ليضاح ذلك .

وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى ابن حنبل الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كأبي عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم .

لقد تشعبت الكلائية ولم تبق على حاطها مدرسة واحدة ، وانقسمت إلى فرقتين : إحداهما عراقية على رأسها أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما ، والثانية خراسانية .

كانت المدرسة الأولى تميل إلى مذهب أحمد بن حنبل ، في حين اختلفت معها الفرقة الثانية في بعض المواضع .

هذا ما صارت إليه مدرسة الكلائية ، ولكن قبل أن ننتقل إلى الحديث عن الأشعرية التي هي امتداد الكلائية ، يجب علينا أن نتحدث أولا عن الشخصية الثالثة التي تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وهي شخصية الحارث بن أسد الحماسي (المتوفى ٣٤٣ هـ) . ولقد قرر أكثر مؤرخي الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن الحماسي شارك ابن كلاب والقلانسي آراءهما .

وقد كان الحماسي أحد صوفية الإسلام ، وتتلذذ عليه الجنيد شيخ صوفية بغداد ،

وأحد أعلام التصوف على الإطلاق . ولكن أحمد بن حنبل — فيما تجمع معظم المصادر — قد هجره وأوصى بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولاً تصوفه — تكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس — وهذا ما كرهه ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلاً على الإسلام .

وثانياً ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب » (١) .

وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلائية في كتابه « فهم القرآن » ودافع عنها . ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهي مصدر هام للباحثين في المدرسة الكلائية .

هذه نبذة بسيطة عن المحاسبي الذي تبرأ منه ابن حنبل لانتسابه إلى الكلائية .

ومن المؤكد أن المدرسة الكلائية في حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنته بمذاهب أهل السنة الأخرى ، ومدى تأثيرها في المجتمع الإسلامي الذي دان بمذاهبهم فترة من الزمان . وكانت مدرسة الأشعرى امتداداً له . هذه المدرسة التي مازالت تعيش إلى يومنا هذا ، وبعد يومنا أيضاً . وإن كان الناس لا يدركون أنهم في الحقيقة أشاعرة ، فذلك لأن المذهب الأشعرى إنما هو صورة واضحة مجاورة لمذهب أهل السنة والجماعة .

الأشعرى

ولد إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى عام ٢٦٠ هـ على ما يذكر معظم المؤرخين . ولم يشذ عن هذه الرواية سوى ابن خلكان . فقد ذكر أنه ولد عام ٢٧٠ هـ (٢) . وتكاد تجمع المصادر على أنه ينتسب إلى الصحابي المشهور أبي موسى الأشعرى . حاول بعض المؤرخين من الشيعة أن يشككوا في صحة انتسابه إلى أبي موسى

(١) أنظر الاشعري مقالات ٣ : ٦٤٦ ، السبكي . طبقات الشافعية ٢ : ٣٧

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦

الأشعري . غير أن رواياتهم إنما صدرت عن حقد دفين ، وبخاصة أن هؤلاء الشيعة المتأخرين تحولوا إلى الاعتزال ، وتبنوه في أعماق المذهب الشيعي — سواء كان لإسماعيليا أو اثني عشريا أو زيديا . وكان الأشعري — والأشاعرة من بعده — الفضل الأكبر في القضاء على الاعتزال كفرقة مستقلة . وسرعان ما هربت إلى المذاهب الغنوصية الشيعية .

وقد أكرت كتب المناقب في ذكر البشسارات التي ذكرت عن مولد أبي الحسن الأشعري ، والرؤى التي راودت صالحى المسلمين قبل أبي الحسن الأشعري ، عن ظهوره . وكل هذا دلالة على نزوات القلق العنيف التي راودت العالم الإسلامى ، قبل ظهور أبي الحسن الأشعري . كانت المعتزلة تنشر مذهبها المتحجر حقا . كانت المعتزلة « حاجة ملحة » للمجتمعة الإسلامى ، حين كان العالم الإسلامى فى حاجة إليها ، وقامت « بدورها » العقلى ، وكان لابد أن ينتهى هذا الدور . وقام أهل الحديث بدورهم أيضا ، ولكن موقفهم الثابت خلف النصوص جعل النص أيضا يتحجر وكأنه لاهياة فيه . وأدى أهل النصوص ماكان لهم أن يؤدوه وهو المحافظة على النص ، وتبيين الصحيح منه من الفاسد .

كان بصينص الأمل فى حياة تجمع بين الاثنين إنما تتضح فى العقليين من أهل السنة وفى مقدمتهم ، كما رأينا ، ابن كلاب وأصحابه . ولكن هؤلاء كانوا يحجمون أمام هجمات المعتزلة العنيفة ، وبراعتهم فى الاستدلال ، وتملكهم الحاجة ، وخوضهم فى دقيق الكلام وجليله . وسرعان ما ظهر أبو الحسن الأشعري ،

وكانت نشأة أبي الحسن الأشعري فى رحاب المعتزلة العقسائدية من ناحية . والشافعية الفقهية من ناحية أخرى . وليس بين أيدينا من المصادر ما يشرح لنسا كيفية تحو له إلى الاعتزال . فقد كان أبوه أبو بشر لإسماعيل بن اسحق — سنيا

محدثاً (١) . ولا شك أيضاً أنه كان شافعيًا . [بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان شافعيًا .] بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان لأسرته السفسية أثر في تحوله من الاعتزال .

كانت شيوخ المعتزلة في مجموعهم الكبير — من الموالى — من مروا على الجدل، وعرفوا أصوله ونفذوا إلى أعماقه . فهل أصبح الاعتزال ، المذهب العقلي ، سمة أبناء الأسر الإسلامية العربية ، وهل رأوا فيه نوعاً من الترف العقلي ، فتحول إليه أخلاف الصحابة الكبار في أعماق البصرة ؟

لم يتكلم المؤرخون كثيراً عن أسرة أبي الحسن الأشعري ، وعن بيئة المعتزلية ، اللهم إلا أنه عاش معتزلياً فترة طويلة من حياته ، وأنه أخذ الاعتزال عن أبي علي الجبائي وأنه كان من بين تلامذته ، وكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري : نب عني ، (٢) . وكانت البصرة مبيئة الاعتزال الحقيقي ، وفيها نشأ ، ومنها صدر إلى أرجاء العالم الإسلامي . والسؤال الذي لا يجيب عنه المؤرخون هو : من كان مناظري الأشعري في هذا الوقت ، وهل علق به من مناظرة أعداء المعتزلة شيء ، وهل من السهولة أن نقول : إن الأشعري في هذا الوقت الطويل كان يناظر أعداء المعتزلة . نياحة عن شيخه ، وكان يقطعهم ويخرج ظافراً ، ثم يتحول بعد ذلك تحولا مفاجئاً للمذهب أهل السنة ، بل يقيم هذا المذهب ، أم أن أخذ أسباب تحوله — إن لم يكن أهمها — هو معاناته مناظرة أهل السنة ، وانقطاعه أمامهم . ثم تأمله في أركان المذهب المعتزلي ، وتبينه تهافت أركانه أمام هجمات الكلالية وأتباعهم ... أو أن نذهب ونقول : إن الرجل غرق في وجهة نظره أهل الحديث ، وهي وجهة نظر بعيدة كل البعد عن وجهة نظره — كمعتزلي أولاً — ثم عن موقفه الجديد ، كمفكر عقلي من أهل السنة ، بل شيخ مفكر أهل السنة العقلين ؟ . إن

(١) ابن عساكر — تبين كذب المفتري ص ٣٤ .

(٢) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ٩ .

الاجابة على هذه الاسئلة من الصعوبة بمكان وتحتاج إلى نظر أو نقد داخلي في كتب الإمام أبي الحسن الأشعري الأولى .

ونكاد نرجح أن حياته المعتزلية ، كانت متأرجحة وقلقة ، وكان الأشعري يتأمل المذهب المعتزلي ، ويرى إلى أي حد يصطدم بالنص القرآني والنص الحديثي . كما لاشك أنه قد أهمله ما فيه من تحجر عقلي ينتهي إلى مدى ليس في طاقة الانسان المحدود . بل إن ابن عساكر يذكر أن الشيخ أبا الحسن ، رحمه الله ، لما تبهر في كلام الاعتزال ، وبلغ غاية ، كان يورد الأسئلة على أستاذه ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك . ولا شك أن تراخيا عقليا قد أصاب الرجل ، ويبدو أنه اعتكف إلى حين . ولم يحدثنا التاريخ عن مدة هذا الاعتكاف . ولا إلى حقيقة ما دار فيه . وقد أعلن البعض أن تحوله عن الاعتزال كان مفاجئا كما أشرنا ، وأورد هذا الفريق قصة الرؤى التي راودته؛ وحاولوا أن يجعلوا من هذه الرؤى — الحد الفاصل بين اعتزاله وبين مذهبه الجديد .

وأما عن الرؤى، فقد ذكرت في كتب الطبقات بأشكال مختلفة، وصيغ متعددة . غير أن أهمها ما رواه مؤرخ الأشعري ابن عساكر ؛ وكذلك السبكي من أن الأشعري رأى النبي صلوات الله عليه ثلاث مرات في نومه وأنه أمره بنصرة مذهب أهل الحق ، وأن يهجر الاعتزال . وفي المرة الأخيرة وعده بنصرة الله له . يقول الأشعري :

رأيت النبي ، فقال لي : ما صنعت فيما أمرتك . فقلت : قد تركت الكلام ، ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لي : أنا ما أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني ، فإنها الحق . فقلت : يا رسول الله ؛ كيف أدع مذهبها تصدرت مسائله . وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا . فقال لي : لولا أنني أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما همت عنك ، حتى أبين لك وجوها ، وكأنك تعد لمتابني إليك رؤيا . أو رؤياي جبريل ، كانت رؤيا . لأنك لا ترائي في هذا المعنى بعدها : فجذب فيه ، فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال : فاستيقظت وقلت :

ما بعد الحق الاضلال . وأخذت في نصره الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك . فكان يأتي شئ والله ما سمعته من خصم قط ، ولا رأيته في كتاب ، فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشر به نبي له رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) .

هذه هي الرؤى التي رآها إمام المسلمين الأكبر ، حتى يومنا هذا ، وعجبا أنها لم تثر إهتمام الباحثين ، كما أثارت رؤى فيلسوف مثل ديكارت . وعجبا أن ينكرها بعض الباحثين ، ويرون أنها ارهاصات وضعها المؤرخون فيما بعد ، تبريرا لتحول الإمام العظيم من الاعتزال إلى مذهب يستند فيه على الكتاب والسنة مستخدما العقل في النطاق الذي وجد العقل له . لاشك أن الأدلة تكافأت عند الأشعري — كما يقول — فتأمل الأمر ، وراه مجرد جدل عقيم وسفسطة عقلية . وقد اتهم المعتزلة ، من وجهة نظر ، أنهم أخلاف السفسطائيين ، وبدأت الشكوك تحو حول الرجل وتهزه هذا . . . فاعتكف ، كما ذكر المؤرخون . وإذا بالرؤيا الصادقة تراوده فلم يكن الأمر تبريرا وادعاء ، وإنما هو التطور الروحي للرجل ، لا يصل إلى مداه ولا كنهه الآمن عانى التجربة الروحية بأكملها .

ولم يؤخذ على أبي الحسن الأشعري أ كذوبة ، لافي حياته الخاصة ولا في كتاباته . كان في حياته الخاصة زاهدا ، عفيف اللسان ، أميناً في كتبه . فقد نقل إلينا آراء خصومه في أمانة ونزاهة . وكانت كتبه التي أرخت ، لنا مقالات الاسلاميين وغير الاسلاميين ، المثل الأعلى في الأمانة . نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين . بل إستند عليها أشد خصومه — وهو ابن تيمية ، كما إستند عليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم . فلا شك أن حدوث الرؤية له حق .

ويرى البعض أن رجوعه عن الاعتزال كان لمناظرة حدثت بينه وبين أستاذه الجبائي . فقد روى عن الأشعري أنه سأل أستاذه في أمر ثلاثة أخوة . أحدهم آمن وعمل

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

صالحا ومات على ذلك . والثاني كفر وعصى ومات على ذلك . والثالث مات وهو صبي حدث . فأجاب الأستاذ — تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة — بأن المؤمن من أهل الدرجات في الجنة ، وأن الكافر من أهل العذاب في جهنم ، وأن الصبي الحدث من أهل النجاة .

فسأل الأشعري : هل يمكن أن يرقى الصبي إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فأجاب الجبائي ، تمشياً مع أصل العدل ، بالنفي ، لأن المؤمن من أهل الدرجات . وقد نال ذلك بالعمل . فأثار الأشعري اعتراضاً على لسان الصبي ، إذ يقول (الصبي) : الله عز وجل : التقصير ليس مني ، لأنني لو بقيت حياً لأطعت . فأجاب الجبائي بأن الله سيقول للصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل من التكليف .

عند ذلك أثار الأشعري اعتراضاً على لسان الكافر ، إذ يقول الله عز وجل : إنك علمت حالي بأنى سأكفر وسأعصى ، ولكنك لم تراع مصلحتي . عند ذلك أفهم الجبائي ولم يجد جواباً بقوله .

ويتبين من هذه المناظرة أن هناك تناقضاً في داخل آراء المعتزلة بين أهل العدل وبين قولهم بالأصلح لفعل الله . وهناك مناظرات أخرى دارت بين التلبيذ والاستاذ تدل على أن السير المنطوق مع مذاهب المعتزلة يؤدي إما إلى التناقض . وإما إلى النيل من حقوق الله تعالى .

هذه هي الأسباب الروحية التي حولت الإمام العظيم إلى مذهب أهل الحديث ، إلى مذهب السنة .. ولكن هناك فيما نعتقد سبباً أهم وأدق من هذا كله .. ونعرضه فيما يأتي : كان للفقه المكان الأكبر لدى المسلمين . كان لديهم أكثر أهمية من الكلام والجدل . كانت حياة المسلمين تستند عليه في عباداتهم وأمور دنياهم ، كانت الدنيا لديهم مراً الآخرة وامتحانها . ولقد نشأ الأشعري في أجاب المذهب الشافعي يتعبد عليه ، يصلي عليه ويصوم ، ويحج به ويركع كان المذهب الشافعي الفقهي يمالأ عليه كل جزئيات حياته وتفصيلاتها .. فبل في فقه المذهب الشافعي ، وأقسامه

بالفقه هنا ، النظريات العامة سواء أكانت في العبادات أو في الاعتقادات ، ما يؤيد النظرية المعتزلية كاملة في الذات وفي الصفات . . وفي خلق القرآن ، وفي الجبر والاختيار . لقد رأى الأشعري التعارض الكبير بين فقه المذهب الشافعي الكلامي ، وفقه المذهب المعتزلي الكلامي ، فعاد إلى مذهبه الفقهي فاعتقه كاملاً ، فلم يكن الأشعري سوى عودة إلى قلب المذهب الشافعي . ولم يكن الإمام الأشعري سوى الإمام الشافعي في صورة كلامية . إنشق كلاهما عن منبع واحد ، وكتب كلاهما من نظرة واحدة . أكثر أحدهما في الفقه ، وأكثر الثاني في الكلام ، والاثنان وجهتا نظر واحدة . وما أشبه صورتها ، وما أنقى مذهبها . . بل من العجب أن يرى الشافعي يردد بأنه يعرف كيف يرد على أرسطو طائيس ، فيكتب الأشعري كتابه « في الرد على أرسطو في كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية ، وكره الشافعي الخوارج ، فرد عليهم الأشعري . وأبغض الشافعي القدرية فرد الأشعري على المعتزلة .

وأقام الشافعي الفقه ، وكان فيلسوف الإسلام الأول ، وأقام الأشعري الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثاني .

على كل حال ، لما رجع أبو الحسن الأشعري عن مذهب الاعتزال ، ملك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما ذكر ذلك في معظم كتبه : الابانة عن أصول الديانة ، والفتاوى والموجز وغيرها . وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم . لكن الأشعري وأتباعه من بعده كانوا أتبع لأصول ابن حنبل وأمثاله من أئمة الحديث من الحنابلة أنفسهم كابن عقيل وابن الجوزي ، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق عند الكلام عن الكلامية .

وكان قدماء الحنابلة من أصحاب الإمام أحمد (كابي بكر بن عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثاله) يذكرون الأشعري على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة .

المهم هو أن الأشعرى لما رجع إلى مذهب السلف ، كان قد أحكم طريقة الجدل ، ولذلك أنشأ في داخل مذهب السلف طريقة استخدام العقل في فهم النصوص . وهذه الطريقة تملخص في استخراج الأدلة من النصوص مع شيء من التحليل والترتيب للمقدمات والتحصيل المنطقي . الخ ونظراً لأن أصول العقيدة الإسلامية من حيث التوحيد والتنزيه وكثير مما يتعلق بالله والانسان واضحة وصريحة . فإن الانسان لا يحتاج إلى وضع أصول بقدر ما يحتاج إلى طريقة في انهم وإقامة الدليل بالاستناد إلى العقل والمنطق ، وهذا هو ما أمر به القرآن » ولذلك يمكن القول بأن الأشعرى لم يضع مذهباً وإنما وضع منهجاً في البحث ،

ولو بحثنا في جملة آرائه ، لوجدنا أنه يخالف المعتزلة لا من حيث الأصول ، لأن أصول المعتزلة تتعلق بالتوحيد والعدل والمسئولية ونحو ذلك ، ولكنه يخالفهم في طريقة فهمه الأصول ، لأنه فهمها فهما جديداً يتفق مع العقيدة مفهومة بالمعنى المطلق . وعندنا من هذه المرحلة في حياة الأشعرى كتاب « الابانة عن أصول الديانة . وكتاب « الملع » وهما يتضمنان أصول العقيدة الإسلامية كما يمكن أن تؤخذ من نصوص القرآن ، لكنها موضوعة في ثوب جدلي استدلالى .

ونشرح الآن باختصار بعض آراء الأشعرى في الألوهية ، لتتضح لنا طريقته ومنهجه الجديد الذى بدأ به مرحلة جديدة في حياته ، واتخذة أتباعه من بعده ، وصار فيها بعد رمزا لمذهب السلف وأهل السنة والجماعة .

لإثبات وجود الله ووحدايته عند الأشعرى :

أثبت الأشعرى وجود الله ووحدايته على طريقته الجديدة والى اسم بها مذهب من بعده . والنصان المتعلقان بذلك موجودان في كتاب « الملع » ويتلخص الدليل على وجود الله عند الأشعرى في القول بأن الانسان يتطور في مراحل النمو المادى والمعنوى بعد الولادة إلى أن يصل إلى نهاية بحرى حياته مستقلا من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ثم متعلدا من القوة إلى الضعف . هذا واقع

لا شك فيه ، والانسان يعلم من نفسه أنه هو الذى لا ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو كان هو الذى يطور نفسه ، لاستطاع أن يسيطر على هذا التطور فيزيد فيها له من ملكات ، أو يرد نفسه إلى حالة الشباب والقوة ، وهو إذا كان فى حال قوته وتماثل ملكاته لا يستطيع لنفسه ضرراً ولا نفعاً ، فالأولى ألا يستطيع ذلك وهو فى مراحل نموه الأولى . فانتقاله من حال إلى حال لا بد له من ناقل لإذن . ويستشهد الأشعرى على ذلك بقوله : « بما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذة طناً ثم انظر أن يصير غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرأ مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينقصد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً . وإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم فى الإعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال . »

ويقول الأشعرى : إن تطور الانسان فى مراحل الخلقة أعظم دليل على وجود الخالق المدبر الذى لا يشبه هذه المخاوقات والذى لا بد وأن يكون واحداً . لأنه [سبحانه] لو أشبهها ، لكان حكمه فى الحدث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها . فإن أشبهها من جميع الجهات ، كان محدثاً مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً . وقد قال الله تعالى « ليس كمثل شيء » ، وقال تعالى « لم يكن له كفواً أحد » .

والأشعرى يصوغ دليلاً جدلياً على التوحيد ، وهو يتلخص فى القول بأن الإثنين ، أى التاعلين بالمعنى الحقيقى ، لا يمكن أن يجرى فعلها وتديرهما على نظام واحد ، ولا بد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أمراً وأراد الآخر ضده ، لم يخل الحال : إما أن يتم مراد أحدهما فيكون هو الاله الحق ، لأن الآخر سيكون عاجزاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما فيكون كل منهما عاجزاً ، فلا يكون هناك إله . أو أن يتم مراد كل منهما ، وهذا مستحيل لأنه يقتضى اجتماع الضدين فى شيء واحد .

وإذا كان الأشعري قد استخرج دليله على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التي تكلمت عن تطور الانسان في مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية للاستدلال على وجود الله ، فإنه قد استخرج الدليل الجدل على الوحدانية من آيات القرآن الكريم التي تناولت موضوع الوحدانية ، وهو لذلك يذكر في آخر الدليل قول الله تعالى « لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا » .

ولا يصح أن نفعل على كل حال عن أن الأشعري أخرج لنا في صورة جدلية منطقية ما يخطر لعقل الإنسان المتفكر إذا قرأ آيات القرآن وتأمل معناها في نفسه من غير أن يصوغ دليلا من مقدمات تؤدي إلى نتائج . وقد ظهرت قبل الأشعري محاولات لاستخراج الأدلة من الآيات القرآنية كالذي نجده عند المحاسبي في كتاب له يسمى « العظمة » .

على كل حال مضى الأشعري في بناء العقيدة الاسلامية مستندا إلى النصوص من جهة وإلى الاستدلال النظري من جهة أخرى . وهو يذهب إلى الاستدلال من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع . فوجود العالم يدل على وجود خالق له متصف بالقدرة ووجود العالم في وقت دون وقت وشكل دون شكل آخر يدل على أن هذا الخالق متصف بصفة الارادة ، ووجود الاتقان والأحكام في نظام العالم يدل على أن الخالق متصف بالعلم والحكمة ووجود القدرة والإرادة والعلم والحكمة يدل على أن الخالق يتصف بصفة الحياة وهكذا يسير الاستدلال .

أما عن الصفات الالهية ، فإن الأشعري يثبتها قائمة بالذات ذاهبا إلى أنها ليست عين الذات وليست بخلاف الذات . ورأيه في ذلك أن الصفات الالهية قديمة قدم الذات . يقول الأشعري « من الثابت أن الله عالم قادر ، ولا بد أن يختلف مفهوم العلم عن مفهوم القدرة والا كان الله عالما بالقدرة قادرا بالعلم ولا بد أيضا أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات ، وإلا كان تعللنا الذات متضمنا لتعللنا للصفات . لكن الأمر ليس كذلك . وأذن فلا بد أن يكون مفهوم الذات غير مفهوم الصفات ،

وأن يكون المفهوم من إحدى الصفات مختلفاً عن المفهوم من الصفات الأخرى ،
 وذهب الأشعرى إلى أن الذات قائمة بنفسها وأن الصفات تقوم بها . وخطأ أن
 يقال أن الصفات تقوم بالذات ، لأن الذات قائمة بنفسها كما ذكرنا .

وقد خالف الأشعرى أهل الحديث في مسألة قيام الأفعال الاختيارية ونفاها .
 وله في ذلك نظرية الكسب ، وفحواها أن الفعل ، أى فعل ، خلق الله كسب للإنسان .
 يقول الأشعرى « إن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها
 ومعها الفعل الحاصل ، إذا أَرَادَهُ العبد وتجرد له ، فيكون الفعل خلقاً لله لإبداعه
 وإحداثاً وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته » وسارت الأشعرية ظافرة في بقاء
 الأرض إلى أن يرث الله الأرض وما عليها . وكان من أعمدتها في القرن الخامس
 الهجرى صاحبنا هذا « الجوينى » .

الجوينى :

... أما عن مؤلف هذا الكتاب (الشامل في أصول الدين) فهو : أبو المعالي
 عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف
 بن محمد بن حيوية الجوينى النقيض الشافعى الملقب ضياء الدين ، المعروف
 بإمام الحرمين .

وكلمة الجوينى نسبة إلى « جوين » قرية من قرى نيسابور . وقد أطلق عليه
 لقب إمام الحرمين لمجاورته وتدريسه في الحرمين الشريفين (حرم مكة وحرم
 المدينة) . ويحكى ابن خلكان أن الإمام « خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين
 وبالمدينة يدرس ويفتى ، ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين » (١) .

ويطلق عليه كذلك « ضياء الدين » . ولعل ذلك يرجع إلى صحة استدلاله

(١) ابن خلكان — وفيات الأعيان ج ١ ص ٥١٥ .

وسلامة المنطق العقلي الذي استند إليه في آرائه ، بحيث أصبح هذا المنطق طريقاً
يضيء النور أمام الباحثين الراغبين في الوصول إلى الحق .

وإذا كانت هذه الألقاب وغيرها تدل على شيء ، فإنها تدل ، بلا شك ، على
أهمية الجويني ومكانته التي إحتلتها في عصره .

وإذا أردنا أن نكشف عن العناصر المقيمة لشخصية الجويني ، والتي استمد منها
هذا العلم الغزير ، لوجدنا ثلاثة عوامل رئيسية ساعدت على ذلك ، ونقصد :

١ — الاستعداد الفطري لدى الإمام .

٢ — الأسرة التي نشأ فيها .

٣ — أهمية الأساتذة الذين تتلمذ عليهم الإمام .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، وهي استعداد إمام الحرمين لتلقي العلم ، وقبوله
لكل ماهو حق ، قبولاً واعياً ... الخ فأمر واضح بلا جدال .

فيذكر السبكي في طبقات الشافعية ، أن والد إمام الحرمين ، كان يعجب به
(أى بالجويني) ويسر لما رأى فيه من مخايل النجابة وأمارات الفلاح ، وجد واجتهد
في المذهب والخلاف والأصولين وغيرها ، ونحن نعلم أن والد إمام الحرمين قد مات
قبل أن يبلغ أبو المعالي العشرين من عمره .

يضاف إلى ذلك أن الإمام كان في وقت واحد أستاذاً وتلميذاً . فيذكر ابن
خلكان أنه بعد أن مات والد الجويني ، وبعد أن قام الإمام مكان أبيه يعلم الناس
ويلقنهم العقيدة الحققة ، كان يذهب ، بعد أن يفرغ من مهام التدريس — إلى الأستاذ
أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني بمدرسة البيهقي ، لكي يتعلم منه ويحصل علم
الأصول (١) .

(١) ابن خلكان — وفیات الأعيان ج ١ ص ٥١٥ .

كما أننا نلاحظ أن كتب الإمام نفسه، سواء من حيث الكم أو الكيف، والمناقشات والمشا كل التي يثيرها ... إلخ تدل على إمتلاكه لعقل حاد وذكاء لا نظير له . وساعد على ذلك أن أمام الحرمين كان يمتت التقليد ، حتى انه كان يخالف والده في أمور كثيرة .

فيذكر ابن عساكر أن عبد الملك الجويني « أتى على جميع مصنفاته (يقصد مصنفات أبيه) فقلبها ظهر ألبطن ، وتصرف فيها . وخرج المسائل بعضها على بعض ، ودرس سنين ... لم يمتض في شبابه بتقليد والده وأصحابه ، حتى أخذ في التحقيق ، وجد واجتهد في المذهب والخلاف وبجائس النظر ، حتى ظهرت نجابته ، ولاح على أيامه همة أبيه وفرامته ، وسلك طريق المباحثة ، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة ، حتى أربى على المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين ، (١) وهذا ما أكدته ابن السبكي أيضا ، حيث قرر أن الجويني قد « أنزل المذاهب كلها في منزلة النظر والاعتبار ، غير متعصب لواحد منها ، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضح له الحق وأنه الاسلام ، فكان على هذه الملة عن اجتهد وبصيرة ، لا عن تقليد » (٢) .

أما عن الأسرة التي نشأ فيها إمام الحرمين ، فلقد كانت أسرة صالحة ، تعرف الله حق معرفته وقرعاه « وتحافظ على حقوقه ، وتؤدى واجباته . ولقد كان والد إمام الحرمين من المشتغلين بالعلوم الدينية ، المتعمقين فيها . فيذكر ابن خلكان : أن أبا محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني الفقيه الشافعي ، والد إمام الحرمين . كان إماما في التفسير والفقه والأصول والعربية والأدب . قرأ الأدب أولا على أبيه يعقوب يوسف بجوين ، ثم قدم نيسابور واشتغل بالفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي ... ثم انتقل إلى أبي بكر السقفا المروزي واشتغل عليه

(١) ابن عساكر — تبين كذب المقتري ص ٢٧٩ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١ .

بمرو ، ولأزمه واستفاد منه وانتفع به ، وأتقن عليه المذهب والخلاف « (١) .
فهذا النص يوضح أن أسرة والد الإمام كلها كانت على دراية واسعة بالفقه
والآداب والأصول ، وهى الأمور التى برع فيها الجوينى نفسه . ويستطرد ابن
خلكان بعد ذلك ، فيوضح أن والد إمام الحرمين ، بعد أن أتقن العلوم على يد
أبى سهل محمد بن الصعلوكى ، عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧ هـ ، وقام بالتدريس
والفتوى . وكان أن كوّن مدرسة لأبأس بها ، حيث تخرج على يديه « خلق كثير
منهم إمام الحرمين ... »

لقد كان والد الإمام ورعاً تقيساً . يدل على ذلك أنه أنجب ولده من امرأة
صالحة ، وأنه اختارها بعد أن لمس فيها الصفات الطيبة التى تتلاءم وطبيعته الدينية .
يقول ابن خلكان : إن والد إمام الحرمين كان فى أول أمره يَنسج بالآجرة ،
فاجتمع له من كسب يده شئ اشترى به جارية موصوفة بالخبرة والصلاح . ولم
يزل يطعمها إلى أن حملت بإمام الحرمين (٢) .

ولقد ذكرت المصادر قصة مشهورة ، أوردها المؤرخون ، تدل على أن والد
إمام الحرمين كان من المتورعين ، فلم يكن يطعم أسرته إلا من أجر يومه . فيذكر
ابن السبكي وغيره ممن ترجموا للإمام ، أن والده كان حريصاً على أن لا يطعمه ما فيه
شبهة . فلم يمازج باطنه إلا من الحلال الخالص (٣) .

وقد ذكر صاحب وفيات الأعيان كذلك أن والد إمام الحرمين قد أوصى
أمة « أن لا تمكن أحداً من إرضاعه » ولقد حدث أن دخل عليها الدار ذات يوم ،
فوجدها متألماً والطفل يبكي . فسألها عن السبب ، فعلم أن امرأة أخرى وجدت الطفل

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٥٢

(٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٥١٥

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١

يبيكي وأمه مشغولة بقضاء بعض حاجياتها . فما كان من المرأة إلا أن شاغلت الطفل
بثديها ، فوضع منه . فلما علم الوالد بذلك ، أخذ الطفل إليه ونكس رأسه ، ومسح
على بطنه ، وأدخل إصبعه في فيه ، ولم يزل يفعل به ذلك ، حتى قام جميع ماشر به
وهو يقول : « يسهل على أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه » (١) .
ولقد كانت هذه الحوادث وأمثالها سمة مجموعة من زهاد المسلمين ، فتنشوا عن
الورع في الصغير وفي الكبير مما يأكلونه أو ما يأكله أولادهم ونسائهم .
وفيما يتعلق بالاساتذة ، الذين كان لهم الفضل الكبير في تنشئة الإمام والوصول
به إلى ما وصل إليه من مكانة مرموقة في العلم ، فقد ذكرنا أن أباه كان معلمه الأول .
ويبدو أنه أخذ على والده العلوم العربية ؛ ثم العلوم النقلية وبخاصة الحديث .
وهناك أستاذ آخر ، كان له أثره القوي على تحصيل الجويني ، ونقصد أبا
القاسم الإسكافي الأسفرايني ، حيث تلقى منه العلم في مدرسة البيهقي ، وكان الامام
معجباً بالأسفرايني أشد الإعجاب ، حيث كان يواظب على مجلسه .
كذلك فإن الجويني قد أجاد القرآن على شيخ القراء آنذاك ، ونقصد عبد الله
محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي في سنة ٤٤٩ هـ . فكان يذهب إليه ، يقرأ
عليه القراءات ، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه مع مواظبته على التدريس .
ولقد لازم الامام أبا القاسم القشيري الصوفي ، وكان لهذه الصبغة أثر كبير
على حياة الجويني الروحية ، فقد رافقه في رحلته التي غادر فيها نيسابور ، وطاف
خلالها بغداد ، حيث قابل هناك أبا محمد الجوهري ، وتلقى العلم على يديه .
يضاف إلى كل ذلك تلك الشخصيات البارزة المعاصرة للإمام ، والتي دار بينها
وبينه مناظرات هامة . فلقد سمع الحديث في صباه من والده كما أشرنا ، ومن أبي
حسان محمد بن احمد المزكي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النضري ، وأبي
عبد الله محمد بن ابراهيم بن يحيى المزكي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن
بن عليك ، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز وغيرهم . وأجاز له
أبو نعيم الحافظ .

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٥١٦ ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥١

ومن الشخصيات البارزة التي عاصرت الإمام : عبد السلام بن يوسف القزويني المعتزلي سنة ٤٨٢ هـ ، وأبو محمد المنزلي سنة ٤٨٦ هـ ، وأبو تراب المراغي الأشعري سنة ٤٩٢ هـ ، وعلى بن أحمد بن علي الواحدى سنة ٤٦٨ هـ ، وأبو بكر البيهقي سنة ٤٥٨ هـ . ومن هؤلاء الشيخ الرئيس لابن سينا بما يمثله من تراث شامل لشتى فروع المعرفة .

ولقد كانت الخزانة النظامية بنيسابور بما تحويه من كتب قيمة ، كانت كلها تحت تصرف الإمام . ولا شك أنه إستفاد منها إلى حد كبير .

ويدل على سعة اطلاع الإمام قوله « ما تكلمت في علم الكلام كلية حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده لاثني عشر ألف ورقة » (١) . وقد ذكر ابن السمعاني أبو سعد في الذيل أنه قرأ بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي بن محمد الهمزاني الحافظ ، سمعت أبا المعالي الجويني يقول « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً » (٢) .

لقد ظل لإمام الحرمين يدرس في المدرسة النظامية ثلاثين عاماً غير مزاحم ولا مدافع . وهذه الفترة الطويلة التي قضاه في التدريس تدل دلالة قاطعة على تبحر الأستاذ في العلم وإخلاصه له ، ومحبة الجميع له ، وثقتهم في علمه ، حيث هيأ نفسه لذلك ، وامتلك أسباب العلم ؛ فأقبل عليه . وتذكر لنا الكتب أن المجالس هجرت من أجله وانغمز عليه التفهاء من كل صوب ، حيث كان يجالس بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة » (٣) .

لقد كان لإهتمام الإمام بالعلم وكثرة إشتغاله به ، ومواظبته على سماع الآراء : الصائب منها وغير الصائب ، وإنفاقه ماله على العلم والعلماء ، كان لكل ذلك أثره

(١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٦٠ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٢ .

الكبير على إنتاج إمام الحرمين الجويني . فلقد ألف كتباً كثيرة في الفقه والجدل وأصول الدين وغيرها . من هذه الكتب : كتاب « نهاية المطلب في دراية المذهب » ، « الشامل في أصول الدين » ، « البرهان في أصول الفقه » و « تلخيص التقریب » و « الارشاد » و « العقيدة النظامية » و « مدارك العقول » وهذا الكتاب لم يتمه الجويني ، و « تلخيص نهاية المطلب » لم يتمه مؤلفه كذلك وكتاب « غياث الامة في الإمامة » و « مفتي الخلق في اختيار الاحق » و « غنية المسترشدين في الخلاف » وكتاب « الورقات » ، وله ديوان خطب مشهور ، وله « مختصر النهاية » ، اختصرها بنفسه ، وهو ، كما يقول صاحب طبقات الشافعية في الجزء الثالث ، كتاب عزيز الوقوع من محاسن كتبه . وقال هو نفسه فيه (يقصد الجويني) : أنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف ، وفي المعنى أكثر من الضعف » (١) .

لقد مات الجويني ، رحمه الله عن تسع وخمسين عاماً ، حيث فارقت روحه الحياة في قرية يقال لها « بشتنقان » ليلة الأربعاء وقت العشاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . ونقل إلى نيسابور في تلك الليلة ودفن بداره ، حيث نقل بعد ذلك إلى مقبرة الحسين ودفن بجانب أبيه ، فأغلقت الأسواق يوم موته ، وكسر منبره في الجامع ، وقعد الناس لعزائه .

أما عن آراء الجويني ، فنحن نعلم أنه أشعرى المذهب . بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعرى بدأ منذ عهد الجويني يرتكز على أرض راسخة وفكر أعمق ومنطق أسلم . وهذا لا يعني أن المذهب الأشعرى كان قبل الامام مهلبلا ، بل نريد القول : إن الجويني أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان متفذاً لبعض الآراء الخادعة والموهمة ، بمعنى أن الدارس لعلم الكلام ، أو إن شئت الفلسفة الدينية الاسلامية ،

يلاحظ أن الجويني في تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه . فتنفكير الجويني متسم بنزعة فلسفية عميقة . فعلى حين أن شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري ، على سبيل المثال ، قد افترض الخلاف بين الآلهة ، وهو بصدد إثبات وحدانية الله — نجد أن الجويني قد افترض الحاليتين معاً ، أعنى في حالة وجود آلهة متعددين في الرأي أم مختلفين فيه — نقول : انتهى إلى بيان ما يحتويه هذا الرأي من تناقض شنيع لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى مبدأ أول وعلة أول للعالم ، هي التي يمكن أن تفسر لنا وجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع .

يقول الجويني : لو كان هناك إلهان لاختلفا ، فقد يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الآخر سكونه . ولا يمكن أن ننسر ذلك ، أو على حد تعبيره « فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة » ، لأنه لو نفذت إرادة كل منهما لسكان الجسم ساكناً متحركاً ، وهذا تناقض شنيع . وكذلك لا يمكن القول بأنه من المستحيل أن لا تنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز . كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منهما دون الثاني ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزاً . ومن هنا نتأدى إلى القول بوجود إله واحد .

ولا يمكن إفتراض إنتفاء الاختلاف بينهما ، لأن الخلاف جائز ، وما هو جائز لا بد أن يحدث يوماً ما وإلا لما صح كونه جائزاً . نريد أن نقول ، في ضوء ما سبق ، : إن الجويني قد تابع المذهب الأشعري بوعى تام ، مجدداً لأمقلا ، حيث أحكم طريقة الجدل الهادف ، معتمداً على استخدام العقل في فهم النصوص القرآنية . فأخذ يستنبط من هذه النصوص — بعد تحليلها وفهمها — المقدمات ، مرتباً الواحدة تلو الأخرى .

ونظراً لأن أصول العقيدة الإسلامية واضحة وجلية ، من حيث التوحيد والتزني ، وعلاقة العبد بالرب ، وما يترتب على ذلك ، فإن الجويني لم يضع — أو إن شئت لم يجد مبرراً لأن يضع — أصولاً ، بل وضع طريقة للفهم ، وإقامة الأدلة المستندة إلى العقل والمنطق .

والجويني ، كغيره من الأشاعرة ، لم يخالف المعتزلة في الأصول ، ولكنه خالفهم في فهمهم لهذه الأصول نفسها ، أقصد محتواها . وهذا واضح في تناسيا هذا الكتاب .

لقد مضى الجويني في بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة . ففي صدد استدلاله على وجود الله ، بين أن بطلان الدليل لا يؤدي إلى بطلان المدلول ، مثلاً ذهب إلى ذلك من قبل الباقلاني .

ولقد اعتمد في بيانه وجود الله — إلى حد كبير — على الأدلة الحسية ، حيث استدلل من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع . فوجود العالم يدل على القدرة على الخلق ، ولهذا فالله قادر . وهذا العالم على صورة محكمة متقنة ، وهذا يعني أن الله عالم ، وهذا العالم وجد في وقت دون غيره ، وهذا يبين أن الخالق مريد . . وكل هذه الصفات : من خلق وقدر وإرادة ، تدل على أن موجد العالم حي .

والجويني باتباعه الأدلة الحسية سبيلاً لمعرفة الله ، إنما يتابع في ذلك القرآن الكريم ، الذي يبحث على النظر في الوجود وتأمل أحواله والتفكير فيه . قل أنظروا ماذا في السموات والأرض ، والجويني في كل ذلك يضع قصة سيدنا إبراهيم ومناظرته قومه ، ومسايرته لهم في بعض أفكارهم الخاطئة ، وأصلاً منها إلى الحق ، حيث طرح جانباً النجم والقمر والشمس ، لأنها كلها آفلة وهو لا يجب الآفلين ، موجهاً وجهه للذي فطر السموات والأرض .

وإذا كانت المعتزلة في بحثها لمشكلة الصفات الإلهية قد قررت أن الذات قديمة وأن الصفات حادثة وأنها عين الذات ، فإن الجويني ، من حيث أنه أشعري المذهب ، ذهب إلى غير ذلك ، حيث قال : إن الذات قديمة وأن الصفات أيضاً قديمة ، وأن الصفات ليست عين الذات ، وليست غير الذات كذلك . وهذا لا يمس قضية التوحيد في شيء . فالذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصور ذات

بدون صفات . وهذا لا يعني أن الصفات مقومة للذات . فالذات بنفسها قائمة ،
والصفات بالذات تقوم .

أما لإثبات تعدد الصفات عند الجويني ، فن رأيه أن الله متعسف بالعلم
والقدرة والحياة وغيرها . ولا بد أن يكون كل مفهوم من هذه المفاهيم
مختلفا عن الآخر ، وإلا وجب أن يعلم الله بالإرادة ويريد بالقدرة وهكذا .
ولا يمكن أن يرجع هذا الاختلاف إلى الالفاظ نفسها ، لأن الاختلاف اللغوي
لا قيمة له البتة .

أما أن الصفات مخالفة للذات ، فواضح من حيث أن تعقلنا لإحداهما جائز
دون تعقلنا للآخرى . فقد نعقل الذات دون صفة كالعلم مثلا ، وقد نعقل صفة
كالقدرة دون الذات .

على أن الجويني ، ومن قبله الباقلاني ، قد ذهب إلى إعتبار الصفات أحوالا
(أو وجوها) للذات الإلهية ، وعن طريق هذه الصفات (الأحوال)
تدرك الذات .

ولما كان الأشعري قد ذهب إلى قبول الصفات التي تذكر الوجه والعين والتجنب
لله وهكذا بلا كيف ، فإن الجويني قد أول هذه الآيات وصرفها عن ظاهر معناها .
وهذا واضح ، بشكل قاطع ، في الفصل الذي عقده الجويني في كتابه « التوحيد »
عن الكرامية ورده عليهم .

وإذا كان الأشعري قد ذهب — وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل
الرب — إلى القول بنظرية الكسب مجرداً القدرة الإنسانية من كل فعل لها ،
ذاهباً إلى أن الله هو الفاعل المطلق ، وأن فعل أى عبد خلقه الله إبداعاً وكسباً
للعبد ، فإن الجويني قد اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما . حيث قرر
أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي ، لكنها ليست مستقلة لإبتداء ، أعني في وجودها .

فهي معلولة ومتأثرة بغيرها ، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إلى مسبب الأسباب « الله » . وهذا يعني أن الجويني قد وفق — أو إن شئت حاول أن يوفق — بين قدرتي العبد والرب ، مبيناً أنه لا تعارض بين شمول القدرة الإلهية لكل مقدور ، وبين تأثير القدرة الحادثة .

ويعرض الشهرستاني هذه النقطة ، فيقول على لسان حال إمام الحرمين : « أما نفي هذه القدرة والاستطاعة (يقصد قدرة العبد) فهي ياباه العقل والحس . وأما لإثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كني القدرة أصلاً . وأما لإثبات تأثير في حالة لا يفعل ، فهو كني « التأثير » خصوصاً والأحوال على أصلهم (يقصد المعزلة) لا توصف بالوجود والعدم ... فلا بد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من عدم . والإنسان كما يحس من نفسه الإفتدار ، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ... حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق . فإن كل سبب — مهما استغنى من وجه — محتاج من وجه ، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر ،^(١) .

ونحن لا نستطيع أن نناقش في هذه المقدمة آراء الجويني أو حتى نعرضها بإيجاز نظراً لاتساع هذه الآراء وتشعبها من جهة ، ولضيق المقام من جهة أخرى . وعلى أية حال فسوف تتضح هذه الآراء إلى حد كبير لمن يقرأ كتابه هذا (الشامل) ، إذ يعد — بحق — دائرة معارف كبرى ، طرق فيها الجويني شق فروع العلم والمعرفة .

وهذا الكتاب الذي بين أيدينا يضم ثلاثة كتب رئيسية وهامة وتمثل ما الجزء

(١) الشهرستاني — المال والنحل ج ١ ص ٩٠ تخريج محمد بن فتح الله بدران —

الطبعة الثانية .

الأول من كتاب الشامل في أصول الدين . وهذه الكتب الثلاثة على التوالي هي :
كتاب النظر وكتاب التوحيد ثم كتاب العلم .

وفي الكتاب الأول يبدأ الجويني سؤالاً ، كقدهة للنظر بوجه عام ، هو : هل
يصح لإجتاع فكريين في حالة واحدة أم لا ؟ ثم ينتهي إلى أن ذلك غير جائز . ثم
يبدأ في بيان النظر الصحيح والنظر الفاسد مميّزاً في هذا الصدد جلي النظر من دقيقه .
وبعد أن يعرض لذلك بأصالة لا مثيل لها يطرق باباً من أهم الأبواب في تاريخ
الفكر الفلسفي أعنى حدث العالم . ويبدأ هذا الفصل بوضعه تعريفات هامة للشئ
والعالم والحدوث والجوهر وغير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره . وبطريقة شيقة
يدخل في مناقشة رائعة مع بعض المعتزلة القائلين بالأحوال ، مبيناً أن الأحوال
تقترب — إلى حد ما ، من الصفات لأنها وجوه ينظر منها إلى الذات ، ويتطرق
بعد ذلك إلى « العلم » مبيناً الضروري منه والمكتسب ، ذاكرآ أن النظر يقتضي
العلم ، جاعلاً من ذلك كله مدخلاً لمعرفة الله مبيناً أن هذه المعرفة ليست واجبة
بالنظر ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . لأن العقل قد يضل ، وهو بصدد البحث عن
ذلك ثم يعرض مباشرة رأيه في أول واجب على المكلف . وفي أثناء ذلك يعرض
بدقة وأمانة علمية رأى المعتزلة كاملاً كما قرروه هم بأنفسهم . ثم بعد أن يفرغ
من ذلك يرد عليهم رداً منطقياً سليماً ومقبولاً ، وهو في كل ذلك يطرق
موضوعات فلسفية هامة مثل : هل المعدوم شيء أم لا ؟ وهل المعدوم معلوم ؟
وما هي أقسام الموجودات ؟ وما حقيقة الجوهر ؟ وهل هو أعراض مجتمعة أم لا ؟
منتهياً من ذلك إلى الجوهر الفرد مبيناً أنه لا شكل له وأنه لا يمكن أن يتداخل
مع غيره ... الخ وغير ذلك من آراء هامة . ويختتم الجويني هذا الكتاب الأول من
الشامل بالرد على شبه أهل الزيغ على حد تعبيره .

أما كتابه المسمى « كتاب التوحيد » فبدأه بالكلام عن الواحد وحقيقته مبيناً
أن « الواحد » أكثر من معنى ثم تسأل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟ وبعد

أن أوضح في كتابه السابق (النظر) بعض صفات الواحد ، تساءل هل تعدد صفات البارئ سبحانه أم لا ؟ ثم بين فكره مباشرة ، وهو بصدد البحث في فكرة الواحد ، معنى التوحيد ، حيث أوضح التوحيد الحق ومميزه عما سواه ، ذاهبا من ذلك إلى الاستدلال على الوحدة على هذه الفصول بالرد على مطاعن الخصم .

وكان لابد للجويني ، وهو بصدد الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم . وهنا تدخل مع الجويني ونقرأ معه فلسفة ناضجة وواعية ، وكأنه عاش وعاصر الفلاسفة المحدثين ، حيث ذكر ببراعة حد الجسم ومعناه وعدد الأجزاء المكونة له معتبرا ذلك كله مدخلا لرأيه في أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون جسما ولا يمكن أن يحل في الأجسام وهذا يعني أن الجويني قد عرض آراء الكرامية بهلاء ثم رد عليهم .

ولقد تطرق الجويني من الكلام عن الجسم ومعناه وفكرة التجسيم ، إلى الكلام عن الاكوان التي تلحق هذه الأجسام ، فتكلم عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماس والتداخل ، واضعا كل شيء بأسلوب فلسفي دقيق .

ولقد خصص الامام في هذا الفصل جزءا كبيرا للرد على النظام القائل بالكمون وبتألف الجسم من أجزاء لا تنتهي ، نافيا قوله بالطفرة ، وغير ذلك من آراء عرفت عن النظام وتناقضها الكتب ، والجويني في كل ذلك يشير أسئلة هامة ، مثل : هل الحركة عن مكان عين السكون في آخر أم لا ؟ وهل يجوز اجتماع جوهريين في حين واحد ؟ وهل يجوز اجتماع الضدين في حين ؟ ثم تعرض بعد ذلك لاضطرابات الجبائي وإبنيه في أحكام التأليف واضعا في هذا الصدد محاوره فلسفية شيقة بين الأب والابن .

ثم بدأ الجويني بعد ذلك مباشرة بابا في الاعتمادات وحقائقها ومعناها ، حيث سرد آراء المعتزلة وبين اختلافهم في ذلك . ثم خصص فصلا كاملا عن الخلاء والملاء .

ولقد عاد الجويني مرة أخرى إلى ما بدأه في أول هذا الكتاب (التوحيد) أقصد كلامه عن الله فنجد هنا قد تعرض لثني الجهة عنه سبحانه ذاكرا مناقضات المعتزلة في ذلك ، وركز في هذا الصدد على أصحاب ابن كرام القائلين بمواز قيام الحوادث بذات الله ، نافيا قولهم . لأنه خالق بالخالقية في الأزل، ورازق بالرازقية في الأزل .

وإذا كانت الكرامية قد استندت في دعواها على تفسير خاطئ . لبعض آيات القرآن الكريم ، فإن الجويني قد أوضح خطأهم هذا واضحا نصب أعيننا التفسير الصحيح لمثل هذه الآيات .

وبعد أن انتهى من الرد على الكرامية ، بدأ يعرض آراء النصارى في فهمهم الألوهية . فذكر آراء النسطورية واليعقوبية والمكانية وغيرهم من فرق المسيحية . وقد قرر ، بصدق ، آراءهم في الاقائيم وتسميتهم الله جوهرًا ، ورأيهم في الاتحاد وتدرع اللاهوت بالناسوت . ثم تعرض للكلام عن صلب السيد المسيح . وهو في كل ذلك يتشبه بكتابهم نفسه (الانجيل) ، مبينا أنهم قد فهموا بعض كلماته خطأ : وعقب على ذلك كله بيساب يتضمن صفات الله كما يراها هو وكما رأت الأشاعرة معه .

ثم يأتي الكتاب الثالث والآخر « كتاب العلل » وفيه تكلم عن العلة ومعناها وحقيقتها ، وحقيقة المعلول ، وأحكام العلل وشراطينها ، واختلاف الآراء في ذلك . وفي حديث الامام عن العلة أثار أسئلة هامة ، وجد الحلول لبعضها ، من هذه الأسئلة : هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفي بانتهائها أم لا ؟ وهل يصح إطراد العلة مع معلولها ؟ وهل توجب العلة معلولها بشرط أم لا توجه ؟ وهل توجب العلة أكثر من حكم ؟ وهل يصح معلول بين علمتين ؟

ثم ميز الجويني بعد ذلك الأشياء التي يجوز أن تعلل من الأشياء التي لا يمكن تعليلها واضحا فصولا مستقلة لكل مشكلة من هذه المشاكل .

ثم نجد الجويني يقرر أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة . ورأيه في ذلك أن حدوث الفعل لو كان معلولا ، لافتقر إلى علّة . وينتهي المؤلف بعد تفصيل هذا القول إلى أن الفعل الحاصل (فعلا) ليس بحاجة إلى علّة .

وفي الكلام عن العلّة والسبب وغيرهما ، يذهب الجويني إلى الكلام عن الشرط والمصحح وما يتعلق بهما ، مبينا أن الشرط — وإن كان لا يوجب ثبوت مشروطه — إلا أنه يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذي انتصب شرطا .

ثم يتساءل الجويني في الفصل اللاحق مباشرة عن : هل العرض شرط في وجود الجوهر أم لا ؟ والصعوبة في هذا التساؤل ، كما يشير المؤلف ، هي أنه : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون محل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض . وهذا يعني أن يكون العرض شرطا في وجود الجوهر ، من حيث أن كل واحد منهما مفتقر إلى الثاني .

ورأى الأشاعرة في هذه الصعوبة هو أنه : ما من عرض إلا وهو مفتقر إلى جوهر ، لكنه لا يفتقر إلى نوع معين من الجواهر ، أي أنه مفتقر إلى جنس الجواهر .

ويختتم الجويني هذا الكتاب بفصل تساءل فيه عن صحة جواز (أو عدم جواز) تعليل قبول الجوهر للأعراض موضحا اختلاف الأشاعرة في هذا الصدد .

التساؤل : المخطوط

إن هذا الكتاب الذي تقدمه الآن للقارئ العربي والمشتشرق على حد سواء هو الكتاب الأول من مخطوط « الشامل » لآمام الحرمين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ . وقد عثرنا على نسخة منه مصورة في دار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٩٠ علم الكلام ، وتقع في ثلاثة أجزاء . وقد قننا بمراجعتها على النسخة التي وجدناها المنشورة هلبوت كلوبفر ، ونشر الجزء الأول منها في طبعة غير دقيقة ، ولسكنها خطوة في نشر الكتاب . وقد نبه القارئ

العربي إلى وجود مثل هذا المخطوط القيم ، بل المخطوط الذي يعتبر إحدى الموسوعات الشعرية . ومؤلف هذا المخطوط هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعري والمحافظة على بقائه .

وقد قال هـلوت كلوبفر أثناء تحقيقه للكتاب :

« وما يبعث على الأسف أنني لم أجد حتى الآن من الشامل الذي يتألف من عدة أجزاء إلا الجزء الأول فقط ، وحتى هذا تنقصه البداية المكونة من حوالي ٥٠٠ صفحة تعتبر إجمالاً في حالة جيدة . وأصبح الخط — الذي تدل طريقة كتابه على أنه مضي عليه ما ينيف على الثمانمائة عام — غير ممكن القراءة في مواضع قليلة متفرقة فقط . »

والمخطوط الذي وجده كلوبفر ، والذي قال إنه اكتشفه بعد ما ظل مجهولاً مدة قرون طويلة ، يقع في مجلدين — كما سبق القول — ويحتوي على الجزء الأول من كتاب الشامل . وهو موجود بمكتبة كوبرولو باستنبول تحت رقم ٨٢٦ .

أما مخطوط دار الكتب . فيقع في ثلاثة أجزاء ، مكتوبة بخط قديم غير منقوط ، وقد قام بكتابته الأنصارى الخزرجي ، وهو ربيع بن محمود بن موسى ابن محمود بن محمد بن علي الأنصارى الخزرجي . وقد حاولنا أن نعثر على ترجمة له ، ولكننا لم نستطع .

وقد تم نسخ هذا الجزء سنة ٦١٠ هـ . واستنسخ في محل الفوتوغراف شهبال ، قبالة الباب العالي ، باب غالي قاوشو منده . شهبال فوطوغرافخانه منده استنساخ ايد لمشهور .

وقد وجد رقم (١) على الورقة الأولى برغم النقص الذي سبقه ، وانتهى الجزء الأول من ١٧٧ ، والثاني ٣٥٣ ، والثالث ٥٢٧ ، ولكل صفحة من هذه الصفحات صورة زيكوغرافية ملحقه بالكتاب .

وجاء في نهاية الجزء الثالث :

(كل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر وستمائة ، يتلوه الجزء الثاني ، وأوله الكلام في بقية الأحوال) .

وتوجد نسخة ثالثة في جامعة الدول العربية ، ولما كانت مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية ، وجدنا عدم مراجعتها على النسختين الآخرين .

ويحتوى الجزء الأول من الشامل على ثلاثة كتب : الأول منها لم نجد له عنوانا ، ومن المرجح أن يكون عنوانه «كتاب النظر» ، والثاني «كتاب التوحيد» ، والثالث «كتاب العال» .

وقد قننا بتحقيق هذا المخطوط ، واخراج له للقارى على أحسن وجه ممكن ، والتعليق عليه ، ووضع النص الصحيح بعد المراجعة على النسختين في صلب النص . ثم أشرنا إلى الاختلافات الموجودة بين النسختين في الهامش ، رامزين إلى نسخة دار الكتب بالحرف «أ» ، ونسخة كوبرولو بالحرف «ب» .

ويؤسفنا أننا لم نستطع مراجعة الثالث الأخير من الجزء الثاني والجزء الثالث على نسخة كوبرولو ، وقد قننا بعدة محاولات لتصوير المخطوط من استنبول ، ولم نصل إلى نتيجة حتى الآن ، ونرجو الله أن تتمكن من ذلك في الطبعة القادمة .

ونحب أن نشير إلى أنه لما كانت لغة المخطوط قديمة وغير منقوطة ، وقد استعمل الناسخ حرف الألف بدلا من الياء ، والواو في مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلا من الياء المهموزة ، فقد قننا بتصحيح هذه الأحرف غير مشيرين إلى ذلك في الهامش ، مكتفين بالإشارة هنا . ومن أمثلة ذلك :

أبا : أبى

ثلاث : ثلاث

فأنا : فاني

لما ولاى : لهؤلاء

جزو : جزء

بدء : بدء

البداية : البدائه

بقى : بقاء

قصارا : قصارى

القراءة : القراءة أو القراء

الدعوا : الدعوى

نرا : نرى

شيئا : شيئا

يتوقا : يتوق

يتناها : يتناهى

الرحا : الرحي

وأحيانا نجد كل ما ، و وإن ما ، مكتوبة بلا انفصال بين الأحرف ،
هكذا : كلما ، إنما ، وقد صححناها غير مشيرين إلى ذلك لعدم إضرارها بالمعنى.

ومن الأشياء التي يجب ملاحظتها أن المؤلف كثيرا ما يذكر تقسيما للكلام إلى
أكثر من وجه ، ثم يكتب الوجه الأول غير ذاكر للوجه الثاني والوجه الثالث .
وهو في الحقيقة يود أن يقول إن للكلام أوجها عدة : أهمها : كذا وكذا وكذا .
وهذا لا يتطلب ذكر الأوجه الباقية . فإذا ما وجد القارئ تقسيما ذاكر
فيه : أوها ، أو أحدها ، أو منها . دون أن يجد لذلك بقية ، فهذا يعنى أنه قصد
بذلك أهمها :

فإن ناسخ المخطوط أيضا بكتابة « لا يخلوا » سواء كانت مصروفة مع ضمير
الغائب المفرد أو الجمع بزيادة ألف في النهاية ، وهذا غير معروف هذه الأيام ،
ولأنما كان قد اصطلح عليه في الخط العثماني عند كتابة القرآن الكريم . ورأينا من

الأفضل تصحيحها وكتابتها بدون ألف النهاية .

وبالنسبة للمعقوفين [] الموجودتين داخل النص ، فهى إضافات من عندنا ، وجدنا أنها ضرورية لاستقامة النص ، كما أن الأقواس الصغيرة « » لم تكن موجودة في المخطوط ، وإنما وضعناها لتحديد مكان الآيات القرآنية .

وهناك بعض الأخطاء الطفيفة في الآيات ، خطأ في حرف أو اثنين ، لم نجد ضرورة للإشارة إليه ، ولكن صححناه . أما الأخطاء الجسيمة فقد أشرنا إليها في الهامش ، وكتبنا الآية الصحيحة في صلب النص .

هذا هو المرشد الذى سيقود القارئ إلى التعديلات التى فنها لى محمد النص مستقيماً .

أشرنا في بداية المقدمة ، أن المخطوط احتوى على ثلاثة كتب هى : كتاب النظر ، كتاب التوحيد وكتاب العلل ، ولما لم نعر على باقى « الشامل » لافى القاهرة ولا فى تركيا ولا فى أى بلد آخر ، فقد فائنا أن نعرف بقية الكتب التى احتوى عليها « الشامل » وأن نعرف عدد الأجزاء الباقية منه أو بمعنى أصح المفقودة . وأثناء الاطلاع على كتاب الدكتور فوفية حسين « إمام الحرمين » ، وهو من سلسلة أعلام العرب ، علمنا أن هناك مختصراً « للشامل » وآخر لاختصار المختصر . الأول موجود بمعد المخطوطات العربية المصورة واسمه « الكامل فى اختصار الشامل » ، ونرجو الله أن يتمكن من تحقيقه قريباً ليكون أحد أعمدة السلسلة ، والثانى « مختصر السكامل » ، بحامعة الأزهر .

وبالاطلاع على « الكامل فى اختصار الشامل » الذى يقع فى ٧٧٢ ورقة ، عرفنا أن « الشامل » كان موجوداً كاملاً حتى القرن الثامن الهجرى ، وأنه يحتوى على الكتب الآتية :

« كتابات النظر ، كتاب التوحيد ، كتاب العلل ، كتاب الصفات ، كتاب الإرادة ، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب أبطسال القول بالتولد ، كتاب الرد على الأطباءيين ، كتاب التعديل والتجوير » .

ونصل من هذا إلى أن المفقود من مخطوط «الشامل» حوالي ثلاثة أجزاء .
وقد جاء في الكامل في اختصار الشامل ، لابن الأمير ورقة ٢ - ١ ، ب :

(... وكنت قد وقفت على الكتاب المسمى بالشامل في أصول الدين من مصنفات الإمام العالم ، جامع أشتات الفضائل ، والمبرز على الأواخر والأوائل أبي عبد الله محمد بن عبد الملك الجويني ، المشهور بإمام الحرمين ، عفا الله عنه ، فوجدته كثير الفوائد ، مفرداً في فنه ، قد جمع معظم القواعد ، وحرر فيه المباحث ودقق النظر ، وذكر الحق المحض ... فاختصرت الكتاب في هذه العجالة ، وذكرته فيه أدلة وقواعده وشواهد ... وسميته «الكامل اختصار الشامل» ، وجعلته تذكرة لنفسى ، وذخيرة ليوم رمسى ...) .

هذا ما افتتح به ابن الأمير الكتاب بعد البسملة . أما ما جاء في ص ٢٧٢ . وهي آخر صفحات المخطوط :

(... وقال الخالدي منهم : يسمى بذلك في الدنيا دون الآخرة ، وهذا بناء منه على مذهبه أن عصاة المؤمنين يعذبون في الدنيا بالهجوم والغموم والآلام ولا عقاب عليهم في الآخرة ، والكفار يثابون في الدنيا بما يفعلونه من الخير دون الآخرة . وزعم أن التسمية بالفسق من العقاب ، ومذهب أهل الحق أن القاضي المؤمن فاسق فاجر ، ولا تبعث تسميته بذلك في الآخرة إن قدر عليه العقاب والفسق ، لا يثاب في الإيمان ، وإيماننا فيه الكفر . والله تعالى أعلم .

هذا آخر ما وجد من كلام الإمام العالم أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، إمام الحرمين في كتابه المعروف بالشامل ، وقد اختصرته بقدر ما فهمته) .

هذا آخر كلام ابن الأمير ، وقد أشاد في مقدمة كتابه بما «لشامل» من فائدة جمة وفضل كبير عليه ، ولن نشير نحن الآن إلى فائدته وأهميته ، تاركين ذلك لرأى القارىء بعد الاطلاع عليه .

ونرجو الله أن يوفقنا في إحياء هذا التراث العظيم ، الذي بدأنا به سلسلة مكتبة التوحيد .

والله ولي التوفيق ؟

د. علي الشمار

فصل عون - سهر مختار

ولا يرونها واما المنطق المعاني دور العبارات فان كل علم شرط
 علم العالم في صحة النظر والامع شرطه اذ العلم يضاد النظر فليس
 يجوز النظر بغير شرط فاضاده فحاشه شرط في وجوده بطور عدم صدق
 العلم اسفا محض فالاسف الاول شرطا والاضافة لعدة العلم للخطر
 كضاده الجهل له فلا معنى لخصم العلم بالذكر فالعلم انما هو العلم
 او البرهان والاضافة ان يكون شرطها فاسفا للشيء بشرط سواد العلم
 واما المنطق ان يكون الذي عليه موجه واما المنطق فلا يمنع ذلك فيه
 اذ ليس هو شرط المنطق فشرطه طامما خصمه العلم بالذكر والمنطق
 بالاولى على ادي ما هو من الخوض في الكلام العلوم لسان ما يتبادر
 في كمال العلم بعد ان يجوز سؤله مع النظر اذا ذهب الخوض عن العلم
 فليس معنى الله عنه موطن الاشتغال فربما يبينه على ما عاده ولو اجاز
 الله تعالى في النظر الصحيح هو الفكر المبني على وجه الدليل على
 صحة توصيل اليه كمن سدد الفهم فان قال فانك غمته فما فائدة
 العلم بالظهور فيه يضاد النظر وعن راي اهل البيت وجوده العلم
 العلم بالاولى لم يرد في صوابه من الظهور وهو هو شرطه
 في الدليل الظاهر حصوله بالظهور فيه لو كان ويدا حلقا لاحتواء
 في صحة المنطق السؤال منه ليعلم ان انه انما هو العلم الاول
 العلم بالاولى من العلم بالاولى فانه لا يقدم على النظر
 الا ان العلم بالاولى من العلم بالاولى فانه لا يقدم على النظر
 في صحة المنطق في العلم بالاولى فانه لا يقدم على النظر

[illegible]

الصفحة الاولى من الجزء الثانى من مخطوط دار السكتب المصرية

الصفحة الأخيرة من الجزء الثالث من مخطوط دار السكتب المصرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(ولا بد منهما ، وإنما المبتغى المعانى دون العبارات) (١). فإن قيل : فلم شرط عدم العلم في صحة النظر ؟ ولا معنى لشرطه ، إذ العلم يضاد النظر ، فبني ثبوت النظر ينبغي (٢) عن انتفاء اضداده . فكأنه شرط في ثبوت النظر عدم ضده ، والعدم لانتفاء محض ، والانتفاء لا يكون شرطاً . وأيضاً فمضادة العلم النظر كضادة الجهل له . فلا معنى لتخصيص العلم بالذكر .

فالجواب عن ذلك : أن عدم والانتفاء يجوز أن يكونا (٣) شرطاً . فانتفاء السواد شرط ثبوت البياض ، وإنما الممتنع أن يكون النفي علة موجبة . وأما الشرط فلا يمتنع (٤) ذلك فيه ، إذ ليس يوجب الشرط مشروطه . وأما تخصيصه (٥) العلم بالذكر فللتنبيه بالأعلى على الأدنى ، إذ الغرض من الخوض في الكلام التعرض لبيان ما يكاد يشكل ، والعلم بعمد أن يجوز ثبوته مع النظر إذا ذهل المجوز عن الحقائق . فقصد رضى الله عنه موطن الإشكال (٦) ، ثم به بيانه على ما عده .

ولو اجترأ المجترى . فقال : النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطالب وجه الدليل على وجه يوصل إليه ، كان سيديداً .

فصل

[هل يمتنع اجتماع فكرين في حالة واحدة]

فإن قال قائل : زعمتم فيما قدمتم أن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر ، ونحن نرى

(١) ب : — ما بين القوسين	(٢) ب : ينبغي	(٣) ب : يكون
(٤) ب : تمنع	(٥) ب : تخصيص	(٦) ب : اشكاه

العقل يستدل فيؤديه الدليل إلى العلم بالمطلوب ، ثم يخرب في ضرب آخر من النظر . فقد تحقق ثبوت نظره في الدليل الثاني مع حصول علمه^(١) بالمنظور فيه أولاً . وقد اختلف المحققون في وجه التقصى عن السؤال . فذهب بعضهم إلى أنه إنما يصح النظر في الدليل الثاني لذهوله عن العلم بموجب الدليل الأول ، فإنه لا يقدم على النظر الثاني إلا في حال ذهوله عن العلم . وهذا الجواب يستقيم على موجب من يمنع اجتماع فكرين في الحالة الواحدة سواء كانا متماثلين أو مختلفين . وميسأتى/ ٢ تفصيل ذلك في أحكام التضاد^(٢) . وأما من جاوز من المحققين اجتماع فكرين مختلفين فلا يستبعد ثبوت العلم الأول مع الإقدام على النظر الثاني . فوجه الانفصال على هذه الطريقة وهى^(٣) المرضية من وجهين :

أحدهما: أن نقول : إنما يطلب بنظره الثاني أن يعلم كون المنظور فيه دليلاً . فإذا كان هذا مطلبه ومقصده بنظره وهو غير عالم به ، فقد أطرده ما مهدناه من أن العلم بالشيء لا يجامع النظر فيه . وإنما الغرض بالرتبة الثانية طلب كون المنظور فيه دليلاً .

فإن قال قائل : هذا غير سديد ، فإن العارف بالشيء قد يسبب دلالة أخرى وليس يخطر له طلب كونها دلالة ، فلو كان المقصود بالنظر الثاني إثبات المنظور فيه دليلاً لاختص ذلك بمن^(٤) يقصده ، ولما تحقق فيمن لم يخطر له ببال . فإن استقام جوابكم فيمن قصد ما قلتم ، فما جوابكم في الذى لم يقصد بنظره الثاني إثبات دليل ؟

وهذا الذى ذكره السائل تدليس ، إذ العالم بالشيء إذا أقدم على النظر الثاني فلا بد أن يكون طالباً بنظره ، إذ كل نظر طلب ، وكل ناظر طالب ، ويستحيل أن يكون طالباً بنظره الثاني العلم بما هو عالم به . فإننا نعلم ضرورة بطلان ذلك .

(١) ب : عليه (٢) ب : الضاد (٣) ب : — و (٤) ب : لمن

فإذا بطل أن يكون طالباً للعلم الأول ، فلا بد من تقدير وجه طلب في نظره الثاني ، فلا وجه فيه إلا ما قلناه .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : الأدلة مختلفة الوجوه وإن كانت (١) بأجمعها تفضي إلى العلم . فغرض الناظر بنظره الثاني أن يدرك وجهاً آخر من الدليل لم يدركه (٢) أولاً ، وهذا واضح لاختفاء به . فاستبان بما قلبناه أنه ناظر فيما هو غير عالم به .

فصل

[في النظر الفاسد]

لعل أن النظر (٣) إذا انخرم شرط من شرائطه فلا يتضمن (٤) علماً ولا يفضي إليه . ثم قال المحققون : ولا يفضي النظر الفاسد إلى ضد من أضداد العلم كما / ٣ لا يفضي إلى العلم . وذهب بعض من لم يحصل له حقائق النظر من الفقهاء إلى أن النظر في الشهات مع الذهول عن وجه الدليل يتضمن العلم ، وهذا باطل . والدليل على بطلانه أوجه :

أحدها : أن الشبهة ليس لها وجه على الاختصاص يتضمن الارتباط بالجهل ، وليس كذلك الدليل . والذي يحقق ذلك أن المتمسك بالشبهة يقرر له المحقق أن الذي ظنه (٥) وجهاً مؤدياً إلى إعتقاده فهو فيه غلط . وسبيل محاجته أن نوضح (٦) له أنه ظن وجهاً ، وليس الأمر على ما ظن . (وهذا يستبين لكل ناظر محقق) (٧) . فاتضح أن الشبهة لا وجه لها يقتضي من أجله جهلاً . والذي يحقق ذلك أيضاً ، أنه لو كان للشبهة وجه يقتضي الجهل لارتبط (٨) به حتى لا يتمسك بثبوته دون الجهل . ونحن نعلم أن الناظر في الشبهة يجهل تارة ويشك أخرى ، وتحصل

ل (١) ب : كانت (٢) ب : يدرك (٣) ب : الناظر (٤) أ : ينفضي
(٥) ب : ظن (٦) ب : يوضح (٧) ب : - ما بين القوسين (٨) ب : لا ارتباط

له غلبة الظنون في بعض الأحوال ، وهذه معان مختلفة .

ولما كان الدليل (١) وجهاً (٢) يقتضى العلم لم يتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول . والذي يحقق ما قلناه أيضاً أن نقول : الشبهة لا تخار من حالين : إما أن يكون لها وجه ثابت في معلوم الله تعالى يقتضى الجهل ، وإما أن لا يكون لها وجه ثابت متحقق في علم الله ، ولكن الناظر يظنه ظناً .

فلو كان لها وجه في معلوم الله كان العالمون أولى بالعثور عليه . ونحن نعلم أن العالمين المعصومين عن الزلل كالأنبياء ، إذا أحاطوا بوجه الشبهة لم يقتض لهم جهلاً . فاستبان أنه لا وجه للشبهة في معلوم الله يقتضى الجهل . ولكن الناظر ظن فيه وجهاً ، فرجع الأمر إلى ظنه دون الشبهة في نفسها .

وإذا (٣) أحطت بما قلناه علماً ، فاعلم أن ما يتضمن وجوب العمل ولا (٤) يقتضى العلم كأخبار الآحاد ، والمقاييس ، والعبر المستنبطة / في منازل الاجتهاد في الأحداث (٥) الشرعية ، فقد تعقبها غلبات الظنون وهي غير مقتضية لثبوت الظن عند كافة المحققين ، كما أنها غير مقتضية علماً .

وذهب جمهور العلماء إلى أنها تقتضى غلبات الظنون ، كما يقتضى الدليل العقلي العلم بالمدلول ، وهذا ساقط من القول . فإن القياس المستنبط لا يخار : إما أن يكون صحيحاً في معلوم الله ، وإما أن يكون فاسداً . فإن كان صحيحاً فليقتضى علماً ، وإن كان فاسداً كان لغواً لا إقتضاء له . ولا معنى لإقتضاء القياس غلبة (٦) ظن ، ولكن إنما ترجع غلبة (٧) الظن إلى الناظر فيظن القياس صحيحاً . فأما أن يقتضى له القياس ظناً ، فلا . ولكن تحصل غلبات الظنون على مجارى العادات .

-
(١) ب : للدليل	(٢) ب : وجه	(٣) ب : فإذا
(٤) ب : فلا	(٥) ب : الأحكام	(٦) ب : غلبت
		(٧) ب : غلبت

فإن قال قائل : أليس من أصل شيخكم أبي الحسن (*) تصويب المجتهدين ، والقطع بأن كل مجتهد مصيب . فأني يستقيم القطع بتصويب القاييس مع الذهاب إلى أنه على غلبة الظن ؟ وهذا تناقض في ظاهر الأمر . والجواب عن ذلك يستقصى في الأصول . وسبيل لإنجاز القول فيه أن نقول : يغلب على ظن الناظر أولاً أمر في المجتهد فيه ، ثم يثبت بدلالة قاطعة أنه يجب عليه العمل بما غلب عليه ظنه . فالقطع إنما أثارته دلالة أصولية قطعية عند حدوث غلبة الظن بعقب الاجتهاد ، وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب « التلخيص في الأصول » .

فصل

[بين جلي النظر ودقيقه]

فإن قال قائل : تفصلون بين جلي النظر ودقيقه ، فأفصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتيهما . قلنا (١) ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلي والخبّي ، واستروح فيما صار إليه وارتضاه إلى أننا وجدنا رتب النظر متفاوتة : فمنها ما يلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشاذي (٢) والمنتهى .

ومنها / ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار (٣) . فامتبان بذلك •
تفاوت رتب النظر .

والذي يوضح ذلك : أن الناظر كما يفصل بين المختلفات من الأعراض ويميز

(١) أ : فلما (٢) أنظر لسان العرب ١٤ : ٤٢٥ (٣) ب : الناظر

(*) أبي الحسين :

هو أبو الحسن الأشعري . وهو شيخهم . متوفى حوالي ٣٣٠ هـ . واسمه اسماعيل ابن عبد الله بن موسى ... بن قيس الأشعري اليماني البصري (أبو الحسن) متكلم • تنسب إليه الأشعرية • من تصانيفه مقالات الإسلاميين • الرد على المجسمة . أنظر طبقات الشافعية ٢٤ : ٢ سيرة النبلاء ١٠ : ٢٥ .

بين أحواله فيها، فكذلك يميز بين غموض دليل ووضوح آخر، ويعلم أن الكلام في إفتقار الحادث إلى محدث لا يجارى (١) الكلام في إثبات الجزء والظفرة ودقائق الأكران. والذي ارتضاه المحققون أن العلوم المرتبطة بضروب النظر لا تختلف وتتفاوت، إذ لا يتصور علم أبين من علم، إذ العلم [علم] بتبيين المعالوم ومعرفة واستيفائه (٢)، ولا يضام العلم استرابة أصلاً، وكيف يتضاهان وهما متضادان؟ فوضح بذلك استحالة وصف العلم بالخفاء، إذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء. فإن قال قائل: فيلزم على طرد (٣) ما قلتموه أن تكون العلوم النظرية بمثابة العلوم الضرورية والميز بينهما معلوم قطعاً. وربما يلزم من لا يحصل سؤالاً فيقول: لو استوى العيان، لزم القطع بأن معرفة الواحد منها (٤) ربه بمثابة معرفة الأنبياء والملائكة، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه إذ الأمة مطبقة على خلافه.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا سؤال من ذهل عن الحقائق واجترأ بظواهر التلويحات. وجملة القول في ذلك أنه لا يتصور ثبوت علمين أحدهما أبين من الآخر، كما لا يتصور التفاضل في البيان عند تصور الخفاء في أحد المتفاضلين، وقد أوضحنا أن الخفاء يناقض العلم، إذ حقيقة العلم التبيين، والخفاء والتبيين وصفان متضادان.

وأما ما استروح إليه السائل فلا معتصم فيه، إذ العلم الضرورى يشابه العلم النظرى في حكم التبيين. والذي يوضح الحق في ذلك اتفاق أرباب الالباب على أن العلم بالشئ الواقع نظراً يماثل العلم به / بديهية (٥) وضرورة كما تماثل الحركة الضرورية الحركة الكسبية، والحركتان متماثلتان. ومن حكم المتماثلين وجوب استوائهما في صفات النفس. فلو كان العلم الضرورى مخالفاً للكسبي في وجه من البيان لما كان مثلاً له.

(٢) ب : رد .

(١) ب : لا يجارى ؛ (٢) ب : استيقانه

(٤) ب : — منا (٥) ب : بدعية

ولو تعسف متعسف وأنكر التماثل بين العالين كان ذلك خروجاً منه عن قضية العقول . وأول ما يلزمه على ذلك أن نقول : إذا أقدرنا الرب على علم لم يوصف بالاعتدال على مثله بديهيّاً من غير أن يخلق لنا القدرة عليه ، وهذا يفضى إلى هدم قواعد العقائد .

ثم نقول: إنما يفصل العاقل بين أحواله في العلوم الضرورية والنظرية لإطراد العادة واستمرارها بخلق العلوم الضرورية تعاقباً وتواليّاً ، إذ علم المرء بنفسه واستحالة اجتماع المتضادات والمحسوسات ونحوها من الضروريات ، يطرد عادة ولا يعتور على المحال أضدادها ، فيلقى المرء نفسه عند زوال (١) الآفات والغفلات عالمّاً بها . وأما العلوم النظرية فليست كذلك ، فإنها لا تطرد عادة ، وقد تزول وتعاقبها الشكوك والريب ، ثم يحاول العاقل ردها بتذكّر النظر . فهذا وجهه في الفصل .

وأيضاً فإن العلوم المكتسبة مقدورها المكتسبين بخلاف البديهية ، فتؤول تفرقة العاقل بين العالين إلى ثبوت استطاعته وإقتداره في حال وإنتفائها في أخرى ، وذلك نحو فرقه بين رعشته ورعدته وبين حركته المختارة له ، فلا يرجع الفرق إلى نفس الحركة ، ولكنه يؤول إلى ثبوت القدرة مقارنة لأحدهما ، وثبوت العجز مقارنة للآخرى .

وأما الذي (٢) ألزمه من كون معرفة الواحد منا معرفة الأنبياء وهذا (٣) مالا يعد (٤) فيه على الجملة ، وإن إفتراقاً على التفصيل . وسيل الإفتراق من وجهين :

أحدهما : أن تكون / علوم الأنبياء ضرورية . وقد صار إلى ذلك بعض ٧

(٣) ب : فهذا

(٢) ب : الدين

(١) ب : زوال

(٤) ب : بعد .

المحققين . ثم قد سبق القول في الفصل بين الضروري والنظري .

والوجه الآخر أن الأنبياء عليهم السلام تتوالى لهم العلوم حتى تكاد تستوعب معظم الساعات مع عدم اعتوار الفسرات ، فيفضلون من (١) دونهم بدوام المعرفة لا بصفة في المعرفة .

وذكر بعض المحققين فرقا (٢) : يجوز أن يستأثر الصديقون بطرق من الأدلة . ومن أحاط بوجوه من الدلالة فيبعد أن يغفل عن جميعها ، فإن قدرت غفلته عن بعضها قام بذكر (٣) بعضها مقام المغفول عنه . ومن اتخذ دليلا وكثرت غفلاته وخلبته سهواته (٤) ، فبالحرى أن يذهل عن الوجه الواحد .

فإن قال قائل : قد بينتم أن العلوم لا تتفاضل في حقائقها ، فما قولكم في النظر؟ هل يجوز أن يتفاضل وينقسم (٥) إلى الجلي والحقى؟ قلنا : هذا ما لا محصول له إذ النظر لا تباين فيه ، إنما هو طلب وبحث ، فكيف يتفاضل في البيان ما يضاده البيان . وقد قدمنا أن النظر يضاده العلم في حال وجوده ، فلا يتصور أن يكون عالماً بالشئ طالبا للعلم به . فإذا استبان أن النظر لا تباين فيه وإنما هو طلب بيان ، فكيف يتصور نظراً بين من نظر؟ وتفاضل شيئين يضادهما البيان في البيان كتفاضل شيئين يضادهما الخفاء في الخفاء على ما قدمناه في (٦) العليين فافهموه أرشدكم الله .

فإن قال قائل : فنحن نرى ناظراً يتسرع إلى درك مقصده ، ونرى آخر لا يتأمل غرضه إلا بأقصى جهده . قلنا : إنما ذلك لأمر ، وهو أن السبر قد يعسر في الأحايين ، وقد تضل (٧) قريحة القسطن ، وتبدد طبيعة البليد إلى نيل الصواب وذلك غير نكر في مستقر العادات (٨) .

(١) الأفضل أن تكون ممن	(٢) ب : وقال
(٣) ب : تذكر	(٤) ب : وخلبته سهواته
(٥) ب : فينقسم	(٦) ب : — في
(٧) ب : تسهل	(٨) ب : العادة

فإن قيل : فقد شحن (١) المحققون مصنفاتهم بالنظر الجلي والدقيق ، فما أرادوا بذلك؟ قلنا: مرادهم بذلك أن النظر اذا كان يستند الى / الضرورى برتبة ٨ فهو الجلي ، واذا كان يستند الى الضرورى برتبتين فهو أخفى مما سبق فى اطلاقهم ، وليس المعنى بذلك كون نظر أخفى من نظر. ولكن المراد به أن الذى يشتغل بنظر واحد أقل فكرا من الذى يتعلق بنظرين ويشغل بفكرتين (٢) .

فهذا وجه تفاضل النظر ، والا فلا يتصور فى النظر واحد أجلى من نظر . وضرب المحققون لذلك مثالا وقالوا : سبيل الناظر سبيل الماشى العادم (٣) أمر مقصده . فإن قصرت المعرفة قل الكد ، وقصر الجهد ، وإن طالت إزداد الجهد ولا يفضل مشى مشيا مع إستواء الصفة والمسافة .

فصل

[فى حدث العالم والعلم به]

فإن قال قائل : إذا نصبت دليلًا فى حدث العالم ، فالمدلول حدث العالم أو العلم بحدث العالم . قلنا : هذا مما اختلف أرباب الأصول فيه . فذهب بعضهم إلى أن مدلول الدليل العلم بحدث العالم . وذهب آخرون إلى أن العلم حدث العالم نفسه . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول افترض له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات إلى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم ، وإنما المدلول العلم على كل حال ، ثم العلوم تختلف بتغاير معلوماتها . ولا خلاف [فى] أن الأدلة تنقسم الى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم .

واستدل من ذهب الى أن المدلول هو العلم بأن قال : الدليل يتضمن مدلوله ويقتضيه عند أقوام ويوجهه عند آخرين ، ويولده عند المعتزلة . وهذه الجهات كلها مستحيلة اذا قدر المدلول غير العلم ، فإننا لو قلنا: ان العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى ،

لزمنا أن نقول : أنه يتضمنه ويقتضيه أو (١) يوجبه ، وذلك مستحيل وفاقاً ،
لإذ الباري سبحانه غير مقتضى ولا موجب ، فدل (٢) على أن الدليل يقتضى العلم
بالصانع ، وهذا لا بعد فيه .

٩ واستدل هذا / (٣) القائل أيضاً بأن قال: وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء .
منها : تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور الى غير ذلك مما يأتي شرحه ،
وليس تعلق الحدث بالفاعل من الوجوه المضبوطة في التعلق .

ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا : العلم بالمدلول ينافي صحة النظر . قالوا : وإنما
ذلك لأن ما يطلبه فهو محقق معه وإنما تطلبه المدلول ، فدل أن المدلول هو العلم
الذي قام به . والذي ارتضاه القاضى رضى الله * عنه : أن مدلول دليل حدث
العالم ، والمحيط، بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول والدليل على ذلك أن الأدلة
العقلية تدل لأنفسها ، ودلالاتها من صفات ذواتها ، وصفات الأنفس لا تزول مع
بقاء الأنفس اتفاقاً من العقلاء . فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث
عاقلاً ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين
أو لا تكون أدلة . فإن لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضاً عند وجود العقلاء ،

(١) ب : و (٢) ب : واستدل فدل (٣) (أ) : مكررة

(٥) محمد الباقلاني (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ : ٩٥٠ م ١٠١٣) .

محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم البصرى ؛ ثم البغدادي المعروف بالباقلاني
(أبو بكر) متكلم على مذهب الأشعرى . ولد بالبصرة وسكن بغداد وسمع بها الحديث
ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجمعية وغيرهم . وتوفي ببغداد لسبع بقين من ذى العقدة
من تصانيفه : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة وقصص المطاعين على
سلف الأمة ؛ إيجاز القرآن ، أسرار الباطنية ، هداية المسترشدين في الكلام . معجم
المؤلفين ج ١٠ طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م وراجع القهبي : سير النبلاء ١١ : ٤٣ والخطيب
البغدادي ٥ : ٣٧٩ - ٣٨٣ وابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٦٠٩ .

اذ من المستحيل انتفاء صفة نفس في حال وثبوتها في أخرى ، ولو ساغ ذلك لساغ خروج الجوهر عن تحيزه في بعض الاحوال مع بقاء ذاته .

وان زعم الخصم أنها أدلة ، قيل له : فلا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . فلو كان المدلول علماً لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين ، فدل على أن المدلول ليس هو علم الناظر . والذي يوضح ذلك أن الأدلة لا ترجع الى علوم النظر (١) اجمالاً ، وهي تنقسم الى الوجود والعدم على ما سيأتى ترتيب الأدلة ان شاء الله .

فلو جاز المصير الى أن المدلول هو العلم جاز المصير الى أن الأدلة هي العلوم . فليس أحد القائلين بمقالة أولى من الثانى .

وأما الذى تمسك به ناصر المذهب الأول من أن الدليل يتضمن المدلول فهو ذلة منه ، فإن الدليل عند المحققين يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه/ والإحاطة بوجه ١٠ .
تعلق الدليل بمدلوله يتضمن (٢) العلم وقد لا يتضمن (٣) العلم والتعلق الى الدليل . ولم يسلم الخصم ما رآه من أن الدليل يتضمن المدلول . وأما ما استدلل به من أن وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء وليس من جملتها تعلق الحدث بالفاعل ، فيقال له : هذا اقتصاص على استبعاد من غير دليل . فبم تنكز على من يزعم أن من وجوه التعلق تعلق الفعل بالفاعل ، ولئن ساغ تعلق الفعل بالعلم بالفاعل ، ساغ تعلقه بالفاعل .

وأما ما تشبثوا به من أن العلم بالمدلول ينافى صحة النظر على ما قدره ولا مستروح (٣) فيه . فإننا نقول : من شرط صحة النظر عدم العلم بالمنظور فيه ، وليس كل ما كان شرطاً فى صحة النظر وجب المصير الى أنه المدلول ، فاستبان

(١) ب : الناظر .

(١) ب : يتضمن (٢) ، (٣) ب : عليها يباح في (أ) ، وهي في (ب) وهذا لا يتضمن رجوع (٣) أ : مستروح .

اكتفاء الخصم بدعواه (١) . وهذا الاختلاف يهون مدركه (٢) ومآله (٣) يرجع الى التناقش في عبارات .

فصل

[في الكلام عن الأحوال]

فإن قال قائل : إذا نصرتم القول بإثبات الأحوال على ما سيأتي شرحها (٤) إن شاء الله ، فهل تثبتون الناظر حالا .

قلنا : إذا نصرنا القول بالأحوال فلا بد من (٥) إثباتها للناظرين ، إذ كل وصف شرط في ثبوت الحياة فهو يقتضى حالا لمن قام به ، وكل وصف لا تشترط فيه الحياة فلا يوجب حالا إلا ألاكون .

فإن قال قائل : النظر ينقسم إلى الصحيح والفاقد ، ثم الصحيح منه ينطوى في الأغلب على فكر فلا يخلو إما أن تقولوا : يثبت (٦) للناظر حال عن (٧) نظره الصحيح يتميز (٨) عن حالته (٩) الثابتة له عن نظره الفاسد أو القاصر أولا .

فإن زعتم أنه لا يثبت (١٠) حال عن نظره الصحيح ، فهذا تشبث منكم إلى جحد الأحوال . إذ المعول عليه ما يحمده العاقل في نفسه من اختلاف أحواله . ومن صح نظره يحمده من (١١) نفسه حالا يخالف حال الناظر في الشبهة . وإن أثبتتم ما طولبتم به كان محالا أيضاً (إذ النظر / معان إذ من شرط

(١) ب : لدعواه	(٢) ب : مدلوله	(٣) (أ) : وما إن
(٤) ب : شرحه	(٥) ب : فيلزم .	(٦) ب : ثبتت
(٧) ب : على	(٨) ب : يتميز .	(٩) ب : حاله
(١٠) ب : لا تثبت .	(١١) ب : من	

الموجب ... [مو] جباً عن وصفين وقد اختلف ... كتبه (١) إنما يشبث الحال عن تذكر أركان النظر ، وقد قدمنا جواز تعلق تذكر واحد بمحمل من ضروب النظر ، والتذكر معنى واحد ، فلا يبعد أن يوجب حالاً . ثم إنه رضى الله عنه زيف ذلك في « نقض النقض » من وجهين . أحدهما : أن قال : العاقل يفصل بين حاله في تذكر النظر السابق ، وبين حاله في (٢) ابتداء (٣) النظر الثاني (٤) . ولا سبيل إلى المصير إلى استواء الحالين وتماثل موجبهما . والوجه الآخر من الفساد أن الناظر إذا انتهى إلى الفكر الأخير من نظره ، فعنده يجد تقدير ثبوت الحال عن صحة النظر ، ان ثبتت الحال على ما قدر به ، وهو عند ذلك مذهب فكرة ، متذكر لفكرته السالفة . فلو أثبتنا الحال ، لاقضى التعلق بوجوبهما معنيين . أحدهما : تذكر ما مضى ، والثاني : انشاء الفكر الأخير .

ثم قال : فالوجه في ذلك أن نقول : إذا كان النظر لا يصبح إلا عند توالي فكر مختلفة (٥) ، فليس صحيحاً النظر جنساً واحداً ، وإنما هو أجناس مختلفة متعاقبة ، ولا يتصور ثبوت حال عن أجناس مختلفة ، والأولى نفي (٦) الحال عن صحيح النظر ، إذ ليس صحيح النظر عبارة عن معنى مفرد الجنس .

فإن قيل : الناظر يجد من نفسه حالاً إذا صح نظره مخالفة لسائر الأحوال . قلنا : هذه زلة من الملزم وإنما الذي يشير إليه عن حاله العاصرة عن علمه بوجه الدليل . (ونحن لا نشكر أن يوجب العلم حالاً ، ولكن العلم بوجه الدليل) (٧) ليس من النظر بل هو واقع بعد انقضاءه . فامتنان وجه الصواب فيما قلناه .

-
- (١) ب : — ما بين القوسين ، والبيان ناقص من (أ) .
 (٢) ب : — حاله في .
 (٣) ب : إمداء (٤) ب : التالي (٥) ب : مختلف
 (٦) ب : هي (٧) ب : — ما بين القوسين .

فصل

[هل النظر شرط في العلم]

فإن قال قائل : قد قدمتم أن النظر يتضمن العلم إذا صح ، فهل يجوز إطلاق القول بأنه شرط في العلم / المقدر . قلنا : هذا بما اختلفت [فيه الأئمة ، فذهب فريق من المتقدمين إلى] تسميته شرطاً ، واستدل بأن الشرط [إن لم يكن] شرطاً في العلم ، لم يتضمنه . فلو كان [النظر شرطاً في العلم لجرى ذلك] جرى الحياة مع العلم . واستدل أيضاً بأن قال : من حكم الشرط وجوده مع المشروط ، كالحياة مع العلم ، ولا يتصور مقارنة النظر للعلم ، فخرج عن كونه شرطاً فيه .

وأطلق القاضى رضى الله عنه اسم الشرط على النظر وقال : كل ما يتوقف ثبوته على أمر ، ولم يكن ذلك الأمر موجباً له فهو شرط فيه . ثم الشروط تنقسم : فمنها ما يقارن المشروط ، ومنها ما يشترط تقدمه ، وانفصل عن ما استدل به القائل الأول حيث قال : الشرط لا يتضمن مشروطه . فقال بجيبا : فهذه دعوى ، ولم نذكر (١) على من يقسم الشرائط ، فيجعل بعضها متضمنة للشروط ، وإن لم يتضمن سائرهما ذلك . ولا يرجع هذا القائل إلى محصول عند التحقيق والمطالبة . ثم قال رضى الله عنه : الحياة - كما أنها شرط في العلم - فهي شرط في الجهل والتشكك وغلبة الظن ، ولا بد من حصول العلم أو حصول بعض أعضاده ، ثم تضمن الحياة أحد الأضداد ، لا يمنع كونها شرطاً فيها ، فكذلك تضمن النظر للعلم على التعيين ، ينبغى أن لا يمنع كونه (٢) شرطاً .

وأما ما تمسك به من أن الشرط يقارن مشروطه ، فهو دعوى أيضاً . على

(١) ب : تنكر . (٢) ب : كونها .

أنه يقال له : إن لم يبعد ^(١) تعلق العلم بالنظر تضمننا وارتباطاً مع تقدم النظر ، فلا يبعد تعلقه به شرطاً .

فصل

[في الكلام عن العلم المكتسب والضروري]

ما صار إليه معظم المحققين أن العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة العباد . وذهب بعض النظار إلى أن العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضرورية مرتبة على أسباب / وليس من شرط ثبوتها تقدم الأسباب ، ولكن أطردت العادة بذلك ، ١٣ إطرادها ^(٢) في سائر الأسباب . والنظر عند هذا القائل مقدور مكتسب . وأما العلوم الضرورية فقد اختلفت الحكماء في تجويز وقوعها استدلالية نظرية .

فذهب بعضهم إلى أن الاستدلال في جميعها مستحيل ، ولا يجوز وقوعها مقدورة ، وهي خارجة عن قبيل مقدورات البشر كالطعوم والأرايح ^(٣) والألوان ^(٤) ونحوها .

وذهب آخرون إلى تجويز وقوع جميعها ^(٥) مقدورة نظرية . وصار ^(٦) آخرون إلى أن كل علم كان من شرط كمال العقل ، فلا يسوغ تقديره نظرياً ، إذ من شرط إفتتاح النظر كمال العقل ، فلم يتحقق لإنشاء النظر من لم يعقل . وهذا القائل يجوز وقوع العلوم التي هي من العقل مكتسباً مقدوراً ، وإن منع كونه نظرياً ، وسنستقصي الكلام في أحكام العلوم في مفتتح الصفات إن شاء الله . ولكن غرضنا الآن ذكر مسألة متعلقة بالنظر ، وهو أن العلم المقصور المستدل عليه المطاوب

(١) ب : تبعد (٢) ب : لطراداً (٣) ب : الأرايح
(٤) ب : الألوان . (٥) أ : جميعها (٦) ب : فصار

بالأداة (١) لا يجوز ثبوته تقدير وقوعه مقدورا مكتسبا من غير تقدير نظر .
هذا ما ارتضاه القاضى ومعظم المتكلمين .

وذهب الأستاذ أبو اسحق * إلى أن العلم المقذور المستدل عليه يجوز ثبوته مقدورا من غير تقدم نظر واستدلال واستدل على ما قال : بأن العلم يجوز ثبوت ذاته من غير تقدم نظر . وعنى بذلك جواز ثبوته ضرورة . فإذا (٢) جاز تقدير ثبوت العلم من غير نظر ، فلا مانع من تجويز تقدير القدرة على العلم من غير تقدم نظر .

واستدل أيضاً على ما قال : بأن العلم لا يقع إلا بعد النظر . فلو كان المؤثر فيه النظر لما اختص ثبوته بحالة عدم النظر . فإذا جاز ثبوته بعد انقضاء النظر ، جاز ثبوته أولاً من غير نظر ، إذ المقتضى كالذى لم يوجد أصلاً . والدليل على تحقيق ما ارتضاه القاضى أن نقسم الكلام أولاً فنقول : هل يتضمن النظر العلم لزوماً / ووجوباً ، أم لا يتضمن ذلك فى حكم العقل ، وإنما يعقبه العلم إيجاباً . ١٤

فإن زعم الأستاذ أن النظر لا يتضمن العلم ولا يقتضيه عقلاً ، وهو أرفع قدرأ من أن يقول ذلك ، ولكن دأب النظار استيفاء الأقسام فى الكلام . والمصير إلى هذا القسم باطل ، فإننا نعلم أن الاحاطة بوجه الدليل تضاد الجهل بالمدلول ، وليستحيل تقدير العلم بثبوت الاعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر منها مع العلم باستحالة حوادث لا أول لها . فيستحيل أن يعلم الناظر ما ذكرناه ،

(١) ب : — المطلوب بالأداة (٢) ب : وإذا .

* إسحاق الاسفرايينى (+ ٢٨٤ هـ) .

إسحق ابن ابى عمران النيسابورى الاسفرايلى ، الشافعى (ابو يعقوب) فقيه محدث ، حافظ ، كتب الحديث بخراسان والعراقيين والمجاز ومصر والشام وله مصنفات كثيرة ، وتوفى بإسفرابين فى رمضان . معجم المؤلفين ج ٢ ص ٢٣٦ سنة ١٩٥٧ .

ويعلم أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، ثم يعتقد قدم العالم، وهكذا تقدير القول في كل دليل .

وما كان سبيله سبيل العادات ، فلا يبعد في جواز العقل خروجه عن وصفه ، وهذا كما أن الشبع لما ترتب على تناول الطعام عادة ، لم يستحل في العقل تقدير الأكل من غير استعقاب شبع .

والذى يوضح فساد هذا القسم أيضاً أن القول مؤد إلى جحد النظر — فإننا مهما اعترفنا بأن النظر لا يتضمن العلم عقلا ، ونحن نعلم أن كل ناظر لا يعلم في مجرى العادة بل العادات تختلف — ففي إبداء ذلك جحد اقتضاء النظر العلم من قبيل العقل ، ثم لا تطرد فيه عادة ، فوضح بطلان هذا القسم .

وإن مسام الأستاذ أن النظر الصحيح يتضمن العلم عقلا ، وهو (١) الظن به ، ففيه لإبطال كل ما عول عليه . فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق مع كون العلم مكتسباً ساغ ، تقدير نظر بلا علم لا حق مع التذكر وانتفاء الآفات . وما يلزم الأستاذ على مقاله أن نقول (٢) : من اعتقد ثبوت الصانع ، وأنكر الحجاج ، ولم ينظر أصلا ، وركن إلى التقليد في قواعد التوحيد ، وادعى علماً مكتسباً ، فن مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال ، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى .

ثم نقول الأستاذ : إذا جوزت ثبوت علم من غير دليل ، فما يؤمنك أن تكون من العلماء / المكتسبين لعلومهم ، وإن لم تنظر ولم تستدل ؟ ولا انفصال عن سؤالهم . ١٥ هذا على اعتقاد الأستاذ .

وأما ما تمسك به من أنه إذا جاز تقدير العلم ضروريا (٣) من غير نظر سابق ، وجب تمييز علم مقدور من غير نظر سابق . وهذا الذى قاله دعوى ،

(٢) ب : يقول

(١) ب : ومي

(٣) أ : فيه وزنا

فهو مطالب بتصحيحها . فيقال له : لِمَ قست جواز وقوع المقدور على جواز وقوع الضروري ؟ ولو ساغ إطلاق مثل هذه الدعوى ، فبم تنكر (١) على من يعارضك مثلها في بيان (٢) مقصدك ؟ فنقول : إذا لم يجوز وقوع النظر صحيحاً غير مرتبط بالعلم ، لم يجوز تقدير العلم المقدور غير مرتبط بالنظر . والذي قلناه أولى مما أبداه . وهذا متفق عليه بين المحققين ، وهو أن من ادّعى في الحوادث صفة زائدة على الصفات المضبوطة للعقلاء ، كان قوله مردوداً قطعاً .

ووجه الرد عليه أن ما ادعاه لم يعلم ضرورة ، ولم يتوصل إليه نظراً . وكل ما لا يعلم اضطراباً ، فواجب إرتباطه بالنظر . وهذا لا يستقيم على أصل الأستاذ . فإن للسائل على أصله أن يقول : علمت صفة لم يدركوها من غير ضرورة ولا نظر ، وهذا يقدر في أصول من التوحيد .

وأما ما تمسك به من أن النظر يستعقب العلم ، ولا يوجد العلم إلا بعد انقضائه ، فالذي قاله ينعكس عليه في كون النظر متضمناً للعلم . فإنه لا يأتي ذلك ولا ينكره ، ثم إنما يتضمن العلم بعد انقضائه . فلئن جاز ارتباطه بالعلم بعد انقضائه ، جاز ارتباط العلم به بعد انقضائه ، على أننا قدمنا أن تذكر النظر يدوم ويقارن العلم بالمنظور فيه . وقد سبق فيه قول مقنع .

فصل

[هل يقتضى النظر العلم ؟]

فإن قيل : إذا انقضى النظر على حكم الصحة ، فيجوز أن يعقبه آفة تضاد العلم . وإنما يشبث العلم عند انتفاء اضداده ، وليس يقتضى النظر نفي اضداد العلم به ، فلا معنى لاقتضاء النظر العلم ، فإنما يثبت العلم من حيث لا يخلو المحل عنه أو

عن اضداده ، فإذا انتفت اضداده فلا بد من ثبوته / وهذا لا اختصاص له ١٦ بالعلوم (١) ، بل هو مطرد في جملة الأعراض ذوات (٢) الاضداد ، وهذا تلبس . وكشف القول فيه : إن النظر لا يتضمن نفي الاضداد العامة كالموت والغشية والغفلة ، ولكنه يتضمن نفي الجهل والشك وغلطات الظنون ، حتى لا يسوغ تقدير انتضاء نظر صحيح مع ثبوت الشك في المنظور فيه ، وكذلك لا يسوغ ثبوت الجهل بالمنظور فيه ، فاستبان غرضنا في اقتضاء النظر العلم .

فصل

[في معرفة الله تعالى ، هل هي واجبة النظر والاستدلال أم لا ؟]

النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه (٣) واجبان . ثم الذي اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا تتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب . وقالت المعتزلة : يدرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب حمل من الأشياء . ومثاق هذه المسألة مستقصاة في صدر « التعديل والتجوير » (٤) إن شاء الله .

ولكننا نذكر الآن ما يتعلق من المسألة بالنظر . فن أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلاً ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع . ثم قالوا : سيئ استدراكه (٥) أن العاقل إذا فكر ، فيخطر له خاطران ، يقدر في أحدهما أن له رباً خالقاً أنعم عليه . ولو استدلل ونظر وعرفه وشكره لأمن (٦) عقابه ورجا ثوابه ، ولو إنكف (٧) عن الشكر ، فلا يأمن استيجاب العقاب ، فيركن إلى دعة

(٣) ب : — سبحانه

(٢) ب : + و

(١) ب : بالعلم

(٥) أ : استداركه

(٤) ب : التجوير

(٧) ب : تكف

(٦) ب : لأمر

الآمن^(١) في أحد خاطريه ، ويغلب على ظنه استيجاب العقاب في الخطرة الثانية ، فيوجب عليه مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن^(٢) ومحاذرة الخوف .

قالوا : فهذا سبيل استدراك وجوب النظر وغيره من واجبات العقول . ثم ألزمونا على^(٣) موجب أصلنا ، سؤالا ، وهو من أعظم تلبيساتهم . فقالوا : فيما صرتم إليه ، سقوط حجج الأنبياء ، واستعلاء كلية الجاحدين .

١٧ وذلك أن الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر / المجيزة وتحدى الخلائق ، ودعاهم إلى النظر في حاله ، والاستدلال بمعجزته على صدقه . فلأبوا ، وقالوا : لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر إذ لم يتقرر شرع من قبل^(٤) ، ولا يوجب العقل علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك^(٥) واستقرار شريعتك ، ولو^(٦) عرفنا ذلك لم نحتاج إلى النظر . فوجب النظر موقوف على ثبوت ما لو ثبت ، ليستغنى عن النظر ، وهذا تصریح بنفي وجوب النظر . وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء ودحضت حججهم .

الجواب عن تمويههم^(٧) من أوجه : أحدها : أن نعارض ما ألزمونا به بظهور النبي بمقتضى أصلهم في درك العقل فنقول لهم : أليس الطريق إلى درك وجوب النظر على زعمكم ما قدمتموه من تقابل الخاطرين ، وتعرض الخوف في أحدهما ، فما قواكم في عاقل غفل وذهل عن الخاطرين جميعاً ، وأضرَبَ عنهما ؟ فهل يتصور منه الوصول إلى معرفة وجوب النظر ؟

فإن تعسف متعسف وزعم أنه يدرك الوجوب مع الذهول عن الخواطر المبعوثة ، طوَلَبَ بوجه إنكار الوصول وطريقه ، فلا يجد إلى إبدائه سبيلا . وإن زعموا أنه لا يتوصل إلى معرفة الوجوب إلا بالخاطرين ، وهذا مذهب القو

قيل لهم : فكيف سبيل وصول الداهل الغافل عنهما ؟

-
(١) ب : الأمر	(٢) ب : لأمر	(٣) أ : بكل	(٤) ب : بذلك
(٥) ب : نبوتك	(٦) أ : ولم	(٧) أ : بقوتهم	

فإن قالوا : من كل عقله فلا بد أن يحصل له ما قلناه . قلنا لهم : هذا تدليس منكم . فإن الخواطر لا تخلو : إما أن تكون مقدورة للناظر ؛ أو تقع ضرورية . فإن كانت مقدورة ، فمن حكم القادر على أصول المعتزلة أن يتخير لإيجاد مقدوره والانكفاف عنه . فإذا تعين لإيجاده لخواطريه ، وهذا لا يحيص لهم عنه . وإن زعموا أن الخواطر تقع ضرورية ، كان ذلك ساقطاً من أوجه : أحدها : أن ما ذكره بهت صريح . فإننا نجد في مجارى العادات طوائف من العقلاء غافلين عن هذه الخواطر . ومن ادعى أن كل من غفل قارن أول غفلة اعتراض الخواطر ١٨ ضرورة ، فقد ادعى ما يكذبه كافة العقلاء فيه ، وهذا لا خفاء به . والذي يوضح ذلك أن الخاطرين يرجعان إلى التشكك ، والتشكك من أضرار المعرفة بالله ، وقد أطبقت المعتزلة على منع وقوع معرفة الله ضرورة ، فكيف يستجيز وقوع الشك في الله ضرورة من فصل الله ، من يمنع (١) وقوع المعرفة كذلك .

ومن أعظم أصول القوم في القدر : إن الرب تعالى لا يخلق الكفر . فالشك (٢) في الله كفر به ، فكيف يهدمون معظم أصولهم في القدر ببهت صريح . فاتضح بما قلناه : فساد ادعاء الضرورة في الخواطر .

وبما نقرره أيضاً أن ذا الخاطر يعلم من نفسه اقتداره على خواطره في ترديده لياها في المذاهب التي يبتغيها (٣) ، كما يعلم كل قادر من نفسه حال القادرين . ولما ضاقت مسالكهم فيما ألزموا قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل غافل في أول غفلة ملكاً ينذره ويلقى في روعه تردد الخواطر . وههذه جهالة منهم عظيمة . وأول شيء يبطلها أن كل غافل في أول حاله لا يجد ذلك من نفسه ، وإن خطر له ذلك ، فلا يكون إلا بعد أن تحنكه التجارب . فأما أن يدعى ذلك في أول حالة التمييز ، فالأغلب على (٤) العقلاء خلافه .

(١) أ : يفتح . (٢) ب : والشك . (٣) ب : تتبعها . (٤) ب : عن

ثم يقال لهم : من أصلكم أنه لا يسمع إلا الصوت ، ومذهب جمهوركم ألا كلام إلا هو (١) صوت . أفترعمون أن الملك يسمع كل غافل صوتاً أم تأبون ذلك ؟ فإن ادعوه بانز جهاالتهم : إذ المحسوسات لا تنكر ، وقد ادعيتهم على كافة العقلاء سماع صوت ، وكلهم ينكرونه أو جلهم ، وإن لم يثبتوا كلام الملك صوتاً ، نقضوا أضولهم بإثبات كلام ليس بصوت ، ونقضوه أيضاً في جواز تعاق السمع فيما يخرج عن قبيل الأصوات . ثم لا ينفعهم شيء (٢) مما قالوه على تناقضه . ويعود عليهم ما سبق من التقسيم .

١٩ فيقال لهم : فأكثر ما في/ كلامكم أن يكلم الملك الغافل ، ولا تقولون إنه يحدث (٣) في قلبه فكراً . فإنكم تجمعون على القول بالثولد على إحالة توليد المعاني في القلوب ، ويستحيل من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة في غير مجال (٤) قدرهم . فإذا وضح ذلك ، فالكلم (٥) بالخيار في أحداث الخواطر والانصراف عنها .

ثم يقال لهم : قد تورطتم فيما منه فررتم (٦) من حيث لا تشعرون ، وأثبتتم (٧) توقف وجوب النظر على ابتعاث (٨) رسول واحد إلى كافة البرية ، ثم قادتكم حيرتكم إلى إثبات رسول في حق كل مكلف ، ثم زدتم (٩) على المعنى ، وزعمتم أنهم مرسلون ليشككوا العقلاء حتى إذا تشككوا نظروا . وهذا قلب لا يحيص لهم عنه .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : دلالات المعجزات مستندة إلى قضية العادات على ما سنوضحها في موضعه (١٠) إن شاء الله . ثم من حكم المعجزة خرق العادة إذا تضمن تصديق النبي . ونحن نعلم لإطراد العادة (١١) في أن من ظهر

(١) ب : هـ (٢) أ : من ١٠ (٣) ب : — يحدث
(٤) ب : عامل (٥) ب : فالتكلم (٦) ب : قررتم
(٧) يمكن أن تقرأ « أيتم » (٨) ب : ابتعاث (٩) ب : ردتم
(١٠) ب : سنوضح في موضعها (١١) ب : العدة

واشتهر^(١) وأبدى آية عجيبة ، وعجز الخلائق عن مقابلتها ، ففقد خرق^(٢) العادة بتوفر الدواعي على النظر في حالة ؛ ولا سبيل إلى تقرير خرق هذه العادة ، إذ العادة تنخرق على وفق إرادة الرسول لا على مخالفته . ولو انخرقت العادة على مخالفته ، لكان فيه إبطال المعجزة . فثبت بذلك لزوم توفير الدواعي إلى النظر ، واندفع ما قدره ، ولا يبق^(٣) بعد ذلك إلا نفوس آحاد من الناس يلهون ويشبهون^(٤) بعد وجود نظر الدهماء من الناس ، وإنما يصعب موقع السؤال لو قدر إباء الكافة حتى لا تثبت النبوة على أحد . فإذا ثبتت على الجمهور لاستبان^(٥) عناد السراق^(٦) ، ثم كل ما قدمناه تكلف . والسؤال يندفع بأقل شيء ، وذلك أننا نقول : ثبوت النبوة لا يشوقف على نظر الناظر^(٧) ، بل إنما تثبت النبوة بالمعجزات / [دون] نظر الناظر [حتى] إذا بلغوا^(٨) . ومن^(٩) أصل أهل ٢٠ الحق توقف الوجوب على ثبوت الشرع . وليس من أصلهم توقفه على العلم بثبوت الشرع . فكم^(١٠) من واجب يتوجه على المكلف وهو غير عالم به . فليس من شرط الوجوب علم المكلف بالشرع ونظره فيه ، بل من شرطه ثبوت الشرع وقد ثبت . ومن شرطه أيضاً عند أقوام تمكن المكلف^(١١) من الوصول إلى ما كلف به ، وهذا مشقق فيما نحن^(١٢) فيه . فإنه قد تمكن من النظر وثبت الشرع ، وليس عليه شرطاً في الوجوب ، فهذا أصلنا . فإلزم تتقوون علينا اشتراط العلم بالشرع ، وتنبون عليه سؤالكم ، فهذا وجه الانفصال عن سؤالهم . فأما أدلة أهل الحق على منع درك الوجوب عقلاً ، فسيأتي إن شاء الله .

فصل

[في أن النظر موجب بالشرع]

فإن قائل قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا : الدليل

(١) ب : وأشهر	(٢) ب : جرت	(٣) ب : ولا تبق
(٤) ب : ويسهون	(٥) ب : استبان	(٦) ب : السرد
(٧) ب : الناظر	(٨) ب : أو انكفوا	(٩) ب : — و
(١٠) ب : فلم	(١١) ب : المكلفين	(١٢) ب : بحث

عليه إجماع المسلمين^(١) على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية^(٢) ، فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد^(٣) هذا المذهب ، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً ، فمن ضرورة ثبوت وجوبه ، وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به . والذي يوضح ذلك : أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة ، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة . وقد أشبعنا^(٤) القول في الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول في بعض الامالي . فرأيننا الاكتفاء به ، فهم أقل من أن يكثر بهم ، وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة ، لأن المقصد إثبات علم مقطوع به . والظواهر التي هي عرضة ٢١ التاويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ، ولكن لو استدلت بها ، وقررت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها ، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب ، على ما أوردناها في الرد على المقلدين .

فصل

[في أول واجب على المكلف]

لإن قال قائل : ما أول واجب على المكلف ؟ قلنا : هذا مما اختلفت فيه عبارات الائمة . فذهب بعضهم الى أن [أول] واجب على المكلف معرفة الله . وذهب المحققون الى أن [أول] واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع . وهذا القائل يقول : إن النظر واقع^(٥) قبل العلم وهو واجب وفاقاً ، فأني يستقيم

(١) أ : المسلم

(٢) ب : مبهمة

(٣) في أ ، ب : انعقاده

(٤) : باشتغل

(٥) ب : - واقع .

مع ذلك المصير الى أن [أول] الواجبات المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجبا. ١١
والقائل الاول يعتذر عن ذلك لسبب (١) [انه] أنكر وجوب النظر قبل العلم .
ولكن المقصد من النظر العلم، فعبّرنا (٢) عن المقصد ، وهذا كما أن القائل يصف الصلاة
بالوجوب في مفتتح الوقت في حق المحدث ، وإن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة
الصلاة الا بعد الوضوء . والذي يوضح ذلك : أن الصائرين إلى أن أول واجب
النظر المؤدى إلى العلم بالله متجاوزون ، إذ النظر في (٣) العلم بالله ، ينبئ على ضروب
من النظر مسيأتي ترتيبها إن شاء الله .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه التصريح بالمقصد، فإنه قال : أول واجب
على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه. وقال الاستاذ أبو بكر* :
أول واجب على المكلف إرادة النظر إذ الإرادة تتقدم على المراد. وقال أبو هاشم* :
أول واجب على المكلف : الشك في الله إذ لا بد على أصله من تقديم الشك على
النظر . ومن هذا الضرب من الشك قال : الشك في الله حسن ، وهذا خروج منه
عن (٤) قول الامة ، وتوصل منه إلى هدم أصله ، وذلك أن كل واجب مأمور به،
وتقدير الأمر بالشك متناقض، إذ لا (٥) يثبت الأمر إلا مع (٦) العلم بالأمر ،

(١) ب : ليس (٢) ب : فغير (٣) ب : — في

(٤) ب : من (٥) ب : — لا (٦) ب : — الامر الا مع

(*) أبو بكر بن فورك الأشعرى من متكلمي الأشاعرة. عاش في القرن الرابع والخامس
الهجريين . له مناظرات مع «الاسحاقية» من الكرامية وله مؤلفات قليلة في أصول الدين .
(*) أبو هاشم الجبائي (٢٧٧ — ٣٢١ هـ) (٨٩٠ — ٩٣٣ م)

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي (أبو هاشم)
من شيوخ المعتزلة واليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة وتوفي في شعبان ٣٢١ هـ من مؤلفاته:
الجامع الكبير ، النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد ، الطبايع والنقض على القائلين بها،
الاجتهاد والانسان . معجم المؤلفين ج ٥ ص ٢٣٠ وراجع القهبي — سير النبلاء ١ : ١٥٠
وإين النديم : الفهرست ١ : ١٧٤ ، وإين كثير ، البداية ١١ : ١٧٦ .

واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكك فيه متناقضان . فاعلموا أن الكلام في هذا الفصل يؤول إلى العبارات ، وفيها التنازع ، ولا يتأكد في المعاني إلا الذي قاله أبو هاشم ، فهو مردود لفظاً ومعنى .

فصل

[القول فيمن اخترمته المنية أثناء النظر]

فإن قال قائل : لو ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر ، فاخرمته المنية قبل انتهاء النظر ، فما قولكم فيه ؟ إن ألحقتموه بالعالم كان بعيداً ، لأنه اخترم وهو غير عالم بالله ، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستعبداً ، لأنه لم يأل جهداً فيما كلف .

قلنا : سبيله عند أئمتنا سبيل من مات في صباه ، وسيأتى تفصيل القول في صبيان ^(١) المسلمين والمشركين في التعديل والتجوير إن شاء الله . وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح . ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدى إلى المعارف ، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع ، واخرم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة . ولو مضى من أول الحال ، قدر من الزمان ، يسع بعض النظر ، ولكنه لم ينظر مقصراً ، ثم اخترم قبل مضى الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل ، فقد قال القاضي رضى الله عنه : يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة ، إذ تبين لنا بالآخرة ، أنه لو ابتدأ النظر ، ما كان له في النظر نظرة ، ولكن لا يتوصل إلى مطلبه .

وقال : والأصح الحكم بكفره ^(٢) ، لموته غير عالم ، مع بد والتقصير منه فيما كلف . وهذا يقرب من اختلاف العلماء في المرأة المصيبة ^(٣) صائفة في شهر رمضان ،

(٢) ب : بكفر

(١) أ : صفات

(٣) جاءت في (أ) المصيبة ، وهي في (ب) مصيبة

إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس فقد استبان لنا في (٢) الآخر، أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها، وإن لم تفطر. فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة عليها.

قال القاضي رضى الله عنه: والحكم بتفكير من مات في الصورة التي قد منها يضاهي الحكم بتأثير المفطرة وهي مؤثرة، وإن طرأت الحيضة عليها. وهذا ظاهر، ولكنه رحمه الله أو ما مع ذلك إلى إن المسألة مجتهد فيها وليست من (٣) القطعيات. ٢٣

فهذه أصول النظر: لا يشذ منها من مقاصد النظر شيء إن شاء الله، أتينا فيها بالمقاصد، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات، وكان الترتيب يقتضى أن نعقب النظر بمراتب العلوم وأبواب الأدلة، ولكننا ألقيناها مرتبطة بالعلل والمعلول والشرط والمشروط، والحقيقة والحال (٤)، وتقسيم صفات النفس والمعنى، فرأينا تأخير ذلك إلى مفتتح الصفات، والله الموفق للصواب.

ثم إن القاضي رضى الله عنه جرى في شرح الكتاب المترجم «بالبع»، على ترتيب كلام شيخنا. فصدّر الكتاب بإثبات الصانع، ثم لم نعطف على إثبات حدث العالم. فهذا الترتيب غير مستنكر، ولكن المستحب عندنا تقديم حدث العالم.

القول في حدث العالم

اعلموا تولى الله إرشادكم أن القول في حدث العالم ينبغي على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم. فما يحتاج إلى بسط القول فيه: الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته. وأول ما تقدمه إيضاح معنى الشيء.

القول في الشيء وحقيقته

ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود . كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال (١) في طرده وعكسه. والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه . وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء . وأول (٢) من أحدث هذا القول منهم الشحام*، ثم تابعه معتزلة البصرة . وثبتوا المعدوم شيئاً وذاتاً وعيناً، ووصفوه بخصائص أوصاف الانفس، وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه، وأن العرض لون أو / طعم أو رائحة أو كون فأثبتوا خصائص الاجناس ٢٤ عندها، كما اثبتوها وجوداً، وناقضوا في أوصاف منها التحيز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيز، وإن كان التحيز من صفات النفس عندهم .

وكذلك منع بعضهم لإثبات صفة الحركة، فأثبتوا الكون معدوماً، ولم يصفوا الكون المعدوم بكونه حركة، وامتنعوا أيضاً من قيام الأعراض بالجواهر وقبول الجواهر (٣) لها في العدم . ولم يجترئ أحد معهم (٤) على التزام ذلك إلا الشحام*، فإنه زعم أن الأعراض كانت قائمة بالجواهر في العدم . فالزم على موجب أصله الاكوان بالجواهر، فالتزمه، فصرح باجتماع الجواهر المعدومة، وتركيبها وثبت هياتها وصفاتها .

وذهب النصيب* من معتزلة البصرة إلى أن المعدوم تثبت لاله صفة نفس، ولا يوصف (٥) بكونه جوهرأ، ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شيء من

(١) ب : الحد (٢) ب : فأول

(٣) أ : الجوهر (٤) ب : منهم (٥) ب : — يوصف

* الشحام : هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله إسحاق الشحام ، من أصحاب أبي الهذيل انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البلدة في وقته . طبقات المعتزلة ص ٢٢ — الفرق ١٨٨ للبغدادي

* النصيب : هو أبو إسحاق النصيبى . من معتزلة البصرة . انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٧ .

من أوصاف الأجناس ، غير أنه يسمى شيء إطلاقاً ولغة ، وإن لم يكن في الحقيقة
عيناً وذاتاً ، وهذا أشكل أفاويلهم وأمثلها .

وذهب الكعبى * ومشبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم
ليس بشيء ، وإنما هو نفي محض .

وذهب أبو العباس الناشئ * إلى أن الشيء : هو القديم ، ولا يطلق لاسم الشيء
على الحادث إلا تجوزاً وتوسعاً .

وذهب جهم بن صفوان * إلى أن الشيء : هو الحادث والله مشيء (١) الأشياء ،
ولا يتصف بكونه شيئاً .

(١) ب : من شيء .

* السكبي (. . - ٥٤١ هـ) (. . - ٩٤١ م) :

عبد الله بن أحمد بن محمود السكبي ، من بني كعب ، البلخي الخراساني ، أبو القاسم :
أحمد أئمة المعتبرة . كان رأس « السكبية » . توفي ببغداد . له كتب منها « التفسير »
و « تأييد مقالة أبي الهذيل » و « أدب الجدل » و تحفة الوزراء - خ - و « الطعن على
المحدثين » . الأعلام ٤ : ١٨٩ ، الباب ٣ : ٤٤ ، هداية المارفين ١ : ٤٤٤ تاريخ
بغداد ٩ : ٣٨٤ ، والمقرئ ٢ : ٣٤٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٥٢ ، إسان الميزان
٣ : ٢٥٥ ، سير النبلاء - خ - الطبعة الثانية عشرة .

* هو أبو العباس عبد الله بن شرشر الناشئ . وهو غير علي بن عبد الله بن وصيف
أبو الحسن الخلاء المعروف بالناشي .

* جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ) .

جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز . من موالى بني واسب : رأس الجهمية .
قال الذهبي : الضال المبدع ، هلك في زمان صفار التابعين وقد زرع شراً عظيماً كان
يقضى في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان ، قبض عليه نصر بن سيار ،
فطلب جهم استيقامه ، فقال : لا تقوم علينا مع البيانية أكثر مما قت وأصر بقتله فقتل الزركلي :
الأعلام ٢ : ١٣٨ ، ١٣٩ الطبعة الثانية ، وراجع ميزان الاعتدال ١ : ١٠٩٧ ،
والسكامل - لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ، وإسان الميزان ٢ : ١٤٢ .

وذهب هشام بن الحكم* إلى أن الشيء : هو الجسم . وسئلنا أن نوضح الرد أولاً على المعتزلة ، ونورد شبههم ونشقصي عنها ، ثم نؤمى إلى وجوه الرد على سائر أولي المخالفين .

فأما الدليل على فساد مذهب المعتزلة البصريين فأوجه :

أحدها : أن نقول لهم : إذا اخترع الله سبحانه وتعالى الجواهر والأعراض ؛ فلا بد أن يكون لكونه قادراً تأثير في المقدور ، أو لا بد من تشبث^(١) مقدور ، ٢٥ ثم المقدور المختار من أثر القدرة اتفاقاً . فزاد المعتزلة على أهل الحق / واستنكروا^(٢) قدرة كافية^(٣) لا تؤثر في الاختراع ، وأبوا ذلك وجعلوا معتقده ؛ وزعموا أن من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها . فإذا ثبت ذلك ، طالبنا المعتزلة بعده بامضاح الأثر في المقدور والمختار وقلنا لهم : أتزعمون أن كون الحادث شيئاً وكونه جوهرأ أو عرضاً من أثر القدرة أم تأبون ذلك ؟ ولا سبيل لهم إلى^(٤) أن يقولوا : إن كونه شيئاً من أثر القدرة ، إذ قد كان شيئاً على أصلهم في العدم :

ولإن زعموا أن أثر القدرة الحدوث ، قيل لنفاسة الأحوال منهم : الحدوث كون الحادث شيئاً ، أم وصف زائد عليه ؟ فإن زعموا أنه عن كونه شيئاً ، (فقد

(١) ب : تسبب . (٢) ب : فاستنكروا

(٣) ب : حادثة (٤) ب : ألا

* هشام بن الحكم (... + ١٩٩ هـ) .

هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي ، الشيعي (أبو محمد) متكلم مناظر . ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي . ولما حدثت نكبة البرامكة استمر وتوفى بالكوفة . من آثاره . اختلاف الناس ، الدلالات هل حدوث الأشياء . الرد على الزائدة ، الشيخ والعلام في التوحيد ، والقدرة . معجم المؤلفين ج ١٣ ص ١٤٨ سنة ١٩٦١ ، وزايج ابن النديم الفهرست ١ : ١٧٦ ، والزركلبي : الأعلام : ٩ : ٨٢ ، ودائرة المعارف الإسلامية ١٠ : ٣٣٨ .

صرحوا بأن كونه شيئاً ليس من أثر القدرة. ثم قالوا: حدوثه عن كونه شيئاً^(١) وهذا لإفصاح بنفي أثر القدرة .

وإن زعموا أن الحدوث وصف زائد على الذات لم يستقيم منهم^(٢) مع القول بنفي الأحوال . وإن كان الخصم من مشق الأحوال كأبي هاشم ومتبعيه ، قيل له : لما أثبت أبو هاشم^(٣) الأحوال ، زعم أنها ليست بمعلومة ولا مجهولة وليست بمقدورة ولا معجوز عنها، فقد صرح بأن الحال ليست بمقدورة ، وثبت أن الذات في كونها ذاتاً غير مقدورة ، فإذا خرج الذات والحال عن كونها مقدورين ، فقد انشأ أثر القدرة .

والذي يوضح ذلك: أن المقدور منا^(٤) يفعل ، والذات في كونها ذاتاً لا تفعل ، وكذلك الحال لا يفعل ، فلزمهم^(٥) أن تعلق القدرة ونفي تأثيرها ، وهذا لا يخالف لهم منه . وإن نفينا القول بالأحوال ، وأبطلنا إثبات ما لا يوصف بالوجود والعدم ، وكونه معلوماً ، أو مجهولاً ، لم يبق الخصم متعلق .

وما نتمسك به أن نقول : إذا زعمتم أن كل معلوم شيء^(٦) ، فما قولكم فيمن علم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان ، فهل لعليه هذا معلوم ؟

فإن أثبتوا له معلوماً ، وهو مذهب جمهور المعتزلة ، قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئاً ، فيفضي^(٧) ذلك إلى إثبات شريك لله تعالى معدوم / هو شيء ، وهذا خروج عن الدين . ويلزم منه أن تكون ٢٦ استحالة اجتماع الضدين شيئاً . فلها^(٨) لزوم السؤال ، زعم أبو هاشم أن هذا

(١) ب : ما بين القوسين مكرر ، ولم يشر المحقق إلى ذلك

(٢) أ : منه (٣) ب : - أو هاشم .

(٤) ب : بما (٥) ب : فيلزمهم (٦) أ ، ب : شيئاً

(٧) ب : فيضي (٨) ب : فأنما

ضرب من العلم لا معلوم له ، وهذا نهاية من الجهل لا يبلغها محصل . فإن (١) من زعم أني أعلم [أنه] لا شريك لله ، (وأن لا شريك له) (٢) غير معلوم لي ، ناقض في القول مناقضة لا يأتيها محقق ، ولم يكن أولى بهذا القول من يتقلب عليه ، فيقول : أن لا شريك لله معلوم لي أو لا أعلمه ؟

وكل مذهب يقود صاحبه إلى هذا المحال ، فهو فاسد من أصله . ثم لو مسأغ لإثبات علم لا معلوم له ، مسأغ لإثبات إرادة لا مراد لها ، وقدرة لا مقدور لها ، إذ (٣) ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفي متعلقاتها من بعض ، فيلزمهم أن يثبتوا قدرة حادثة (٤) لا مقدر لها ، ويكفوا عن استبعادهم ثبوت قدرة لا أثر لها .

وبما نستدل به عليهم أن نقول : إذا زعمتم أن حدوث الشيء ليس بوصف (٥) زائد عليه وهو من أثر القدرة ، فيلزمكم على مؤدى (٦) ذلك نفي الأعراض ، إذ السبيل إلى إثباتها الطريقة المشهورة في السبر والتقسيم ، وهي أن الجوهر إذا تحرك بعد أن لم يكن متحركاً ، فلا يخلو تحركه إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد موجود ، أو لا لنفسه ، ولا لمعنى . ثم المستدل بهذه الطريقة يبطل كل قسم إلا لمصير إلى أن الجوهر تحرك لمعنى ، وهذا لا يستقيم على أصلكم ، مع مصيركم إلى أن المعدوم كان جوهرأ غير متصف بالوجود . ثم اتصف بالوجود إلى غير زيادة معنى ، ولو مسأغ القول بثبوت حال هو من أثر القدرة من غير إثبات معنى موجب له ، فيلزم مثل ذلك في تحرك الجوهر ، حتى يقال إنه من أثر القدرة ، من غير تقدير ثبوت الحركة ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

وبما نتمسك به أن نقول : قد زعمتم أن الجوهر متحيز في عدمه ، ثم تحيزه من صفات نفسه ، وهذا تخليط منهم (٧) عظيم ، وخبط في قواعد الكلام ، إذ

(١) ب : فانه (٢) ب : — ما بين القوسين (٣) ب : : أن

(٤) أ : خافية (٥) ب : — ليس بوصف (٦) ب : قول

(٧) الأصح منكم

من حكم صفة النفس لزومها مع ثبوت النفس ، كما أن الجوهر لما كان جوهرًا / ٢٧
لنفسه لزمته (١) هذه الصفة مع ثبوت نفسه وجوداً وعدماً . ولو جاز توقف
التحيز مع كونه من (٢) صفة النفس على الحدوث ، لجاز توقف كونه جوهرًا
على الحدوث ، وهذا ما لا جواب عنه . ويتضح أثر فسادہ عند ذكرنا صفات
النفس والمعنى .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : قد أثبتت الأعراض على خصائص أوصافها
قائمة بأنفسها في العدم . ثم زعمتم أنها تقتصر في الحدوث إلى المحال ، وهذا نقض
منكم لأحكام الصفات ، فإن ما قام بنفسه في العدم ، لزم ذلك فيسه في الحدوث
كالجوهر . ولو جاز أن يفتقر إلى محل في (٣) الحدوث ، ولم يكن كذلك في العدم ،
لجاز مثل ذلك في الجوهر .

ومما نستدل به [أيضاً] أن نقول : مهما نفينا كون الوجود حالاً ، إما
لمصيرنا إلى نفي الأحوال ، وإما بأن نوضح أن الوجود ليس بحال مع تقدير
إثبات الأحوال ، فيتباهت على ذلك قول الخصم (٤) . فإنهم يقولون : كان الحادث
نفساً قبل حدوثه ، وهذا في التحقيق يرجع إلى قول القائل : كان الشيء قبل نفسه
وهذه جهالة ياباها كل محصل . فإن قيل : لم أنكرتم كون الوجود حالاً على
قولكم بإثبات الأحوال ؟

قلنا : إثباته حالاً يبطل على المذهبين .

أما بطلانه على مذهبنا ، فلا أن حقيقة الذات الوجود ، وليس الوجود معنى
زائداً (٥) على الذات . وأما وجه بطلانه على أصلاكم ؛ فلا أن الحال ينقسم عندكم :
فن الأحوال ما هو صفات النفس وليس الوجود منها ، ومن الأحوال ما هو

(١) ب : لزمت (٢) ب : في (٣) ب : - في

(٤) ب : المحصوم (٥) ب : زائد

يُعلل بالعلة ، وليس الوجود منها أيضاً ، ولا يتصور عند أبي هاشم حال خارج عن هذين القيلين ، وهذا يستقصى في أحكام الأحوال إن شاء الله .

وما يهد أركانهم أن تقول : من أصلكم أن العرض لا يقوم بالجواهر في العدم ؛ ويقوم به في الحدوث ، فإذا أحدث الله جوهرأ ، وأحدث سواداً قائماً به ، فمن أصولهم بقاء السواد ما لم يطرأ عليه ضد ينفيه . فإذا قدرنا طروء بياض حادث / ٢٨ على المحل ، فلا يخلو إما أن يؤثر في نفي وجود السواد السابق ، أو يؤثر في نفي ذاته . فإن زعموا أنه يؤثر في نفي وجود ، ولا تضاد بينهما إلا في وصف الوجود فطرده ذلك يلزمهم أن يقولوا : ينتفي (١) وجود السواد ، وتبقى ذاته على صفة القيام بالجواهر . وإن هم (٢) قالوا : إذا وجد الضد ، نفي ذات السواد الأول ، فينبغي أن يخرج عن كونه ذاتاً ، فيلزم منه إثبات معدوم ليس بذات . ولما زعموا أن الذات لا تنتفي في نفسه ، ولكنه يزایل محله ، فهذه هفوة ظاهرة . فإن الذات الثابتة إذا زایل محله وبقيت ذاتاً ، كان ذلك في حكم التحول ، ولا يجوز تقدير التحول على الأعراض ، ولا مخاض لهم من ذلك .

وما نستدل به أن نقول : إذا زعمتم أن العرض يفتقر في الحدوث إلى محل يحله ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنه يفتقر إلى المحل لنفسه ، وإما أن تقولوا : يفتقر إلى المحل لحدوثه . فإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لنفسه ؛ فيلزمكم أن يفتقر إلى المحل في عدمه ، لأنه نفس في العدم . وإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لحدوثه ، فيلزم (٣) افتقار كل حادث إلى المحل ، ويلزم أيضاً أن تمنعوا الإرادة الحادثة لله ، وهي غير حالة في محل . فبطل تمويلهم على صفة الحدوث ، وتقرر عليهم مشكل ذلك في اختصاص تحيز الجوهر بالحدوث .

وما يعظم عليهم موقعه أن نقول : من أصلكم أن التماثل والاختلاف يرجعان إلى الاجتماع في أخص الأوصاف والاختلاف فيه ، وهذا أصل المعتزلة بأجمعهم .

ثم من قولهم إن كل ذاتين اجتماعاً^(١) في الأخص ، يلزم اجتماعهما في جملة الأوصاف ، ومن ذلك نفوا الصفات القديمة ، لما اعتقدوا أن أخص أوصاف البارى القدم^(٢) فلو ثبتت صفة قديمة ، لاجتماع الذات والصفة في الأخص ، ويلزم منه ثبوت الإلهية للصفة . فنقول لهم : السواد المعلوم مشارك للسواد الحادث في أخص الأوصاف ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنهما / مثلاً ، فينقض ذلك أصلاًكم ٢٩ في وجوب استواء المثليين في الصفات . فإن من حكم العرض المعلوم أن يقوم بنفسه ولا يجوز غير ذلك فيه ، ومن حكم العرض الحادث أن يقوم بغيره ، وكلا الوصفين لا زمان في الوجود والعدم .

وإن قلتم : إنهما لا يتماثلان ، ففيه إبطال أصل مذهبكم في التماثل عند الاجتماع في أخص الأوصاف . واعلموا وفقكم الله أن أدلة هذه المسألة لا تخص كثرة ، وما من عمد من العقود إلا ما شاء الله يستقيم لأهل الحق^(٣) ولا ينخرم عليهم بإثباتهم المعلوم شيئاً ، على ما ستأتيك الأصول على ترتيبها إن شاء الله عز وجل .

شبهة للمعتزلة

فما تمسك به متأخروهم أن قالوا : لو قلتم إن المعلوم معلوم ، وليس بشيء ، لجاز أن يقال : إنه مدرك وليس بشيء ، وهذا الذي قالوه تمسك بمعارضة بين عبارتين من غير رجوع الى محصول . وأول ما نخاطبهم به الطلبة بالدليل على وجوب استواء حكم العلم والادراك فيما قالوا ، ولا يحدون الى ذلك الدليل سيلاً .

ولو جاز ادعاء اجتماعهما من غير دليل ، جاز ادعاء تباينهما من^(٤) من غير

(١) ب : اجتماع (٢) ب : القديم

(٣) ب : - و (٢) ب : من

دليل . والذي قالوه بثابة ما أنكرناه ، وأنكروه من سؤال الدهرية على قول أهل الحق : ما لا يسبق الحوادث حادث ، فقالوا : لازميننا ، لو كان كما قلتم للزم أن يقال ما لا يسبق اللون لون الى غير ذلك من الترهات .

ونقول : بهم تنكرون على من يقول لكم مثل ما قلتموه ؟ فنقول : لو صح شيء لا يدرك لصح شيء لا يعلم ، ولو صح موجود لا يرى ، لصح موجود لا يعلم الى غير ذلك من المعارضات .

وأما ما تمسكوا به أن قالوا : الصفات تنقسم الى الواجب والجائز على ما يأتي حدّهما ، وحقيقتهما كون الجوهر جوهرآ ، وكون السواد سوادآ الى غيرهما من صفات ٣٠. الانفس من الواجبات ؛ وكل ما كان واجب الثبوت لم يتوقف بثبوته على تعلق القدرة ، لاذ من حكم أثر القدرة أن تكون الى خيرة التقادر ، والحدوث من الصفات الجائزة ، فوجب المصير الى أن كون الدات ذاتآ وكونه عرضآ جوهرآ بما لا يثبت بالقدرة ، ولذا لم يثبت بالقدرة ، لم يتوقف بثبوته على الحدوث المقدور . والذي يوضح بطلان ما قالوه من أوجه :

أحدها : أن كون الجوهر جوهرآ عندنا ، غير كونه ذاته ، فلا فرق بين قول القائل : كون الجوهر جوهرآ لازم من حيث لا يثبت ذاته إلا جوهرآ ، وبين أن يقول : كون الذات ذاتآ واجب . فإذا اكتفوا بذلك ؛ فنطرد عليهم مثله في الحدوث ، لاذ لا يعقل حادث إلا حادثآ ، وهذا بين لمن تأمله . على أن ما قالوه يبطل عليهم في قيام العرض بالجوهر ، فإن ثبوت هذا الوصف (١) لازم عنده ، وليس من أثر القدرة ، ثم [لأنهم] لم يثبتوها قبل الحدوث ، بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث .

فما ينكرون على من يثبت تباين صفات النفس على اللزوم عند الحدث ؟ وهذا

مالا جواب عنه . ثم نقول : إن جاز لكم أن تقولوا حدوث العرض مقدور ؛ وقيامه بالمحل يثبت مع الحدوث واجبا غير مقدور ، فلما لا يجوز لقائل أن يقول إن القيام بالجواهر هو المقدور، ويثبت معه الحدوث واجبا غير مقدور ؟ ثم أقصى ما تمسكوا به أن ما كان مقدورا ثبت فيه الخيرة . وهذا يبطل بأصول منها : أن العلم بالآلم مع الآلم عند انتفاء الآفات عن الحى مما يلزم ثبوته ؛ ثم لا يسوغ لقائل أن يقول : إنما كان حدوث العلم فى الصورة التى قلناها فلا يكون مقدورا ، وستأتى أمثلة ذلك فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا : الواحد منا يعلم انتفاء المستحيل وعدم المعدوم الذى يجوز تقدير وجوده ، فلو رجعا جميعاً إلى نفي محض لما استبان الفرق بينهما ؛ إذ النفي لا / تميز ٣١ فيه ؛ فثبت أن الذى يجوز حدوثه ذات ، وهذا الذى قالوه يبطل بأوجه منها ، أن نقول : لم أنكرتم رجوع الفصل بين المعلومين إلى أنه يجوز تقدير ثبوت أحد المستفيين وهو الجائز ، ولا يجوز تقدير ثبوت الثانى وهو المستحيل ؟ فثبت حقيقة الميز بذلك ثبوتاً لا يستريب فيه متحقق .

ثم نقول : لئن استبعدتم التميز من غير إثبات فقولوا : لا يقع التميز إلا بين ذاتين ؛ إذ كما يبعد التميز بين نفيين ، يبعد التميز بين ذات وبين ما ليس بذات ، فأثبتوا المستحيل ذاتاً تميزوا بين ذات الجائز وذات المستحيل .

وما تمسكوا به أن قالوا : المعدوم فى الأزل لا يخالو إما أن يكون غير الله وإما أن لا يكون غير الله ، فإن كان غير الله ؛ وجب أن يكون شيئاً . وإن لم يكن غيراً وجب أن يكون هو القديم ، وهذا تجاهل مفرد ، إذ العدم عندنا نفي محض ، والنفي المحض كيف يثبت ليقدر غيراً أو خارجاً عن صفة الغيرية . ثم نقول : بما تنكرون على قائل بقدم العالم يدير عليكم هذا التقسيم ؟ ونقول : إذا بطل أن يقال إن المعدوم ليس بغير ، وثبت أنه غير الله . وجب أن يكون

موجوداً . فإن كل غير موجود ، سيما إذا غير موجوداً ، ثم أقصى مراتبهم
الشناعة ، وعليهم دائرتها ، إذ أجمع أهل القبلة على أن الرب عز اسمه ، كان في
أزله ، وليس معه غيره . (ومن أصول المعتزلة [عدم] لإثبات أغيار مع
الله تعالى (١) .

فصل

[في الرد على القائلين بشيئية المعلوم]

قد أوضحنا وجه الرد على من خالفنا في المعنى ، وأثبت المعلوم شيئاً على التحقيق
ونحن نعتطف الآن على سائر المخالفين الذين آلت منازعاتهم إلى العبارات ، ونثبت
وجه الرد عليهم .

فأما وجه الرد على النصيب* وهو من معتزلة البصرة ، حين قال : المعلوم ليس
بذات ولا غير (١) ولا ثبت له خصائص أو صاف الذوات ولكنه يسمى شيئاً /
إطلاقاً ولغة . فأول ما نفاتحه أن نقول : أنت لا تتجاوز إثبات إسم الشيء : إما
أن ترجع فيه إلى قضية العقل ، وإما أن ترجع إلى ثبوت السماع . ويستحيل
المصير إلى قضية العقل ، إذ الإسماء لا تختص بمسمياتها (٢) عقلاً ، واللغات لا تثبت
إلا اصطلاحاً أو توقيفاً ، ووضوح ذلك ينفي عن بسطه والإغراق فيه .

وإن زعموا أنه أثبت هذا الإسم سمياً من أهل اللغة ، قيل له : فلا يخلو إما
أن يكون ذلك حقيقة أو مجازاً . فإن ادعيت الحقيقة في ذلك ، كنت مطالباً

(١) أ : — ما بين القوسين

(١) ب : ولا عين (٢) : ب بسمياتها .

* النصيب : (... — ٤٠٨ هـ)

محمد بن الحسين بن عبد الله ، أبو عبد الله العلوي النصيب : قاضي دمشق وخطيبها ،
واقف الأشراف فيها . كان أديباً بليغاً .

(انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٧) .

بإثباتها ، إذ الأصل عدم ثبوت اللغات ، ومدعى الإثبات فيها مطالب بالبدلالات .
على أن من شأن الحقائق في اللغة الظهور والانتشار والاشتهار ، ونرى الذى ادعيت
غير شائع في مجارى الكلام ، فبطل ادعاء الحقيقة . وإن ادعى تهويزاً ، واكتفى
به قرب من الوفاق ، فإننا ربما لا ننكر التجوز بحال ما .

وعما نتمسك به أن نقول : من أصل الخصم أن كل ما يجوز تقدير كونه
فهو شيء على الحقيقة ، ونحن نعلم قطعاً أن العرب تطلق نفي صفة الشيء على عين (١)
معلومات يجوز تقدير حدوثها . ومن أنكر هذا من لغتهم ، وادعى أنهم
متوسعون فيه ، كان معانداً ، ومثل هذا يغنى اشتهاره عن الاستشهاد عليه بشعر
شاعر أو نظم سائر ، فإننا نعلم أن أهل اللسان قسموا وصف الشيء في الكلام .
فقالوا مرة : شيء ، وقالوا مرة : ليس بشيء ، ولوقيس لإثباتهم الشيء بنفيهم المارجح
ثم نفهم وإثباتهم راجعان إلى المجازات . ونقول أيضاً : نحن نعلم أن العرب
لا تثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ولو طولبوا بإثباته أبوه . ولو قيل لهم : كل
شيء حادث أو قديم لم ينكروه . والخصم يثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ،
إذ المعلوم لا يتصف بالحدث ولا بالقدم ، وإثبات مثل ذلك خروج عن
موجب الإطلاقات .

وما نستدل به أن نقول : من أصلك أن حقيقة الشيء : المعلوم ، وهذا غير ٣٣
مستديد . فإن المعلوم من الاسماء المتعلقة ، إذ من ضرورة إطلاق المعلوم ، تقديم
المعلم متعلق به ، وتقديم عالم يعليه ، والشيء في اللغة ليس من الاسماء المتعلقة ،
إذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً ، ولا تريد بكونه (٢) شيئاً
بكونه معلوماً أصلاً ، ولو صرف اسم الشيء إلى ما يجوز أن يعلم ، ثم ادعى اللغة
كان مجازاً ، إذ العرب لو قيل لها : أليس الشيء عندهم ما يعلم ، بل هو ما يجوز
أن يعلم ، لانكروا ذلك من لغتهم وبالجرى أن يفهموا ذلك إلا بعد نظر وتدبر ،
فكيف يسوغ ادعاء حقيقة اللغة ، فيما لو عرض على العرب لأبوه .

(١) ب : — عين (٢) ب : كونه

وبما يستدل الخصم به قوله تعالى : (إن زلزلة الساعة شيء عظيم ^(١)) . وقال : سماها شيئاً قبل وجودها . فالكلام على الآية من أوجه :

أحدها : أن نعارض بقوله تعالى ، (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ^(٢)) نقول ^(٣) : إن كان المستدل النصيبي ، فلا مستروح له في الآية ، فإنه وإن سمي المعدوم شيئاً ، فلا نسميه في العدم زلزلة ^(٤) .

فإن زعم أن المراد بالآية أنها إذا وجدت ، كانت زلزلة . قيل له : وكذلك إذا وجد كان شيئاً .

وإن تمسك سائر البصريين بالآية ، لم تستقم على مذهب معظمهم ، فإنهم لا يصفون اللون بأنه حركة ، والزلزلة من أخص أسماء الحركات .

وأيضاً : فإن الآية متضمنة لإضافة الزلزلة إلى الساعة ، والمعدوم لا تتحقق إضافته إلى الساعة قبل قيامها . فلئن جاز لهم أن يحملوا الآية على التجوز فيما ذكرناه ، جاز لنا أن نحمل كونها شيئاً على تقدير الوجود .

وأما وجه الرد على هشام * حيث قال : الشيء هو الجسم . فن أوجه :

أحدها : ما قدمناه من تقسيم الكلام عليه ، في أن هذا الاسم ما حدّه العقل أو ^(٥) اللغة ، وقدم سبق طرده ثم نقول : أثبتت الأعراض أم تنفيها ؟ فإن نفاهاً أقننا ٣٤ عليه الدليل في إثباتها ، وإن أثبتنا ، سألناه عن وجودها . فإن وصفها بالوجود / فمن المستحيل في إطلاق اللغة الجمع بين إثبات الوجود ونفي الوصف بالشيء ، فلا يقال : هذا موجود كائن وليس بشيء . ثم الذي قاله تحكم . فيقال : لم تنكر على من يزعم أن الشيء هو الجرم ، فلا يجحد عن المعارضة محيصاً ، إذ كل واحد من القولين عرّى عن البرهان ، غير معضود بقضية عقل ولا موجب لسان .

(١) ٢٢ : ١ (٢) ١٩ : ٩ (٣) ب : + ثم نقول

(٤) ب : + قيل له (٥) ب : و

ثم نقول : الجسم ينبئ عن التأليف ، وهو الأسماء التي يتحقق التفاضل في مقتضاها ، إذ يقال الجسمين المتفاضلين بالصيغة والضالة (١) : هذا أجسم من هذا . ويقال فيه : الجسم والجسيم مع ايتساء بياء فاعيل على المبالغة ، وبالشئ لا تفاضل في مقتضاه .

ونستدل بأى من كتاب الله تشتمل على تسمية الأفعال أشياء ، منها قوله تعالى : (لقد جئتم شيئا إدا) (٢) . وأراد بذلك إدعائهم لله ولداً ، تعالى الله علواً كبيراً . وقال عز من قائل : (وكل شئ فعلوه في الزبر) (٣) . وأراد بذلك تعذيبهم وتخويفهم . وقال تعالى : (ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) (٤) إلى غير ذلك من آى القرآن .

وأما مذهب جهم فعارض بمذهب الناشئ (٥) ، ومن أحاط بما قدمناه هان عليه مدرك الرد عليهما .

فصل

[فى معنى أن المعلوم معلوم]

قد ذكرنا أن المعلوم معلوم عند أهل الحق . والمعنى بكونه معلوماً أن انتفاؤه (٥) معلوم ، كما أن ثبوت الثابت معلوم . وذهب بعض النابتة من مبتدعة سجستان إلى أن المعلوم ليس بمعلوم ، وقد نسب بعض من لا يخبر الحقائق إلى الأستاذ أبى اسحق هذا المذهب ، وظن (٦) المصير إلى أن المعلوم ليس بمعلوم ،

(١) ب : والعلة ٨٩ : ١٩ (٢) ٥٤ : ٥٢ (٣)

(٤) ٢٣ : ١٨ (٥) أ ، ب : انتفاؤه (٦) ب : وظن به

(٨) . أبو العباس الناشئ المعتزلى (ابن شمر) . انظر الفهرست ٤٨٩ ، نشأة

الفكر ج ١ ، ٨٢ .

وهذا غلط من هذا الظان (١) . ولا يقف على كلامه إلا مبرز في هذا الفن .
وحقيقة مذهبه أن الانتفاء معلوم على الحقيقة ، ولكن من ضرورة العلم بالانتفاء
تعلق العلم بتقدير شيء ، إذ المعدومات تنقسم العبارة عنها ثلاثة أقسام : فيقال
للذي كان موجوداً فعدم : فعلم انتفاؤه عن ما كان عليه ، فيتعلق العلم بالكون الماضي
المقدّر . ويقال في الذي لم يوجد وسيوجد : يعلم انتفاء ما سيكون . ويقال في الذي لم
يوجد وليس بما يوجد في معلوم الله علم الله ، اتقن (٢) ما لو كان علم ، كيف كان
٣٥ يكون فلا يتحقق / أن يعلم نفيًا إلا متعلقاً بمقدّر مثل أن يعتقد نفي شيء ، فمن
ضرورة ذلك العلم بشيء مقدّر مع العلم بانتفائه ، فقد خرج من مضمون كلامه
أن المعدوم معلوم على الحقيقة ، ولم يخالف أصحابه فيما قال ، والظن
بالأئمة ألا يخالفوه أيضاً فيما أبداه . ولست أقول ذلك عنهم لأنني لم ألقه
مخصوصاً لهم .

فأما وجه الرد على نفي كون المعدوم معلوماً ، فهو أن نقول : إذا علم
الواحد أنه ليس معه ثوب ، فدأبه ثابت لا سبيل إلى جحده ، ثم لا بد للعلم من
معلوم ، ويستحيل أن يكون معلوم عليه ثبوت الثوب ، فإنه يفصل بين علمه
بكون الثوب معه ، وبين علمه بأنه ليس معه . فدل أن العلم يتعلق بانتفاء كون
الثوب معه .

ونقول أيضاً : المعدوم مقدور مراد عندكم . إذ من أصل هؤلاء موافقة
المعزلة في تقديم الاستطاعة على الفعل ، والمصير إلى أن القدرة لا تتعلق بالحدوث ، فإذا
لم يعد كون المعدوم مقدوراً مراداً ، فكيف يبعد ذلك في (٣) المعلوم ، والعالم أعم
تعلقاً من القدرة والإرادة ؟

(١) ب : لا ولا غروافيه (٢) تكتب هكذا ، وهي الانتفاء

(٢) ب : و

ثم نقول : أتقولون إن الرب تعالى علم في أزله أن العالم سيوجد ، أم تأبون ذلك ؟ فإن أبوه كفروا ، ولا يابونه ، وإذا اعترفوا به قيسل : فجواز الوجود ليس بوجود ، فقد أثبت معلوماً غير موجود .

ويقال لهم : العلم بأن لا شريك لله تعالى ما معلومه ؟ ولا يزالون يخطرون ، حتى يعترفوا بأن معلومه نفي الشريك . فإن تمسكوا ببعض شبه المعتزلة ، وقالوا : لو كانت المعلومات معلومات (١) ، لوجب أن تكون متميزة ، ولا تميز إلا في الذات ، وفي هذا إثبات المعلومات أشياء ، فقد سبق الانفصال عن ذلك ، وكل فصل تعلق بمعلوم ، فوضع استقصائه الصفات إن شاء الله .

فصل

القول في ذكر أقسام الموجودات

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن الموجودات تنقسم قسمين : منها ما لوجوده أول ومفتتح ، وهو الحادث على ما سنذكر حقيقة الحادث / ومنها ما لا ٣٦ أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين ، وسنوضح حقيقة القدم إن شاء الله .

فهذه قسمة بديهية ، نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها ، فإنها مستندة إلى نفي وإثبات ، وليس بين النفي والإثبات رتبة .

ومحصل ما قلناه : إن الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن لا يكون له أول ، وهذا نعرفه اضطراراً . فإن قال قائل : قد ذهب عبد الله بن مهيد (٥)

(١) ب : معلومات

(٥) ابن كلاب :

هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان ، المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ . كان إمام أهل =

إلى أن صفات البارى سبحانه وتعالى لا توصف بالقدم ولا بالحدوث ، وهذا
تهرج منه بإثبات موجود خارج عن وصف الحدوث والقدم . قلنا : ما اعترض
عبد الله على القسمة التى رماها ، إذ مطلبنا أن الموجود له أول وأول أول له . وعبد
الله يقطع بأن صفات البارى لم تزل ، ولا أول لوجودها ، ولكنه امتنع من
تسميتها قديمة ، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم (١) ، كما أن البقاء معنى قائم
بالباقى ، ولا توصف المعانى بالأحكام التى توجبها المعانى ، فأنضحت القسمة
البديية . واستبان أن قول عبد الله غير قادح (٢) فيها . ثم ما يقتضيه الترتيب :
أن نبتدىء الكلام على الحوادث ، إذ القديم سبحانه وتعالى لا يعلم اضطراباً ،
ولما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالات . وسبيل الاستدلال لا يتضح إلا بإحاطة
بالحوادث ، فافتضى ذلك البداية بالكلام عليها .

فاعلموا : أن الحوادث تنقسم أيضاً انقساماً ضرورياً ، ولا تخلو إما أن
تكون ، مقترة إلى محل تحله وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله (٣) . وهذه
القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضاً . ثم الحادث الذى لا يفترق إلى المحل ، هو
الجنوهر فى اصطلاح المتكلم (٤) ، والمفتقر إلى المحل : العرض .

ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما أن تكون جواهر (٥)
أو تكون أعراضاً .

فإن قال قائل : فهل يوصف الرب بالاعتدال على إحداث ما يخرج عن القسمين ؟

(١) ب : + كما أن البقاء معنى قائم بالقديم

(٢) ب : قادح (٣) ب : — تحلة

(٤) ب : المتكلمين (٥) الأصح : جواهر .

== السنة فى عصره ، وإليه مرجعها ويقال له عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب النطان . كان
شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة .

(٦) أنظر الارشاد للجنونى ١٠١٩ . الملل ٢ : ١٢٤ . نشأة الفكر ١ : ٢٧٠ .

قلنا : هذا سؤال عن محال . والرب قادر على كل ممكن : والذي زامه السائل بسؤاله من المستحيلات الخارجة عن قيسل المقدورات ، إذ الحادث / إما أن يكون ٣٧ محتاجاً أو غير محتاج ، وتقدير رتبة بينهم محال .

فلو قال قائل : هم تنكرون على من لا يقدر في القسمة ، ولكنه يثبت حادثاً غير مفتقر إلى محل ، ولكنه ليس في أوصاف الجواهر ، إذ من وصف الجوهر أن يتحيز ويشغل الحيز ، ويقبل الأعراض ، والحادث الذي قلناه ، لا يشغل ولا يقبل عرضاً ؟

[قلنا] : هذا محال^(١) ، إذ لو كان غير شاغل الحيز ، لجاز تقدير وجوده ، بحيث ذات متحيزة ، إذ ما لا يشغل بوجوده لا يمنع الشاغل^(٢) بوجوده وجوده^(٣) حيث هو . ولو وجد ما وصفتموه بحيث جوهر ، لكان قائماً بالجواهر إذ لا معنى لقيام العرض بالجواهر إلا وجوده بحيث الجوهر . قال : الكلام إلى ما أثبتته السائل حادث يجوز قيامه بالجواهر ، وكل ما هذا سيده فهو عرض . ويبقى عليه سؤال الانفصال عن سؤال في أحكام الأعراض ، وهو أن قائلاً لو قال : العرض الذي يقوم بالجواهر^(٤) ألا يجوز تقديره غير قائم به ؟

والذي يوضح ما قلناه أن الحادث الذي أثبتته هذا السائل لا يخلو إما أن يكون مما يبق ، أو مما يستحيل بقاءه . (فإن كان مما يستحيل بقاءه^(٥)) فقد ثبت^(٦) له خصائص الأعراض ، إذ من وصف العرض أن لا يبق ويجوز تقديره قائماً بالجواهر . وقد ثبت الوصفان جميعاً فيما حاوله السائل ، وإن كان مما يبق فلا يبق إلا بقاء يقوم به ، وهذا من خصائص الجواهر ، فإنها هي القابلة للأعراض وسدشبع القول في ذلك عند ذكرنا التحيز وأحكام الأعراض ، فإذا استبان انقسام

(١) ب : محال (٢) ب : النشاغل (٣) ب : وجود
(٤) ب : لم (٥) ب : ما بين القوسين (٦) ب : ثبت

الحوادث إلى الجواهر والأعراض ، فالذي يقتضيه الترتيب ، تصدير الكلام بأحكام الجواهر .

فصل

[في حقيقة الجوهر]

فإن قال قائل : ما حقيقة الجوهر ؟ قلنا : اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك فقال بعضهم : ما يقبل العرض . واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال : حد الشيء خاصيته ، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه ، وقبول الجوهر للعرض ٣٨ مرتبط بغير الجوهر ، وهو يتأني حقيقة / الخاصة . قلنا : لا مَعول على العبارات وإنما المطلب منها المعاني ، وقبول الجوهر للعرض صفة تخصه ، إذ الجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو في نفسه عليها ، وهي صفة نفسية . وعرف اتحاد (١) ذكرها والتعرض لها . ولا يقدح تركيب العبارات وتعددتها في الحدود (٢) ، وإنما القادح تركيب المعنى .

وقال بعض الأئمة : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول : إن التحيز مجهول . والمقصد من الحد البيان فإن التحيز مَمَقول ، وكذلك شغل الحيز ، إذ الحيز يعبر به عن الناحية والجهة ، وحيز المتحيز اختصاصه بجهته . وهذا بين لمن تأمله غير ملتبس .

وقال بعض الأئمة : الجوهر : كل جزء ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول إلى المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق . وربما عبر القاضى عنه فقال : الجوهر ماله حظ من المساحة .

وقال المعتزلة : الجوهر ما تحيز في الوجود . وهذا الحد مدخول ، فإنهم قد

(١) ب : إيجاد . (٢) أ : الحدود

أثبتوا الشيء جوهرًا في العدم ونفوا تحيزه ، ثم لما حدوا الجوهر ، قالوا : هو المتحيز في الوجود ، فشرطوا في الحد الوجود . والحد يفارق (١) المحدود . فإذا كان مشروطاً ؛ وجب كون المحدود مشروطاً حتى يتوقف كون الجوهر جوهرًا على الوجود ، كما يتوقف التحيز عليه (٢) . قالت النصاري : الجوهر هو القائم بنفسه . وسنوضح الرد عليهم إن شاء الله . وأول ما نحتاج إلى الخوض فيه من أحكام الجوهر لإثبات الجوهر (٣) الفرد .

فصل

[في إثبات الجوهر الفرد]

اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تنهاى في تجزئها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحد (٤) وجزء (٥) شائع لا يتميز . وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم . وصار معظم الفلاسفة إلى أن الاجرام لا تنهاى في تجزئها . وإلى ذلك صار النظام من المنسبيين (٦) إلى الفلسفة . ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولاً ، ثم نعطف على النظام ونوضح له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين ؛ فنقول ٣٩ وبالله التوفيق : إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم (٧) أحد طرفيه ، ثم صور

-
- (١) ب : يقارن (٢) ب : + واو (٣) ب : الجزء
(٤) ب : واحد (٥) ب : — جزء
(٦) ب : المنسبيين (٧) ب : وعالم .

لإبراهيم النظام (١٠٠٠ — ٢٣١ هـ — ٨٤٥ م) .
لإبراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة . وله في ذلك تصانيف عدة : منها النكت ، وكان أيضاً متأدياً . وله شعر جمع بخمسين ورقة ؛ وهو دقيق المعاني على طريقة المتكلمين . والملاحظ كثير الحكايات عنه . معجم البلدان ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ سنة ١٩٥٧ وراجم الذهبى : سيرانيلاد ٧ : ٢٥٩ - ٢٦٢ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ ، أبو ريده : لإبراهيم بن سيار النظام الزركلى : الأعلام ١ : ٣٦ .

نملة تفتتح الديب من أحد طرفي الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلقت أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الانقضاء ينبئ عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم يعقل فيه الانقضاء .

فإن قال قائل : إنما يقطع الجسم البسيط بقطع جملة غير متناهية ، فلم يعدد أن يقطع ما لا يتناهى مثله . وإنما كان يلزم السؤال ، لو كان القاطع ^(١) متناهيًا والمقطوع غير متناهي . وهذا الذي قالوه لا محصول له ، فإن ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه في الجواز ووجه في الاستحالة ، كما أن الذي يقدر متناهيًا ، يمحور تقدير انقضائه من كل وجه .

والذي يوضح ما قلناه أن يقول الخصم : إن الجسم لا يتناهى جملة . وليس من أصله أن يتناهى جملاً ولا يتناهى أجزاء ، إذ الجزء الفرد لا يتصور عدمه ، وإنما الذي لا يتناهى الجمل . فإذا استبان أن الجسم البسيط لا يتناهى جملة ، فكيف قطعتما جملة . والمقطوع من حيث الجمل لا يتناهى ؟ فلما لم يجدوا مخلصاً مما ألزموا ، رام النظام انفصالاً فقال : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة . ولكن القاطع يقابل جزء منه ويظهر وهو في طفرته غير مقابل البسيط ، فيقطع الجسم قطعاً وطفراً .

وهذا الذي ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وسبيل الكلام عليه من أوجه :

أحدها : أن نقول : ما قطعه مما سلبته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه ، فقد أثبت قدراً متناهيًا ، وسلم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه ، فما يغنيه بعد ذلك تصوير الطفرة ، وقد سلم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا .

ثم الذى قاله يقسم عليه فيقال له : أتزعم أن الذى توسط / الجسم البسيط هو ٤٠
فى بعض أحواله غير تماس له ولا محاذ له ، أو تزعم أنه محاذ له . فإن زعم أنه
غير تماس له ولا محاذ ، فهذا رد لما علم ضرورة وبديهية . وإن سلم أنه فى طفره
محاذ للجسم الذى يقطعه ، فهذا أقصى ما نروم . إذ ليس لتخصيص إلزامنا بالتماسة ،
بل لو صورناه فى طيران طائر ، لتكامل غرضنا .

والذى يوضح ما قلناه : إن القاطع للجسم لو كان يخط خطاً على عمره لرؤى
الخط ممتد آمن الطرف إلى الطرف . فوضح أن المصير إلى إستخراج بعض القطع
لا محصول له .

على إنا نقول : لو ساغ لإثبات الطفرة من غير محاذة ولا تماس ، لما امتنع أن
أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرة (١) إلى أقصى
المغرب ، من غير أن يحاذى فى طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله فى
ألطف لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب (٢) من جهد الضرورات ،
مع أنه لم يستقل (٣) بالجهالة التى أبدعها الخروج عن الإلزام ، إذ القدر الذى
يسلم قطعه قامت عليه النتيجة به . فإن قال : قد يتصور مثل ذلك ، فإننا لو صورنا
جسماً عميقاً وصورنا فى وسطه خشبة ممتدة ، وعلق بالخشبة أحد طرفى حبل ،
وشد طرفه الآخر بدلو ، واستقر الدلو فى قعر البئر ، والبئر مائة باع مثلاً ،
والخشبة على شطر عمقها والحبل كذلك ، فلو أرسلت حبلاً شديداً فى طرفه كلاب
حتى انتهى إلى الخشبة ، واحتوى على الحبل المعلق بالخشبة ثم جذبت الدلو بالحبل
الذى فى طرفه السكالب إليك ، فتعود السكالب إليك مع الدلو ، فقد قطع
السكالب خمسين باعاً والدلو مائة باع ، وما ذاك إلا لطفرة الدلو أكثر مما
طفر السكالب .

وهذا الذى قاله هوس ، وذلك أنا نقول : إنما ارتفع الدلو بسرعة حركته

(٣) أ : يستفد

(٢) ب : طفرة له (١) ب : قرب

وقلة قتراته . والكلاب أبطأ ، وذلك يتبين في مرأى العين ، وهذا كالقطب يدور
٤١ بالرحى تكاد تخطف الألبصار / من سرعة الحركة ، وذلك لأن أقصى الرحى (١)
يحتاج إلى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الذراعان، في المدة التي (٢) يقطع القطب
فيها شبرا في شبر .

وما نستدل به عليهم أن نقول : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ،
فيعلم اضطراباً أن أحدهما أكبر من الآخر ، ومن أبدى في ذلك ريباً قطع الكلام
عنه . فإذا استيقنا ذلك فلا يخلو التفاضل في الكبير والصغير ، إما أن يرجع إلى
كثرة الأجزاء ، وإما أن لا يرجع إليه . فإن رجع إلى كثرة الأجزاء ، فقد
بان تناهى الجسم . إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهي الأجزاء ، لما
تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر ، إذ في النهاية ينافي النقصان . فلو
كان أحدهما أكثر أجزاء ، لكان الثاني أنقص أجزاء ، ووضوح ذلك ينفى
عن تقريره .

وإن زعم الخصم أن العظم والكثرة لا ترجع إلى عدد الأجزاء ، وإنما ترجع
إلى عظم الأجزاء في أحد الجسمين ، وصغرهما في الجسم الآخر . وهذا الذي قاله
باطل مضمحل ، فإن الذي ألزمناهم في الجسمين يلزمهم في جزئي الجسمين .

فنقول : لم كان أحدهما أعظم من الآخر ؟ فلا يجدوا (٣) عن ذلك مخلصاً .
على أن الذي قالوه ، قريب من جحد الضرورة . فإننا إذا صورنا الكلام في
جسمين متماثلين في الصغر والكبر ، ثم نضم إلى أحدهما أمثالا (٤) فنعلم وصف
أحد الجسمين حقيقة أنه أكبر من الآخر ، والجسم الأول لم يتغير عما عهدناه .
فعرنا قطعاً أن وصف الكبير ثبت لانضمام زوائد الأجزاء ، وهذا ما لا يمحده
إلا معاند .

(١) ب : الرجاء (٢) أ ، ب : الذي (٣) ب : يجدون (٤) ب : أمثال

وما استدلل به شيخنا رضى الله عنه أن قال : ثبت عندنا بالأدلة القاطمة أن المجتمع مجتمع باجتماع ، ومن أنكر ذلك تنصب عليه أدلة لإثبات الأعراض . فإذا ثبت ذلك ، فالافتراق مجوز بالاتفاق . إذ الجملة المركبة إذا انتفت (١) ، فقد انتفت اجتماعات فيها باضدادها من الافتراقات ، وسيل تمييز انتفاء جميع (٤٢) الاجتماعات ، كسبيل ذلك في بعضها ، فإذا جاز انتفاء بعضها ، وجب تمييز انتفاء جميعها . ثم إذا انتفت الاجتماعات جملة ، لم يبق تجميع (٢) ، إذ لا مجتمع إلا باجتماع . ويعضد هذه الدلالة نكتة لا مخاصم للخصم منها ، وهى أن الاجتماع المنتفى غير متناه عند الخصم ، فإذا جاز انتفاء اجتماعات لا تنهاى ، فما المانع من ذلك في كل اجتماع ولا يخلص الخصم من ذلك شيء إلا نفي الأعراض ، وسندل على إثباتها .

وما نستدل به نقول : إذا ثبت بالاتفاق أو بالدليل عند تقدير النزاع أن الاجتماعات معان ، وفرضنا الكلام على المنتهين إلى الإسلام فنقول : الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفصيلها ، متعال عن العلم بها على الجملة ، إذ العلم بالجملة يقارنه الجهل بالتفصيل . فإذا وضح ذلك ، قسمنا الكلام على الخصم ، وقلنا : أيعلم الرب اجتماعا واحدا ، أم لا يوصف الرب (٣) بالعلم به ؟

فإن سلم الخصم بأنه يعلم اجتماعا واحداً ، فن المستحيل قيام اجتماع بمجموعات لا تنهاى ، إذ لو ساغ ذلك لوجب الحكم بأن جملة المجتمعات فى العلم اجتمعت بالاجتماع الواحد ، فإذا افترق بعضها لزم الحكم ببطلان الاجتماع لمضادة الافتراق إياه . ويلزم القطع ببقائه من حيث لم تفتقر جملة أجزاء العالم .

وإن زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحداً ، كان ذلك منعا للعلم بالتفصيل ، إذ الجمل التى لا تنهاى ، يعلم الرب تفصيلها . ولا مخاصم للإسلاميين من ذلك .

(١) ب : تنصفت ، أ : انتصفت (٢) ب : مجتمع

(٣) ب : + اجتماعا واحدا أم لا يوصف الرب

ثم نقول للنظام : إذا جوزت وجود مالا يتناهى من الحوادث ، ولم تستبعد دخولها في الحدوث ، فما الذى يحجزك عن أن تقول : إن مقدمات الباري يجوز وجودها دفعة واحدة ، وإن انتهت النهاية عنها ؟

• ونقول أيضاً له : من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها ، ولا استمرار دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك ، وفيما صرت إليه ما يفضى إلى ٤٣ تجويز انقضاء حوادث^(١) لا نهاية لها ، فإنك تجوز أن يبتدىء خلق الأجسام ، ثم تقدر انقضاء خلقها ، وإن كانت لا تتناهى أجزاءها ، والرب تعالى يخلقها ترتيباً . ولنفاة الجزء شبه تتعلق بأحكام الأكوان ، رأينا^(٢) تأخيرها ، لذنب القول فيها في الأكوان إن شاء الله .

مسألة

[فى أن الجوهر ليس أعراضاً مجتمعة]

الجهر عند أهل الحق موجود متحيز غير لأعراضه القائمة به . وذهب النظام والنجاش^(*) إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وهو عين الأعراض ، وإلى ذلك^(٣) مال بعض الفلاسفة . والدليل على الرد عليهم أن نقول : الجوهر متحيز وفاقاً ، فلا يخلو خصومنا في العرض الواحد ، إما أن يقولوا : أنه متحيز شاغل الحيز ،

(١) أ : مكررة (٢) ب : فرأينا

(٣) ب : + وإلى ذلك وهو عين الأعراض

(٤) النجار (توفى في حدود ٢٢٠ هـ) .

الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي المعروف بالنجار (أبو عبد الله) من متكلمي الحيرة . له من النصايف : الاستطاعة - الصفات والأسماء ، إنبات الرسل ، التعديل والتجويز وكتاب الإرادة . معجم البلدان ج ٤ سنة ١٩٥٧ ص ٥٣ وراجع ابن النديم - الفهرست : ١٧٩ . البغدادي هدية العارفين ١ : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

له قدر من المساحة ، أو يابون ذلك . فإن أثبتوا العرض الواحد متحيزا ، كان ذلك باطلا من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان متحيزا ، لاختص ببعض الجهات ، ولا فنقر إلى كون يخصه (١) وفيه تجويز قيام العرض بالعرض ، وسندل على منعه إن شاء الله .

والآخر : أن حقيقة الجوهر المتحيز ، فن أثبت متحيزاً فقد أثبت جوهرأ ، وآل الكلام معه إلى التسمية والتناقش فيها .

ثم إذا ثبت موجود متحيز ، ومو الجوهر عندنا ، ثبت في باب الاعراض حادثا لا يتحيز ، وهو العرض . وإن سلم الخصم أن العرض الواحد لا يتحيز ، فإذا قدر اجتماعهما ، قيل له : لا تخلوا الاعراض إما أن وجدت بحيث عرض واحد ، وإما أن وجد كل عرض بحيث نفسه . فإن وجدت الاعراض بحيث عرض واحد ، فذلك الواحد متحيز أم غير متحيز ؟ (فإن كان متحيزاً ، فهو جوهر قامت به أعراض ، سماه الخصم عرضاً ، وإن كان ذلك الواحد غير متحيز) (٢) فالذي وجد بحيث هو في حكمه قطعاً ،

وإن زعم الخصم أن الاعراض لا توجد بحيث عرض (٣) واحد ، بل يوجد كل عرض بحيث نفسه ، فلا معنى لاجتماعها ، فإن كل عرض منفرد بنفسه . وإذا ثبت أن أفرادها لا تتحيز ولا تشغل الأحياء ، فلا يتصور فيها / التضم ، إذ إنما يتصور التضم عن موجودين مختصين بحيثين ليس بينهما تقدير حين آخر لموجود ، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

وبما تمسك به شيخنا رضى الله عنه أن (٤) قال : من وصف العرض الفرد بأن لا يتحيز ، فإذا اجتمع فلا تخلوا الاعراض المجتمعة إما أن تكون متماثلة أو مختلفة ،

(٢) ب : — ما بين القوسين

(٤) ب : — أن

(١) ب : — يخصه

(٣) ب : عرضا

متضادة أو مختلفة ، متضادة أو مختلفة غير متضادة . فإن كانت متماثلة كان باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الذي لا يثبت بالشئ لا يثبت بأمثاله . والدليل عليه أن الحياة الواحدة للمم توجب حكماً العالمين ، لم يوجب هذا الحكم جملاً من الحياة أيضاً .

والوجه الآخر: أنه ليس بعض الأعداد أولى بالاعتبار من بعض مع التماثل، فإذا زعم الخصم أن الجوهر عشرة من الأعراض المتماثلة ، لم يكن قوله في ذلك أولى من قول من يقول تسعة أو أحد عشرة .

وإن زعم الخصم أن الأعراض مختلفة متضادة ، كان ذلك محالاً ضرورة ، فإن حكم الصدين ، لا يتحقق في الجوهر الواحد وفقاً . وإن زعم أنها مختلفة غير متضادة قيل له : هل تجوز بطلان صفات أجناسها وانقلابها عنها ؟ فإن جوزوا ذلك ، اتسع عليهم الخرق ، ولزمهم تجويز انقلاب السواد بياضاً ، والجلس طعماً ، وغير ذلك بما يازمهم عليه تسليم المسألة ، حتى يقولوا خرجت الأعراض عن جنسها ، وانقلبت جوهرأ وذلك الجوهر خلاف الأعراض ، وهذا تصريح بتسليم المسألة .

والذي يوضح ذلك أن الأعراض ما كانت مجموعة فما كانت إلا جوهرأ ، وإن منعوا انقلاب الأجناس ، قيل لهم : فالعرض الواحد لا يتحين لنفسه ، ثم يثبت الأعراض حكم التحين عندكم ، وخرج عما كان له من الحكم في اتحادها ، فليس بعض الأوصاف بالخروج عنها أولى من بعض .

ثم ادعوا أن للأعراض أحكاماً : منها أنها لا تقوم بانفسها ، وتفترق إلى محل غيرها ، ومنها ، أنها لا تبقى ، ومنها أنها لا تتحين . فثبتت بأية صفة من صفات ٤٥ الأعراض شئت ، وقرر (١) استحالة خروجها / عنها . ثم إذا وضح (٢) أن

الجوهر على خلاف صفات الأعراض ، فتترتب لك أدلة هذا مسلكتها :

وإن سمح الخصم ببطلان بعضها ، لزم بطلان سائرهما ، فلا يجد إلى الفصل سبيلا .

ومما تلمسك به أن نقول : الجوهر إذا قامت به حركة ، فلا يخلو إما أن نقوم الحركة بجميع الموجودات التي هي أعراض (١) أو تقوم بواحد منها ، فإن قامت بواحد منها ، فينبغي أن لا يثبت حكم التحرك لجميعها . كما لو قامت حركة بجوهر ، لم يثبت حكم التحرك لغيره .

وإن زعم الخصم أن الحركة تقوم بجميع الأعراض ، ففيه وجهان من الإحالة :

أحدهما : قيام العرض بموجودات ، ولو جاز ذلك لجاز قيام عرض بجواهر العالم .

والوجه الآخر : أن العرض لا يقوم بالعرض على ما سنوضحه في أقسام الأعراض .

ونطرد عليهم قريبا من هذا المنهج في تضاد الضدين على الجوهر الواحد ، ونقول : أيتضادان على موجود أو موجودات ؟ فإن تضادا على موجودات ، كان محالا ، إذ لو جاز ذلك ، لجاز تضادهما على جوهرين كتمنع (٢) سواد جوهر بياض آخر . وإن كانا يتضادان على موجود واحد ، كان محالا ، إذ الذي نسميه جوهرأ واحداً موجودات عند الخصم .

واعلموا — وفقكم الله — أن شيئاً بما ذكرنا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، إذ مرجع جميع الأدلة إلى شيئين : أحدهما : استحالة خروج الشيء عن وصف نفسه .

(٢) أ : ليمتنع

(١) ب : الأعراض

والثاني : استحالة قيام موجود بموجودات .

وكلاهما لازمان على أصول المعتزلة . فإنهم أثبتوا أعراضاً في العدم قائمة بأنفسها . ثم لمنهم (١) ألزموا قيامها بغيرها في الوجود ، وأثبتوا جوهرأ غير متحيز ، ثم أثبتوه متحيزاً ، فأبطأوا على أنفسهم الأصل الثاني حيث قالوا : العلم يقوم بجزء من الجملة ، والعالم به الجملة ، فلا يبعد على أصولهم قيام الحركة ببعض الموجودات والحكم منها للجميع .

وما نستدل به أن نقول : الجوهر الفرد إذا قام به جزء من الحياة ، وضاد ٤٦ ما كان فيه من الجسادية أو الموت ، فتقوم / به ضروب من الأعراض : علوم ، واردات ، وقدرة ، وألم (٢) ، والادراكات الخمس (٣) ، إلى غير ذلك من أوصاف الحياة . وهذه الأعراض التي زادت لم تقتض (٤) للجوهر زيادة في التحيز ، فو كانت الأعراض عند اجتماعها مؤثرة في التحيز ، لأثرت هذه الأعراض الزائدة حيناً آخرأ غير التي ألزمناها .

فإن تجاهل الخصم وزعم أن التحيز يزداد ، كان ذلك باطلاً ، إذ كان الجوهر الفرد شاغلاً جزءأ واحداً ، ولو شغلت هذه الأعراض الزائدة حيناً آخرأ ، لصارت هذه الأعراض جوهرين . وهذا باطل ، إذ كل جوهر ليس يخاو عند الخصم عن لون وكون وطعم ، ولم يوجد فيما ألزمناه إلا طعم واحد ، فكيف ينقسم الطعم الواحد على جوهرين ١١

وهذا من أقوى الأدلة ، وهو غير مستقيم على مذهب المعتزلة ، فإنهم يمنعون قيام الحياة بالجوهر الواحد ، ويشترطون في ثبوت الحياة بنية (٥) مخصوصة على مذهب الطوائعين .

(٢) ب : وأطرده

(٤) ب : تقيده

(١) ب : — أنهم

(٣) ب : الخمسة

(٥) ب : نكتة .

شبه الخصم

فإن استدل من زعم أن الجوهر أعراض مجتمعة بأن قال : لو قدرنا انتفاء الأعراض ، كان في تقدير انتفاءها انتفاء الجوهر ، وكذلك لو قدرنا عدم الجوهر ، استحال مع هذا التقدير بقاء الأعراض ، فدل على أن الأعراض عين الجوهر .

الجواب عما قالوه من أوجه : أولاها بالتقديم أن نقول : ما من ضرب من ضروب الأعراض نشير إليها ، إلا ويجوز عندنا تقدير عدمها مع بقاء الجوهر ، بأن يعقبها أمثالها أو أضدادها المخالفة لها . فبطل ما ادعوه من أن الأعراض لو عدت ، عدم الجوهر .

على أن ما قالوه يبطل عليهم بأحاديث الأعراض ، فإن اللون لو عدم عدم الجوهر ، ثم لم يدل ذلك على أن الجوهر هو اللون . فإن رجعوا وقالوا : ما من لون إلا ويجوز تقدير عدمه ، بأن تثبت مثله أو ضده المخالف له ، فلم يازم ثبوت لون .

قيل لهم : وكذلك جملة الأعراض عندنا ، يجوز تقدير (١) انتقالها (٢) مع ثبوت أبدالها . ثم نقول : من الإسلاميين من يجوز عرو الجواهر عن الأعراض ، فما وجه ردكم عليهم ؟ ومن شرط الدلالة أن تشتمل على جملة أقسام الكلام . ٤٧ ولختتم شبه تشعب عما ذكرناه . وفي الجواب عما قدمناه انفصال من كل شيء يوردونه .

مسألة

[في تيجانس الجواهر]

الجواهر متجانسة عند أهل الحق ، وإليه صار كافة المعتزلة . وخالف النظام في ذلك ، فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها . وبني قوله ذلك على

(١) ب: استقاء (٢) ب: أمراضها

ما سبق منه حيث قال : إن الجواهر أعراض بجمعه ، ثم إذا كان من الأعراض ما يختلف ، والجوهر هو الأعراض ، فلا يجوز القطع بحكم التماثل فيه . وسيل الكلام في هذه المسألة أن نقسم القول على الخصم أولاً ، فنقول : هل تثبت الجواهر أعياناً للأعراض ؟ فإن زعم أنها الأعراض بأنفسها ، نقلنا الكلام إلى المسألة السابقة ، وأوضحنا غرضنا فيها . فإذا ثبت (١) لنا هذا الأصل ، مهدنا بعده التماثل وحقيقته وما يعقبه به ، فقلنا : المثلان الموجودان مستويان في جملة الأوصاف النفسية فيما يجب منها وما يجوز ، على ما ستأتى حقيقة المثلين في باب مفرد إن شاء الله .

وبما نحتاج إلى تمهيد قبل ، نصب الدلالة الواضحة على إثبات الأعراض ، وسيأتى استقصاء ذلك إن شاء الله . فإذا تمهدت القواعد قلنا : من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار ، وذلك باطل عند التحقيق ، فإنه إن عني بذلك أن أعراض النار ، وهى حرارتها ، ولونها الخصوص إلى غير ذلك من صفاتها ، تخالف أعراض الهواء فذلك مسلم ، لا منازعة فيه . فإننا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض . وإن عني الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار ، كان ذلك مستحيلاً ، إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسيهما (٢) ، إذ كل واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة . ويجوز تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فإن من أخص أعراض النار حرارتها . ولا يبعد أن يحصى الهواء ، حتى يصير في مثل حرارة النار ، وكذلك لا يبعد أن يدع الله سبحانه وتعالى في الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لونها يقبل كل لون ، وكذلك لبيب النار واضطرابها/ بما لا يبعد تصويره في الهواء . فقد وضح بذلك جواز اتصاف الهواء بجميع أعراض النار ، واستبان أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر .

فإن تجاهل الخصم وأنكر اتصاف النار بأوصاف الهواء ، إذ لم يمكنه إنكار
اتصاف الهواء بأوصاف النار ، فالكلام عليه من وجهين :

أحدهما : أن جملة أوصاف النار أعراض ، ومن حكم الأعراض جواز
انتفائها واستحالة بقائها ، ومعاقبة أضدادها إياها . ومن أنكر من ذلك شيئاً ،
عاد الكلام معه إلى أحكام الأعراض .

والوجه الآخر : أن اتصاف الهواء بأوصاف النار غير مستبدع ، فقولوا إن
الهراء جوهره كجوهر النار من حيث أنه يقبل أعراض النار ، فإن الذي نعيه
بتماثل الجوهرين ، أن يجب لأحدهما ، ما يجب للثاني ، ويمحوز عليه ما يحوز
على الثاني .

فإذا ثبت أنه يجب لكل واحد من الجوهرين التحيز ومائر صفات النفس ،
ويمحوز أن يقبل أحدهما أجناس أعراض الثاني ، فهذا ما نعيه بالتماثل . فإن
ساعدنا الخصم عليه وخالفنا في العبارة ، فقد حصل غرضنا ، وآل الكلام إلى
التسميات ، فليست هي المطالبة بقضايا العقول . والذي طردناه في النار والهواء ،
يطرد في جملة الجواهر ، وكل ما تمسك به المحققون في إثبات تماثل الجواهر ،
راجع إلى الأصول التي قدمناها فلا معنى لتكثير العبارات منع إيجاد الطلب .

فإن تمسك الخصم باستبعادات فقال : نحن ندرك مخالفة الصنخور للهاء الجاري ،
كما ندرك مخالفة السواد للبياض ، وليس جحد أحد من المخالفين بأولى (١) من
جحد الآخرين .

الجواب عن ذلك مقتضياً من الدليل الذي قدمناه . فإن المخالفة التي خيلت
للخصم ، راجعة إلى مخالفة أعراض المستجسيدات لأعراض المائعات (٢) . والذي
يكشف ذلك أن اندياب الحجر غير مستنكر عقلا ، حتى يضاهي الماء في جرمه ،

(١) ب : أولى (٢) ب : المائعات

فكذلك القول في جملة صفاته وأعراضه . وهذا واضح مغن^(١) عن الأطناب .

فصل

[في التحيز ومعناه]

٤٩ قد ذكرنا أن الجوهر متحيز ، ونحن الآن نوضح التحيز ومعناه ، وهو ما اختلفت فيه عبارات المتكلمين . فقال بعضهم : المتحيز : هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله . وهذه العبارة مدخولة ، وإن أطلقها كثير من الأئمة . فإن العرض إذا قام بمحله ، لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله ، إذ كل مثليين من الأعراض متضادان ، ثم العرض مع ذلك غير متحيز . فبطل تفسير المتحيز بما سبق ، والأصح في ذلك عبارات ارتضاها القاضي رضى الله عنه . منها أنه قال : المتحيز هو الجرم ، ولا معنى له سواه .

قال : إنما هو الذى له حظ من المساحة . وقال أيضاً : هو الذى لا يوجد بحيث وجوده جوهر . وفي التصريح بذلك احتراز من النقض بالعرض .

وقال أيضاً : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد . والعبارات وإن اختلفت ، فالمطلوب واحد .

فإن قال قائل : فما الحيز ؟ فقد قال بعض الأئمة : إنه تقدير مكان ، ولم يرد بذلك أن الرب إذا خلق جوهرأ فردأ فحيزه تقسدير مكان له ، فإن ذلك توقع موجود ، والحيز إنما هو ثابت غير متوقع ، بل معناه أنه مكان لجوهر مقدر .

وأحسن ما يقال في الحيز : إنه المتحيز بنفسه . وقد مسبق معنى المتحيز ، ثم لا تبعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه .

فإن قيل : التحيز عندكم من صفات نفس الجواهر ، فم تنكرون على من يزعم أنه من صفات المعاني ، وأن الجواهر إنما تحيز لكون من الأكوان ، وهو الذي يوجب تخصيصه ببعض الجهات ؟

قلنا : التحيز من صفات النفس ، والدليل عليه وجوه من الكلام :

أحدهما : أن المعنى بالتحيز عندنا الجرم ، وكونه جرماً لا يختلف ، وإن اختلفت أكوانه وأعراضه . فلو كان هذا الحكم ثابتاً موجباً لعرض ، لوجب أن يثبت له حكم الاختلاف عند اختلاف الأكوان ، فلما لم يختلف كونه جرماً ، دل أنه ليس من موجبات الأكوان . والاختصاص بالجهات — لما كان موجب الأكوان — كان في حكم الاختلاف / . وما نستدل به أيضاً أن صفة النفس إنما تتميز عن صفة المعنى ، بأن النفس لا تعقل دون صفة النفس ، ولا تعقل الصفة دون النفس ، وصفة المعنى يجوز تقدير النفس دونها عقلاً . وسنوضح الفصل بين صفات النفس والمعنى في باب إن شاء الله .

فإذا وضح ذلك اعتبرنا التحيز المفسر بكون الجواهر حجماً ، فوجدناه لازماً للجواهر حتى لا يقدر الجواهر خارجاً عن التحيز ، كما لا يقدر خارجاً عن كونه ذاتاً شيئاً .

فإن قيل : فاجعلوا علم الباري من صفات نفسه ، من حيث لا يجوز تقدير عدم العلم مع بقاء الذات .

قلنا : ليس (١) ما أزمتم بما نحن فيه . فإن عدم العلم ، ما امتنع لصفة الذات ، وإنما امتنع ، لتقديمه واستحالة عدمه .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه لا يتصور العلم بحقيقة الجواهر مع الجهل بتحيزه ، ويتصور العلم بحقيقة ذات القديم قبل العلم بعلمه .

(١) ب : أليس .

فإن قيل : فالجوهر لا يخلو عن كون ، كما لا يخلو عن وصف التحيز .

قلنا : هذا غير لازم ، فإن التحيز وصف واحد ، وبيننا^(١) لزومه ما ثبتت النفس . وليس كذلك الكون ، فإنه ينطاق على أجناس مختلفة ، وليس يتعين فيه^(٢) وصف ، ولو رد الكلام فيه إلى التعيين^(٣) . فما من وصف بكون من الأكوان إلا ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجوهر ، والكون يوجد مثله بدلا منه أو يوجد ضده . فاندفع السؤال . وكذلك إن ألزمتنا السائل اقتران العلم والالم في حق الحى مع انتفاء الآفات ، فسييل الجواب أنه لا يتعين لمقارنة الالم علم ، حتى لا يجوز تقدير مثله . على أنه يجوز في الجملة تقدير أحدهما دون الثانى في حال ، وإن لم يمحز في كل حال .

ومما يستدل به المحققون أن قالوا : التحيز لم يدل على ثبوته التغير الذى هو وصف لازم ، ولم يثبت أيضاً معلولا بعلة في غير موضع الطلب ، حتى يجب طرد العلة عند تحقق المعلوم ، ولم يعلم التحيز اضطراباً ، وكل وصف لم يقتضيه دليل ٥١ ولم يعلم اضطراباً ، ولم يعقب نفيه إحالة في العقل ، فلا سييل إلى إثباته . وهذا كما أن قائلوا قال : إنما يعلم العلم لغرض^(١) غير العلم ، والعلم شرط فيه ، فيبطل ما يدعيه بأن نفي العلم وإثباته هو المؤثر . وليس المعنى المدعى من غير ضرورة ودليل أولى من معنى يخالفه . ثم يتسأل القول فيه حتى يخرج عن الضبط . وهذا من أركان أدلة الكلام . ومنستقصيا في كتاب « الصفات » إن شاء الله .

فصل

[في شكل الجوهر الفرد]

الجوهر الفرد لا شكل له ، ولكن اختلفت الأصوليون في تشبيهه ببعض

(١) ب : هكنا في أ ، وى (ب) يثبت

(٢) ب : يتغير فيه

(٣) ب : التغير .

(٢) ب : بفرض .

الأشكال تقريباً . فقال بعضهم هو أشبه بالميدور . وقال آخرون هو أشبه بالمربع ، وشبهه آخرون بالمثلث . وأشار القاضى فى بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع : من حيث ينظم من الجواهر الفردة خط مستطيل ، والممدور لا يتأتى فيه ذلك إلا بخلل وفرج .

والذى اختاره فى « نقض النقض » ، لإبطال هذه الأفاويل جملة ، فإنه إذا ثبت أن الجواهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيهه بذى شكل ، فإن ما يشبه شكلاً ، إذ حقيقة المشتبهين تقتضى ذلك ، على ما منشرحه إن شاء الله . فلم يستقم نفي الشكل مع تثبت شبهه ، ولكنه قال : الجواهر ليس بشكل ولا يشبه شكلاً ، بل هو جزء من شكل ، إذا انضم إليه غيره ، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام ، تجوز جميعاً .

فإن قيل : إذا جاز أن نثبت له حظاً من المساحة على تقدير انضمامه إلى غيره ، وإن لم يكن مسوحاً فى فردة ، فيجوز أن يطلق مثل هذا القول فى الشكل .

قلنا : الجواهر الفرد له حظ ثابت فى المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه ، وله (١) قدر ، غير أنه ليس لقدره بعض ، والجواهر يقدر بالجواهر .

فصل

[فى أن الجواهر لا يفترق إلى مكان]

الجواهر غير مفترق إلى مكان ، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جواهر . ثم يتسلسل القول فى مكانه ومكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له .

(١) ب : ولو . .

فصل

[في بقاء الجوهر الفرد]

الجوهر باق غير متجدد . وذهب النظام إلى أنه متجدد حالاً فحالاً كالأعراض عندنا . وهذه المسألة تتعلق بالتى قبلها ، وهى أن الجوهر عين الأعراض . فإن بنى/ الخصم الكلام عليها انتقلنا إليها . ثم قال المحققون : إن فساد ما قاله النظام ، معلوم ضرورة ، فإننا نضطر إلى أن الذى ختمنا معه الخطاب ، هو الذى فاتحنه فى الخطاب ، ولا تنزل مخاطبة الشخص الواحد منزلة تقطيع خطاب وتوزيعه على مخاطبين ، وهذا مذهب النظام . فالذى صار إليه يفضى إلى لا يحيا ميت ولا يكون حياً ، فإن الذى مات ، غير الذى كان حياً قبل موته . وكذلك القول فى جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص فى حالتين متقابلتين بالشرق والمغرب بأن يوجد الله فى أقصى المشرق . ثم يوجد الله فى الحالة الثانية فى أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات . ثم نقول : ما (١) الذى يحيل جواز استمرار الجوهر فى وجوده ، وما المانع لتجوير دوامه ؟ فلا يرجع إلى محصول عند هذه الطلبة . فإن عارضنا بالأعراض ، فسنتكلم فى استحالة بقائها ، وفى الفرق بينها وبين الجواهر عند ذكرنا البقاء والباقي (١) لأن شاء الله .

فصل

[فى نفى تداخل الجواهر]

ما صار إليه أهل الحق أن الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر ، وإن أطلق فى التجاوز تداخل الجواهر واختلاطها ، فالمانع بذلك تجاوزها . وذهب النظام إلى تجويز تداخل الجواهر فقال : إذا تميزت (٣) جملة ، فيجوز وجود جملة بحيث وجودها ، وهذا الذى قاله قريب من جحد

الضرورات ، فإننا لو جوزنا تقدير جملة بحيث وجود جملة ، لم تكن جملة واحدة أولى من جمل ، ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة أجزاء العالم في جزء خردلة ، وهذا لا ينتهي إليه عاقل .

على أنا نقول : إذا كنت تسوغ ما قلته ، فما يؤمنك أن تكون الخردلة التي تشاهدها قد داخلتها أفراد جمل لولم تتداخل ، لكأنت جبالا ؟ ثم من جوز تداخل جملتين يجوز انفصالهما بعد تداخلهما . فإذا لمك أن تكون الخردلة الواحدة قد داخلتها أجرام لا تحصى ، فينبغي أن تجوز أن تنفصل منها الأجرام الكثيرة . ونحن نعلم أن من انتظر خروج أضراس جبال العالم / من خردلة من غير أن يحدث حادث فقد جحد البداهة .

ثم نقول : إذا قامت جملة بيضاء بجملة سوداء ، ورؤيتا في حين جملة واحدة أفترى بيضاء أم سوداء ، أم ترى على الصفتين جميعا ؟

فإن زعم الخصم أنها ترى على الصفتين فقد جحد الضرورة ، وإن زعم (١) أنها ترى على إحدى الصفتين فليست لإحدهما أولى من الأخرى .

فإن قال : السواد والبياض يتضادان ، كان ذلك غير مستقيم . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل ، ولا يتضادان على المحالين ، والجملتان ، وإن تداخلتا ، فهما جملتان ، إذ لم تعدم إحداهما .

فإن تجاهل متجاهل ، وزعم أن الجملتين صارتا واحدة لاعتد عدم إحداهما ، كان ذلك أبعد من كل ما طولبوا به . فإنهم إذا أثبتوا جملتين لهما الوجود ، ثم لم ينتف وجود إحداهما ، فكيف ثبتت جملة ، وانتفت أخرى ؟

ثم نقول : هذه الجملة المشاهدة هي الداخلة أو المدخول فيها ، أم غيرهما ؟ أو

هى الداخلة والمدخول فيها معا ؟ فإن كانت هى الداخلة ، فأين المدخول . فيها إذ لم تعدم ؟ وإن كانت هى المدخول فيها فأين الداخلة ؟ وإن كانت جملة غيرهما ، فأين الجملتان ؟ وإن كانت هى هما ، فكيف تكون الواحدة لثنتان ؟

ولا معنى للأطراب فى مثل هذا الباب . فإن بنى النظام معتقده على نفي النهاية ^(١) عن الجواهر ، نقلنا الكلام معه وقابلنا البناء بالبناء . ثم نقول : لو سلمنا لك المسألة الأولى جدلا ، لم يكن فى تسليمها لإثبات غرضك فى هذه المسألة ، فإننا نقول : لم تجوزت وجود جملة لا تنهاى ، وهى متحيزة بحيث وجود جملة مثلها ؟ فيبطل ما قاله على المنع والتسليم .

فإن قيل : قد أوضحتم استحالة تداخل الجواهر ، فأوضحوا لنا المانع من ذلك .

قلنا : إن سألتمونا الدليل ، فقد قدمنا ما فيه مقنع ، وإن رمت بما أبدىتم لإظهار مرجب لامتناع التداخل نازل منزلة العلة المعاول ، فأعلموا أن هذا الامتناع بما لا يعلى بعل . وليس جملة الأحكام معللة ، بل هى منقسمة : فمنها ما يصح/ تعليلها ، ومنها ما ثبت قطعا ، ولكن لا يصح تعليلها . وكل ما يرجع إلى الاستحالة والامتناع فلا يعلى قطعا . فخرج من ذلك أن النفي لا يعلى ، والثابت من الأحكام ينقسم إلى أن منه ما يعلى ، ومنه ما لا يعلى ، على ما مسند كره إن شاء الله عز وجل .

وذهبت المعتزلة إلى أن المعنى الموجب لامتناع التداخل التحيز ، وهذا باطل عند أهل الحق . إذ لو صح لجاز تداخل الأعراض من حيث لا تحيز ، ولجاز هذا الوصف فى ذات الرب تعالى مع استحالة تحيزه .

فصل

فإن قال قائل : هل ينقسم كل خط نصفين ؟ قلنا : خط تركيب من شفع تشطر وتوازي الشطران في عدد الأجزاء ، وكل خط تركيب من وتر فلا نصف له ، إذ في تقدير نصفه ، تثبت النصف الجواهر الفرد . فيخرج من ذلك أن الخط الذي هو طول بلا عرض عند المهندسين ، إذا تركيب من أفراد هي وتر بالعدد ، فلو جرىء وقرب بأقصى الجهد أحد الجزئين من الآخر ، فمسل أحد الجزئين بجزء ولا يتجزأ .

فصل

فإن قيل : هل يتركب محيط دائر من خط متركب من أفراد جواهر ؟

قلنا : إذا تركيب الخط من أفراد جواهر ، فقد اختلف أهل الكلام في تجويز تقديره محيطاً . فذهب بعضهم إلى امتناع ذلك واستدل بشيئين : أحدهما : أن كل خط مستطيل ذي عرض لو أدركته للتشجنت بواطن (١) الخط وتفتحت ظواهرها . وذلك لا يتصور في الجواهر إذا تركيبت أفراداً ، إذ لو ثبتنا فيها (٢) مثل ذلك ، لكانا مصرحين بمشئت (٣) الجوانب للأفراد من الجواهر ، وهذا ما لا سبيل إليه .

والذي يوضح ذلك : أنا لو قسمنا ظاهر الخط المحيط وقسنا باطنه ، لراد أحد المحيطين على الثاني ، وهذا تصريح باثبات النقصان فيما ثبت فيه الزيادة ، وذلك محال ، فدل أن محيط الدائرة أجزاء متركبة في عرض المحيط ، لم تكثر أعدادها ظاهرة ، وتقل أعداد الباطن منها .

(٢) ب : - فيها

(١) ب : - بواطن

(٢) ب : بتثيت

والذى اختاره الأستاذ أن الخط الواحد يجوز تقديره محيطاً ، وإن لم يكن له
عرض ، وهو الصحيح . فإنه لو لم يتركب خط لا عرض له إلى (١) / عريض ،
فإن (٢) العريض خطوط متضامة ، ثم تضامها لا يغير أحكام أفرادها ، وهذا
واضح لمن تدبره .

فلو قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن الخط الواحد إذا كان طويلاً بلا
عرض فلا يدور ؟ وكذلك لو انضم إليه مثله مع توازى الأجزاء وتقابلها ، وإنما
يدور الخط إذا وقع على متصل على كل جزئين من الخط الأول وجزء من الخط
الثانى ، فعند ذلك إذا أدير لم ينفرج من ظاهر ، لوقوع جواهر الخط الثانى على
متصل جواهر الخط الأول ، وهذا غير سديد .

فإننا نقول : إذا أدركنا الخط الذى نعلموه ، فلا يخالو الخط الأول إما أن
ينفرج فى نفسه (٣) ، ويسد الخط الثانى فرجه ، أولاً ينفرج الأول فى نفسه ، فإن
لم ينفرج الأول فى نفسه ، فلا حاجة إلى الثانى إذا وعيت (٤) مقصدنا من المسألة .
وإن تفرج الأول فى نفسه ، فما معنى تفرجه ؟ فإن كان المعنى بتفرجه أن تتلاقى
الأطراف من باطن المحيط وتفتح من ظاهره ، فهذا تصريح بالتجزئة وإثبات
الطرفين . وإن كان المعنى بالتفرج ، أن تتفرق أجزاء الخط الأول ، وتقع أفراداً ،
ثم تسد جواهر الخط الثانى الأحياء (٥) الخالية ، فيقع على الضرورة كل جزء
بحيث جزء ، ويعود المحيط إلى خط واحد .

وأما ما تمسك به الأولون من التشنيج (٦) والتفتيح (٧) فلا محصول له ، فإنه
لولزم ، للزم مثله فى الخطين ، فلا تشنيج (٨) لما لا طرف له .

(١) ب : لما	(٢) ب : + الخط	(٣) ب : - فى نفسه
(٤) ب : إذن وثبت	(٥) ب : الأجزاء	(٦) ب : التشنيج
(٧) ب : التفتح	(٨) ب : تشنيج	

وأما ما ذكره من أن مساحة الظاهر تزيد على مساحة الباطن ، فهو وهم ، وذلك أن المحيط على أى وجه تفتح لا يتزايد ، ولكن سبيل مساحته أن يطبق عليه محيط . فأما إذا أدير خيط بظاهره قائماً ، طال ذلك الخيط لاتساع موقعه ، لا لزيادة ظاهر الخط الأول على باطنه . والمسألة بقيسة تتعلق بالأكوان .

فصل

[فى الصفات الواجبة والجائزة للجوهر]

اعلموا أن للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة . فأما ما يجب له ، فالتحيز وصحة قبول العرض . وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين ، ومنعقد فى ذلك بابا إن شاء الله .

وأما ما يجوز / على الجوهر فوجود أغيار الأعراض فيه ، وأما حدوثه ٥٦ ووجوده فراجعان إلى نفسه وليس (١) صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال .

فإن قيل : فما الذى (٢) يستحيل على الجوهر ؟ [قلنا] : يستحيل خروجه عن صفة نفسه ، فإن فيه انقلاب جنسه .

فإن قيل : أوضحوا ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد ؟ قلنا : كل ما يقوم الجوهر (٣) مع غيره ، يقوم به إذا (٤) انفرد ، إلا المماسمة ففيها كلام وتفصيل ، يأتي الشرح عليها فى الأكوان إن شاء الله . ثم إن كان الجوهر غير موصوف بالحياه فيقوم به ضد الحياه ولون وكون وطعم وريح ، هذا ما انفقوا

(١) أ : وليس

(٢) ب : - الذى

(٦) ب : بالجوهر

(٤) ب : إذا ، مكررة فى النسختين

عليه . ولو قامت الحياة به وضادت الموت ، فتقوم بالحىّ أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده ، والإرادة أو أحد أضدادها ، والادراكات أو أضدادها على ما سنشبع القول فيها فى الأعراض ، إن شاء الله .

وهذه جملة وجيزة تحيط بالمقصد من أحكام الجواهر ، ونحن الآن نخوض فى تمهيد حدث العالم [وهذا] يستند إلى أصول : منها إثبات الأعراض ، ومنها إثبات حدثها (١) ، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عنها ، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها . ثم إذا ثبتت هذه الأصول فيعلم قطعاً أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . فهذه أصول حدث العالم . وأولها بالتقدم لإثبات الأعراض ، فإن الكلام فى أحكامها فرع لثبوتها .

القول فى إثبات العرض

اعلموا أعصمكم (٢) الله أن العرض ينبىء فى إطلاق اللغة عن ما يعرض ، ولا يدوم مكانه ، وعليه تدل آى من كتاب الله ، منها قوله تعالى : (يريدون عرض الدنيا (٣)) . فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال ، بكونها عرضاً . وقال تعالى ، مخبراً عن (٤) عاد وقد أظلمهم العذاب : (قالوا هذا عارض ممطرنا (٥)) . وعنوا بذلك أنه محابطة ، تساق ، وستنقشع عنا ، كالذى عهدناه فى كل محاب .

(١) ب : — ومنها إثبات حدثها (٢) ب : أعصمكم

(٣) ٨ : ٦٧ ب : (٤) من

(٥) ٤٦ : ٢٤

العرض عند المتكلمين

والعرب تسمى الأعراض التي لا تحسبها لازمة أعراضاً . فإن قيل فما المعنى بالعرض في/ اصطلاح المتكلمين؟

٥٧

قلنا : اختلفت عبارات أهل الحق في حد العرض ، وجملتها راجعة إلى محصول واحد . ففهم من قال : العرض ما لا يبق وجوده ، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفي منها ما ليس منها ، إذ الجوهر مما يبق وجوده ، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته ، فاطرد الحد في طرده ، وانعكس في عكسه ، وأنبأ عن خاصية الأعراض . وهذا الحد لا ترضيته^(١) المعتزلة ، إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض . وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال : هو الذي يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ، ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى ، فإنها لا تقوم بغيرها . ولو قلت : العرض ما يقوم بالجواهر ، كان أوضح . ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر ، فإن زادوا في الحد : وقالوا : العرض ما يقوم بالجواهر في الوجود ، فسييل نقض ذلك كسييل نقض قولهم في الجوهر إنه المتحيز في الوجود . على أنهم أثبتوا أعراضاً في الوجود ، لا تقوم بمحال : منها إرادة الله وكرهاته ، وقوله كن للحوادث على مذهب أبي الهذيل* ، ومنها الفناء الذي هو ضد للجواهر .

(١) ب : تربسته .

* العلاف : (١٣١ — ٢٣٥ هـ ، ٧٤٩ — ٨٤٩ م) .

محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) متكلم من شيوخ البصريين في الاعتزال . ولد بالبصرة وورد بغداد ، ورد على الجوس واليهود والمثبه والملاحدين والسوفسطائية ، وعمى ، وخرف في آخر أيامه وتوفى بسامراء . من تصانيفه كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلاً مجوسياً فأسلم : معجم البلدان ج ١٢ ص ٩١ — ٩٢ سنة ١٩٦٠ .

وعبر بعض الأئمة فقال : العرض ما كان صفة لغيره ، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً بقولهم : إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف ، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم ، وسنتكلم في ذلك بأبلغ مرام عند فراغنا من إثبات الأعراض ... والرد على منكريها إن شاء الله .

والإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة ، وإن اختلفوا في التفاصيل ولم يخالف في أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم * ، فزعم أن العالم كله جواهر . وعن النظام أنه قال : الجواهر عنصرها الأعراض ، وهي هي بأعيانها — إلا الحركة — فإنها تعرض على الجوهر ، وليست من الجوهر .

وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض ، وطرق (١) الأدلة عليهم شتى / منها أن نقول : إذا اختص الجوهر بجهة من الجهات على التعيين فيجوز في العقل تقديره مختصاً بغيرها ، فلا يخاو اختصاصه بما اختص به : إما أن يكون له مفترق (٢) وموجب ؛ أو يثبت ذلك من غير مقتض . فإن كان له مقتض فلا يخاو إما أن يكون موجب هذا الحكم (نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ، فإن كان موجب هذا الحكم نفسه (٣)) كان ذلك باطلاً من أوجه . منها : أن هذا الحكم لو ثبت للنفس ، للزم ما دامت النفس ، إذ الموجب لا يزول مع بقاء الموجب ، ولو كان كذلك ، لما كان بعض الجهات أولى من بعض ، إذ إضافة النفس إلى بعضها كإضافتها إلى سائرها ، ولو كان كذلك ، لازدحمت الجواهر على حين (٤) واحد من حيث

(١) ب : وطريق (٢) ب : مقتض (٣) ب : — ما بين القوسين (٤) ب : جزء

٥ ابن كيسان (٢٩٩ هـ - ١٠٠) (٩١٢ - ١٠٠) م الأعلام ٦ : ١٩٧ من الشيعة . محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن ، المعروف بابن كيسان ، عالم بالعربية من أهل بغداد أخذ عن المبرد وعلب . من كتبه المذهب ، وغريب الحديث ، معاني القرآن .
الكياني في الملل ج ١ : ١٤٧ انظر (إرشاد الأريب ٦ : ٢٨٠ ، شذرات الذهب ٢ : ٢٣٢ ، طبقات النحويين واللفويين ١٧٠ ، معجم المطبوعات ٢٢٩

ثم أثبت ، فلو أوجب واحد منها اختصاصاً لأوجه سائر الجواهر ، وكل ذلك مفضى إلى المحالات . والذي يوضح ذلك أن الاختصاص بالجهات يختلف ، ونفس الجوهر لا يختلف ، وهذا القسم ظاهر البطلان فلا معنى للاطناب فيه . فإذا بطل أن المقتضى نفس الجوهر .

فلو اعترض معترض فقال : الجوهر يقتضى الاختصاص على الجملة ، وإن كان حكم الاختصاص يختلف ، كما أن الحياة تصحح ضرورياً من الأعراض المختلفة ، وهذا ليس باعتراض على موضع الإلزام . فإن^(١) الذى رمناه ، ورتبنا القول فيه ، وقسمناه : التعرض للاختصاص بجهة معينة معلومة . فقلنا : هذا الضرب من الاختصاص له مقتضى أو لا ؟ فإن أثبت الخصم له مقتضياً طوالب بإيضاحه ، وإن نفي مقتضيه ، ثبت عليه ما أنكره . والذي تمثل به طرد ضرورياً ، فإن الحياة وإن صححت أحكاماً ، [فينبغى^(٢)] أن لا تخرج من الذات بواحد منها إلا^(٣) بمقتضى . وقد زعم الخصم أن مقتضى الاختصاص معنى زائد على الذات . قيل له : أموجود هو أم^(٤) معدوم ؟

فإن زعم : أنه معدوم ، فقد ناقض ونفى وأثبت . فالعدم نفي محض من كل الوجود على ما سبق لإيضاحه . ولا فرق بين نفي المقتضى ، وبين إثبات مقتضى منقضى^(٥) .

على أنا نقول : العدم لا اختصاص له ببعض الذوات / دون بعض ، فما له ٥٩ اختصاص بإيجاب حكم الاختصاص لبعض الجواهر دون بعض ، وكلا يختص بالذوات ، فكذلك لا يختص ببعض الجهات ، إذ العدم ليس يختلف وليس كالأكوان التي يشبهها مختلفة ، فتختلف مقتضياتها ، وهذا بين لا خفاء به .

(١) ب : - فإن (٢) ب : - لا (٣) ب : : أو
(٤) ب : : منف (٥) أ ، ب : : وينبغى

ولإذا أثبت الخصم مقتضياً موجوداً ، روجع فيه ، وقيل له : أمتهيز هو قائم بنفسه أم غير متهيز ؟

فإن زعم أنه متهيز ، فالذى أثبتته جوهر ، وكأنه يقول : إنما اختص جوهر بجهة لجوهر آخر ، وهذا واضح البطلان . فإن الجوهر الذى قدره ، يجوز تقدير عدمه مع بقاء اختصاص الجوهر الذى فيه الكلام بجهته ، ثم ليس بعض الجواهر باقتضاء ذلك أولى من بعض ، إذ هي متائلة ويازم من ذلك أن يقتضى الجوهر لنفسه اختصاصاً من حيث أنه جوهر ، وهذا عود إلى القسم الأول . وأيضاً فإن الجوهر الذى يقدره موجباً ، يجوز تقدير بقائه مع زوال اختصاص الجوهر الآخر بالجهة الخصوصية به ، ولا يزول الموجب مع بقاء الموجب .

ولإن زعم الخصم أن المقتضى ليس من جنس الجواهر ، وهو غير متهيز ، فقد أثبت العرض . فإن خالفنا بعد ذلك فى قيامه بالجواهر ، فهو تسليم الأصل ومخالفة فى التفصيل . وستتكم فى قيام العرض بالجواهر ، إذا أثبتنا أصلها .^{٢١}

ولإن زعم الخصم أن (١) الجوهر إنما اختص بجعل (٢) جاعل (٣) فقال : لا بد للفاعل من فعل ، وكل فعل شيء وذات ، فما فعل الفاعل فى موضع كلامنا ؟ فإن تجاهلوا وقالوا : المفعول ذات الجوهر فى اختصاصه ، كان ذلك خارجاً عن التحقيق .

فإن (٤) فرضنا (٥) الكلام فى جوهر تقدم وجوده ، واستمر بقاءه ، وهو قديم عند مخالفنا ، والثابت الموجود لا يتصور أن يفعل من غير تقدير عدم وجود . ولو جاز تقدير فعل من غير تجديد ، لجاز أن تكون جواهر العالم فعلاً لنا ، وإن لم تتجدد بنا . ثم أقصى غرضنا أن يعترف خصمنا بأن العالم مفعول وله فاعل .

(١) ب : - الخصم أن (٢) ب : بفعل (٣) ب : فاعل
(٤) ب : فأنا (٥) ب : قد وضعنا

وإن زعم الخصم أن الفعل اختصاص الجوهر لا ذاته ، فقد أثبت اختصاصاً
مفعولاً وهو الكون الذى / يمتعه (١) .

٦٠

وإن زعم الخصم أن كون الجوهر مختصاً من أثر قدرة قادر ، وهو حال يثبت
بالقدرة من غير إثبات عرض موجب له ، فالجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها : أن نقول : قد ذهب معظم المحققين من المتكلمين إلى نفي الأحوال ،
وهذا الأثر الذى أثبتموه لا يخلو إما أن يكون زائداً على ذات الجوهر ، وإما
أن يكون عين الجوهر . فإن كان عين الجوهر كان محالاً ؛ فإن الجوهر باق مستمر
الوجود عندنا قديم عند خصومنا ؛ فاستحال كون ذاته من أثر القدرة . وإن
كان الأثر الذى أثبتموه زائداً على ذات الجوهر ؛ فلا يخلو إما أن يوصف بالعدم ؛
أو يوصف بالوجود . فإن وصف بالعدم ؛ فهو نفي محض ؛ فلم يثبت للقدرة إذن
أثر . وإن وصف بالوجود فهو العرض الذى رمنا لإثباته . فأما تقدير حال
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ؛ فلا محصول له .

على أنا نقول أيضاً : غرضنا أن يعترف خصمنا بإثبات قادر مدبّر للعالم ؛
ومن أثبت الأحوال لم يرد أنها تنتفى تارة وتثبت أخرى ؛ إذ لا معنى للحدوث
إلا هذا ؛ وهو أن ينتفى المعلوم ؛ ثم تؤثر القدرة فى إتيانه فهذا حقيقة الحدوث
ومبسّط القول فى الأحوال عند انتهائنا إليها إن شاء الله — فهذا كلام فى أحد
قسمى الدليل ؛ وهو إذا سلم الخصم لنا أن اختصاص الجور ببعض الجهات
لا يتحقق إلا بمقتضى .

فأقول : يثبت هذا الحكم من غير موجب ولا مقتضى ؛ وتقرر هذا الوصف
لأنفس الجوهر ولا لمعنى فالكلام عليه من وجه آخر .

وربما يعضد الخصم كلامه بأن يقول : قد اعتبرتم بأن كون الجوهر فى آحاد

الجهات من الجائزات ؛ فإذا اعترفتم بأن ذلك من قبيل الجائزات فيقال (١) لكم إنما كان منه ما كان لجوازه .

وقد سلك شيخنا رضى الله عنه في التقصى عن هذا السؤال مسلكاً فقال : المصير إلى ثبوت الأحكام مع انتفاء المقتضيات ؛ يقرب من جحد الضرورات . فإنما ٦١ لو قدرنا جوهرأ قديماً — كما قدر الخصم — وكان مختصاً بجهة واحدة / أبدأ من غير أول ، لم نقدره زائلاً عن جهته ، متحولاً عنها في وقت مخصوص مع تجويز ذلك قبله وبعده . فمن زعم أن الحكم الذى زال في هذا الوقت المخصوص — مع جواز أن يستمر ويدوم ، ومع جواز أن يقدر زواله بعسده أو قبله من غير مقتضى — فقد ناكز المعلوم بديهية .

ويتضح ذلك بأمثلة ، وذلك أنا نقول : سليل تجويز جوهر واحد في جهة مخصوصة كسيل تجويز غيره . وإن أنكر الخصم ذلك قطع الكلام عنه . فإنما نعلم اضطراراً تساوى وجه الجواز في الجوهرين فمساعداً . فإذا ثبت ما قلناه ، فيلزم الخصم على طرد ما قاله أن يقول : إذا اختص جوهر بحيز بلا مقتضى ، وقع اختصاص ذلك بوقت دون وقت ، فيجوز أن ينضم جوهر إليه ، ثم لا يزال يصور انضمام الجواهر حتى تتركب على هيئات البنيات ، ثم تتوضع على بذية الجدران ، ثم يتسقف ويتفق كل ذلك بوقت دون وقت في بعض جواهر العالم مع تبددهما في أقاصى الشرق والغرب ، ويكون كل ذلك بلا مقتضى ولا موجب والخروج إلى ذلك جحد البدائه ، وهذا أوضح السبل .

وأجاب بعض الأئمة عن أصل السؤال بما يدفعه ، وهو يستقل بنفسه دليلاً في إثبات الأعراض فقال : إذا رأينا الجوهر لا بشأ ، ثم رأيناه تحرك حركة إلى جهة ، ثم رأيناه تحرك إلى جهة أخرى فنذكر بضرورة العقل تفرقة بديهية (٢) ،

وكذلك القول في الذي رأيناه أبيض ثم أسود . ويطرد ذلك في جملة المماني .

فإن أنكر الخصم ذلك التفرق (١) قطع (٢) الكلام عنه ، وإن اعترف بها بنينا (٣) عليها غرضنا وقلنا : يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه إذ الشيء لا يخالف نفسه ، فدل أن المخالفة المغسومة ضرورة ، رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر .

والذي يوضح ذلك أن من أصل الخصم أن الجوهر في زواله على حاله في سكونه ، فأو رجعت التفرقة إلى نفسه لأدركت التفرقة في دوام سكونه ، ولساغ / ٦٢ مخالفة الشيء نفسه ، فلما اختصت هذه المخالفة بجملة مخصوصة ، دل ذلك على زائد على ذات الجوهر . هذا من أقوم الأدلة (٤) في إثبات الأعراس : ووجه التقصي في هذا السؤال : أنا إذا قدرنا أن نفس اختلاف الأحكام يرجع إلى تزايد الذوات ، فلا ينفع الخصم من ذلك قوله إن الأحكام تثبت لا لملل ، فإن عين ما أثبتته هو الغرض (٥) الذي نطلبه ، فلا ينفعه بعد ذلك قطع الموجب والمقتضى بعد الاعتراف بإثبات ما فيه النزاع .

وقد سلك بعض المتكلمين في الجواب طريقة أخرى فقال : هذا التعليل بالنفس والمعنى لا اختصاص له بوقت دون وقت ، وجوهر دون جوهر . فلو كان تحرك الجوهر لا لنفسه ولا لمعنى ، لما كان لا النفس ولا المعنى أولى بحال منه بأخرى . وهذا فيه نظر عندي ، فإن الخصم نفي التعليل ، ولم يقصد أن يجعل نفي العلة علة ، فإزمه (٦) أن يختص ذلك بحال أو ذات ، والأولى الاكتفاء بما قدمناه .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الجوهر [لو كان] ، يختص بجملة لعلم عالم اختصاصه بها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه :

(١) ب : التفرقة (٢) أ : + واو (٣) ب : بينا
(٤) ب : أقوى من (٥) ب : العرض . (٦) ب : فيلزمه

أحدها : أن العلم لا يؤثر في المعلوم ولا يقتضيه له وصفاً ، بل يشعلق به على ما هو عليه من صفته ، ولذلك تعلق العلم بما يصح أن يكون أثراً ، وبما لا يصح أن يكون أثراً كالأوصاف الواجبة التي لا مفتتح لها ولا يجوز تقدير زوالها . والقدرة لما كانت مؤثرة اختص تعلقها بالحوادث .

والذي يوضح ما قلناه : إن الواحد لو علم اختصاص جوهر بجهة ، فيجوز تقدير استمرار الاختصاص للجوهر مع زوال العلم .

على أن الخصم أراد بالعلم الذي ذكره علوم الأجسام ، فما من علم إلا ويجوز تقدير انتفائه مع بقاء معلومه . وإن أثبت الخصم علماً قديماً لعالم قديم ، فقد أثبت الصانع .

ثم نقول : قد بينا (٢) بدلالة قاطعة أن نفس اختلاف الأحكام يؤول إلى ذوات ، فثبتوا الذوات وهي التي نسميها الأعراض ، ثم علقوها بأى شيء شئت / .

سؤال آخر ، فإن قال قائل : العرض عندكم إذا قام بجوهر فقد اختص به ، مع جواز أن يختص بغيره ، فلا يخلو إما أن تقولوا أنه اختص به لمقتضى ، فيلزمكم مثل ذلك في الجوهر المختص بجهة من الجهات . وإن قلتم : إن العرض اختص بمحله للمعنى ، لزمكم تجويز قيام المعنى بالمعنى ، ثم يتسلسل القول فيه .

وقد اختلفت طرق المحققين في الجواب : فصار صائرون إلى أن العرض يختص بمحله لنفسه ، وربما يرتضيه شيخنا في بعض كتبه . وهذا القائل يقول إن العرض المختص بمحله لا يجوز تقديره في غير محله ، ولو أعيد لا يعاد إلا في محله ، ويمنع هذا القائل تماثل بياضين في محلين من حيث اختص كل واحد من العرضين (١) بحكم لا يجوز على الثاني ، ولا يتحقق التماثل إلا مع التساوى في جميع صفات النفس .

ومن سلك هذه الطريقة هان عليه دفع السؤال . فإنه يقول للنخمس : لا يستمر لك في الجوهر ؛ ما قلت في العرض ؛ إذ لو قلت : يختص الجوهر بجهة لنفسه ؛ لزم دوام اختصاصه بها مادامت نفسه وليس الأمر كذلك .

وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقال : إنما اختص العرض لمحله بقصد قاصد إلى تخصيصه لمحله (١) . ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لجاز ، فقد ثبت لاختصاص العرض — مقتضى — وهو القصد في تخصيصه . وليس يتحقق ذلك في الجوهر ، فإنه في حالة بقاءه لا تتعلّق القدرة والإرادة به ، وليس للعرض حالة بقاء ، بل يحدث ويعدم في الحالة الثانية .

فإن قيل : إن استمر لكم الفرق في بقاء الجوهر ، فاقولكم في أول حال حدوثه ، وهو عند ذلك مقدور عندكم ؟ فقولوا : إن مقتضى له اختصاصه بجهة في الحالة الأولى ، القصد ، كما قبلتموه في الأعراض .

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه إذا ثبت للجوهر اختصاص في حالة يستحيل إضافة الاختصاص فيها إلى القدرة والقصد ، وحكم الاختصاص في الأولى حكم الاختصاص في الحالة الثانية ، فإذا خرج أحد الاختصاصين عن ٦٤ اقتضاء القصد ، فالذي هو مثله خارج عن اقتضاء القصد وليس العرض حالتان .

على أنا نقول : لو كان اختصاص الجوهر بالجهة في الحالة الأولى من أثر قصد القادر ، لدام ذلك مع جواز الدوام ، ولم يزل الا بطار [ء] وحادث وثبوت مقتضى ، وهذا كما أن الوجود في الذي يحوز بقاءه لما كان من أن القدرة لم تزل من غير مقتضى ، واختصاص الجوهر بالجهة الأولى يزول ، فيختص (٢) بغيرها ، وهذا واضح في الانفصال .

وقد زل بعض من لم يحصل فقال : الجوهر في حال عدمه (٣) يختص بجهة

(١) ب : محله (٢) ب : فيخص (٣) ب : حدوثه

من غير كون ، ثم ثبت الاكوان بعد الحالة الأولى ، وإنما افتقر الجوهر في حال حدوثه إلى كون ولم يفتقر إلى قصد بخلاف العرض ، فإن الجوهر يجوز بقاؤه وتقوم به المعاني ، والعرض يستحيل بقاؤه فافتقر إلى قصد . ويستحيل قيام المعاني به ، (١) فافتقر إلى كون . وإنما زلّ في هذا السؤال من قول المتكلم (٢) أن الجوهر في الحالة الأولى ليس بمتحرك ولا ساكن ، ومنسبط القول في ذلك في الاكوان إن شاء الله عز وجل .

فإن قيل : إذا أعدم الله جوهرًا عندكم ، ثم أعاده ، فقد ثبت له وصف لم يكن ، فليكن ذلك لمعنى .

قلنا : ذهب بعض المتكلمين إلى أن المعاد معاد لمعنى ، وهؤلاء منعوا إعادة الأعراض من حيث استحالة قيام المعنى بها . والطريقة المرضية أن الإعادة ليست لمعنى لرائد على ذات المعادات ، إذ المعاد هو الذى أبدى أولاً بعينه ، لم تتحول صفته ، وتقدم (٣) العدم له لا يقضى له صفة ، فإن العدم نفي محض لا اقتضاء له ، ولكنه لما أعيد سمي مقادراً . ولا معول في الحقائق على الألقاب ، وإنما المقصد المعاني ، والإعادة ابتداء خلق كالقطرة الأولى .

والذى يوضح ذلك : أن من رأى جوهرًا ، ثم غفل عنه فعدم ، وأعيد في الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولاً ، فيقطع بأنه هو ولا يدرك تفرقة . وليس كما لو رآه أسوداً (٤) ثم رآه أبيض .

فإن قيل : فاجعلوا القدم معنى ، فإنه لا يثبت للحادث أولاً بل يثبت بعد زمان ٦٥ متطاول ، كما أن وصف / البقاء يثبت في الحالة الثانية .

قلنا : سنوضح القول في ذلك عند كلامنا في البقاء والباقي .

(٢) ب : المتكلمين

(٤) ب : أسود

(١) أ : - به

(٣) ب : تعدم

فصل

[في الرد على المعتزلة]

اعلموا أرشدكم الله أن هذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة . وقد قال أبو هاشم : لا دليل على إثبات الاعراض سواها . ونحن الآن نوضح أن الدلالة لا تستمر لهم ، ويصدهم عن التمسك بها معتقداتهم الفاسدة . وبعض ما نذكره من النواقض يختص بأبي هاشم ، وبعضه يعم معظمهم ، وبعضه يتناول جميعهم .

فأما الذي يختص بأبي هاشم به فإنه نفي العجز ، ولم يثبتته معنى ، وزعم أن العجز يعبر به عن انتفاء القدرة ، ولو ساغ ذلك ، لساغ طرده في جملة المعاني حتى يقال: السكون يعبر به عن نفي الحركة ، والقدرة يعبر بها عن نفي العجز . وعلى هذا الوجه نفي الموت والشك والألم في قول مع إثبات اللذة ، واللذة في قول مع إثبات الألم ، على ما سيأتي شرح ذلك في تفاصيل المسائل .

ومما نفاه الإدراكات ، فإنه زعم أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، فصرف الإدراكات إلى نفي الآفات ، ولم يستطع فصلا بين قوله في الإدراكات ، وبين قول من يقول : إن العالم هو الحى الذى لا آفة به .

فهذه نواقض (١) تعترض على طرد الأدلة . ومما يعم معظم قولهم : (٢) إن المعدوم شيء وذات ، ثم يتصف بالوجود بعد أن لم يكن متصفا به ، ويزول عنه وصف الوجود فيعود إلى ما كان عليه قبلا ، ثم لا يثبت لتجدد هذا الحكم عرض ، وقد ذكرنا ذلك في مسألة المعدوم ، وهو الذى لا يحيص لهم عنه .

ومما يعمهم لزومه ويصدهم عن إثبات المعاني ، أنهم أثبتوا الرب عالم بلا علم ،

(٢) ب : قوله |

(١) ب : نواقض

وجعلوا كونه (١) عالماً من صفات النفس ، وكل ما كان صفة النفس ، لزم طرد القول فيه . واستقصاء القول في ذلك يتعلق بالصفات وبأبوابه إن شاء الله عز وجل .

وبما يمنع أبا هاشم من إثبات الأعراض أنه يجوز علماً لا معلوم له ، فإذا قال في طرد الدلالة : علنا الجوهر متحركاً ثم علناه ساكناً كان للخصم أن يقول : ٦٦ ما يؤمنك / أنك (٢) علمت ولا معلوم لك . وإنما الغرض لإثبات المعلوم . ويصعب موقع هذا عليه ، إذا أوردته من وجه آخر فقلت : الكون عندك يوجب حالاً للجوهر الذي قام به ، والحال يختلط (٣) بها أولاً ثم يطلب له موجب ، لاذ سيئس الدليل عليه إنما يحيط بالمتحرك والساكن .

ثم نقول : لا بد لثبوت هذين الحسنيين من مقتضى ، وأنسى يستقيم ذلك على أصل أبي هاشم ، ومن مذهبه أن الحال ليس بمعلوم ، فما لم يكن معلوماً كيف يطلب موجب ، لاذ طلب الموجب يتفرع عن العلم بالموجب ؟ فإذا اعترف بأن الحال لا يعلم ، فما لم يعلمه كيف علم موجب ؟ وهذا لا يحصى عنه .

وبما يمنعهم عن سرد الدلالة المقدمة أن من أركانها (٤) امتناع صفة تثبت لا للنفس ولا للمعنى ولا للمقتضى ، وقد صرحوا بذلك في جمل من الصفات فقالوا : كون اللون لوناً مما يثبت لا النفس ولا المعنى ، وإنما حملهم على ذلك أنهم لو جعلاه صفة نفس ، للزمهم الحكم بأن المجتمعين فيه مثلاً ، فإن الاجتماع في صفة النفس يوجب التماثل على قضية أصلهم . وطرق النواقض عليهم شق وقد قدمنا (٥) غنية .

فإن قالوا : إثبات الأعراض يمتنع عليكم إذا رمت إثباتها بتغير الصفات واعتوار التارات ، وهذا غير سديد . فمن يثبت صفات قديمة لذات يستحيل عليها التغير ، وهذا الذي ذكروه عزى عن التحصيل ، فإن من شرط الدلالة لطرادها

(١) ب : أ كونه (٢) أ : أن (٣) ب : يحاط
(٤) ب : أركانهم (٥) ب : قدمناه

وليس من شرطها انعكاسها . والذي يوضح ذلك أن حدوث العالم يدل على ثبوت المحدث ، ولا يدل عدمه على عدمه . وكذلك الاحكام يدل على علم المحكم ، ولا يدل انتفاؤه على انتفاء العلم^(١) . وهكذا سبيل جملة الأدلة العقلية ومدلولها .

ويتضح المقصد من ذلك بوجهين : أحدهما : أن من نصب على شيء دليلاً ، فلو لزم الحكم بأن عدم الدليل يدل على عدم المدلول ، لكان ذلك نصب دليلين ، وليس على الذي ينصب دليلاً ، أن ينصب دليلاً آخر سواه .

والوجه الآخر : أن الحكم قد تدل عليه أدلة مختلفة ، ولا يشترط / إيجاد ٦٧ الدليل اتفاقاً ، والعلّة هي التي تتحد ، فلا يجوز ثبوت الحكم الواحد بعلمتين ، فلا جرم إذا انتفت العلّة انتفى الموجب ، وإذا انتفى دليل نفى^(٢) دليلاً آخر . فمن ذلك لزم انعكاس العلل ، ولم يلزم انعكاس الأدلة .

ولابن الراوندى * سؤال يتعلق بالصفات ، وذلك أنه قال : من أثبت الله تعالى علماً قديماً ، وزعم أنه كان من أزله عالماً ، بأن العالم سيحدث ، وإن لم يكن عالماً^(٣) بأنه حدث ، ثم لما حدث العالم ، اتصف بأنه علم بتحقيق الحدوث . فقد اختلف الحكم ، ولم يقتض ذلك زيادة معنى . وسنذكر تحقيق القول فيه في الصفات إن شاء الله .

(١) ب : الملم (٢) ب : كفى (٣) أ : هلاً

* أحمد الراوندى (٢٠٥ - ٢٩٨ هـ ، ٨٢٠ - ٩١٠ م)

أحمد بن يحيى بن إسحق البغدادي المعروف بالراوندى (أبو الحسين) عالم متكلم ، وصف بالاحاد والكفر والزندقة ، توفي برحلة مالك بن طوق الثعلبي ، وقبل ببغداد ، له من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً : منها فضيحة المعتزلة ، التاج الزمرد ، فضيب الذهب ، ونعت الحكمة . معجم البلدان ج ٢ ص ٢٠٠ - سنة ١٩٥٧ وراجع الذهبي - سير النبلاء ٩ : ١٥٣ - ١٥٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٣ - ٣٤ ، المسعودي : مروج الذهب ٧ : ٢٣٧ . وأبو الفدا - المختصر أخباري البصر ٤ : ٦٤ ، ٦٥ .

على أننا نقول : لم يثبت هذا الوصف الذى قلت إلا بزيادة ، وهو الحدوث ، وغرضنا لإثبات زائد على الجملة . فاستبان أن الذى ألزمه ، لا يقدر فى مرامنا (١) فإننا نروم الكلام فى الجملة ، والذى ذكره كلام فى التفصيل .

فإن قال قائل : أليس الحدوث عندكم يثبت فى الحالة الأولى ، ولا يثبت فى الحالة الثانية ، ثم لم يقتض ذلك أن يكون الحدوث معنى ؟ وهذا غير سديد . فإن معظم المحققين صاروا إلى أن الحدوث يتحقق فى أحوال البقاء ، وهذا أسد الطريق (٢) فإن الباقى هو الحادث بعينه ، وما كان عين الحادث ، كيف لا يكون حادثاً ، فاندفع السؤال .

فإن قال السائل (٣) بعد : فما بال القدرة تعلق فى الحالة الأولى (٤) دون الثانية ؟

قلنا : هذا الآن خوض فى أحكام القدر ، فلا معنى للخوض فيه ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق : لا يتصف الباقى بالحدوث (٥) ، والسديد الطريقة الأولى . ولكن إن سلكتنا طريقه فسيبيل (٦) الجواب (٧) : أن الحدوث لما اختص بالحالة الأولى كان مقتضيه تعلق القدرة ، فإن الذات (٨) تثبت أولاً بالقدرة ، ولما لم تتعلق القدرة فى الثانى ، لم يثبت حكم الحدوث .

فصل

[فى إثبات الأعراض]

من أهم ما تتعلق الإحاطة به أن نعلم أن ضرورياً من الأعراض تثبت ذواتها

-
- (١) ب : — لا يقدر فى مرامنا (٢) ب : الطريقة (٣) ب : القائل
(٤) ب : + به (٥) ب : يتحقق الحدوث (٦) ب : — فسيبيل
(٧) ب : فالجواب (٨) ب : الذى

اضطراباً ، إذ محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق . فإن المعلوم ضرورة لا ينبغي نظراً . وإيضاح ذلك أن الألوان المعتورة على الذات تدرك حساً وتعلم اضطراباً / وكذلك من أحس من نفسه لذة ، ثم أحس بعقبها ألماً وكذلك القول ٦٨ فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس . فمن جحد هذه المعاني انقطع (١) عنه الكلام ، وإن أثبتوها وأنكروا مغايرتها للجواهر ، كان لإثبات ذلك هيناً . وذلك أنا نقول : إذا أحسنا لذة ، فعلم ضرورة عدم الألم معها ، ثم إذا زالت اللذة ، وثبت (٢) الألم ، فعلم أن هذا لم يكن فثبت ، ولو كان عين الذات كان (٣) قبل ذلك إذ كان الذات قبل ، وهذا لا مخلص لهم منه ، فاطرده في كل عرض محسوس .

ومما نستدل به أن نقول : إذا قدر الواحد على الحركة والتقلب في الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بديهية ، ويفصل (٤) عن كونه قادراً ، وبين كونه عاجزاً ممنوعاً . ثم يعلم اضطراباً أن قدرته قدرة على مقدور ، إذ يتناقض القول ، لو لم يكن كذلك . ويستحيل أن يقال : هو يقدر وليس له مقدور . ووضح ذلك يغنى عن الإغراق فيه . فإذا وضح ذلك قلنا : فلا يخلو مقدوره : إما أن يكون عين الذات ، وإما أن يكون معنى زائداً عليه ، وإما أن يكون إعدام معنى من الذات ، أو إعدام الذات . ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر ، إذ الجوهر مستمر الوجود ، ولا تتعلق القدرة إلا بأثر من الآثار يتجدد . ووجود الجوهر ليس بأثر متجدد ، ويستحيل أن يكون المقدور عدم الذات ، إذ الذات مستمرة الوجود ، ولا معنى لتقدير عدمه مع تحقق وجوده . وكذلك يستحيل أن يكون المقدور إعدام معنى ، فإن العدم نفي محض ، وليس بأثر ، ومتعلق القدرة أثر .

(١) ب : يقطع (٢) ب : ويثبت (٣) ب : لكان

(٤) ب : فيفصل

على أن فيما ذكره التصريح بإثبات معنى قدسوا لإعدامه ، وهو أقصى ما نطلب .
فثبت أن المقدور هو المعنى الزائد على الذات .

فإن قيل : هذه الدلالة لا تستمر على أصلكم مع مصيركم إلى إثبات قدرة حادثة
لا أثر لها في المقدور ، ولكنها تتعلق بالمقدور تعلق العلم بالمعلوم ، فلا تستبعدوا على
موجب ذلك أن تتعلق القدرة بذات الجوهر ، وإن كانت لا تتضمن تأثيراً فيه .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أن القدرة الحادثة تؤثر عند كثير
من أئمتنا في المقدور ، على ما سنبسط القول فيه في أحكام القدر إن شاء الله .
فاندفع السؤال عن ذلك .

ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ، وإلى ذلك
صار شيخنا رضى الله عنه وهو التحقيق ، والسؤال معه مندفع أيضاً . وذلك أن
القدرة وإن كانت لا تؤثر في المقدور ، فيتميز للعقل مقدوره ، مما ليس بمقدور
له . ولين من شرط تمييز متعلق الوصف عن غيره أن يكون الوصف مؤثراً
في متعلقه .

والذى يوضح ذلك أن العلم ، وإن لم يؤثر في المعلوم ، فيعلم العالم عين معاومه ،
وإن لم يؤثر علمه فيه . وكذلك يعلم المتمنى والمشتهى (١) تعلق تمنيه (٢) واشتهائه ،
وإن لم يؤثر في متعلقيهما . فإذا وضح ذلك قلنا : القادر يعلم قطعاً أن قدرته
لا تتعلق بجسمه وشخصه ، كما يعلم أنها لا تتعلق بكونه ، فإذا لم تتعلق بذاته ،
وجب أن يثبت له (٣) متعلق زائد على ذاته ، واستمرت الدلالة .

وبما تمسك به أن نقول : إذا أراد المرید حركة شخص وانتقاله ، وكره مكثه
ولبثه ؛ فالإرادة والكراهية يستحيل تعلقهما بذات من أريدت حركته لوجهين :

(١) ب : المشتهى (٢) ب : تمنيه (٣) ب : لها

أخذهما : أنه يؤدي إلى أن يكره ما يريد ، إذ قد صورنا إرادة وكرهه ،
وذلك يتناقض .

والوجه الآخر : أن المرید يعلم قطعاً أنه لم يرد عين من فيه الكلام من ذاته
ويستيقن ذلك ، كما يستيقن أنه في إرادة الحركة غير مرید للسكون . وكذلك يعلم
أن إرادته حركة زيد ، ليس إرادة لذاته على الاختصاص ، وكذلك سنيل ذلك
في الأمر والطلب والافتضاء . فنقول : إذا أمر الرجل غيره بالحركة ، واقتضاها
منه ، فعلم أنه لم يقتض عين ذاته ، وإذا خالف ، لم نوبخه^(١) على ترك ذاته ؛ بل آت
هذه / الأمور إلى ما يزيد على الذات .

٧٠

وكذلك يتضح مثل هذا التقسيم في السماع فنقول : إذا رأى الرائي جسمًا ،
ثم سمع صوته^(٢) ، فالسمع لا يتعلق بالذات ، واسترد الكلام على ما سبق .
وتكاد الأعراض تثبت ضرورة هذه الطرق ، وتنزل الطرق منزلة الأمثلة في
ذكر الضرورات . ومن هذا القليل العلم بتزايد الأوصاف مع اتحاد الجواهر .
فالذي توالى حركاته ، وقلّت فتراته ، يعلم ضرورة زيادة أفعاله بالإضافة إلى
من قلّت حركاته . والتزايد لا يرجع إلى أنفس الجواهر ، فإنها غير متزايدة في
الصورة التي رمنا الكلام فيها .

ومن أقوى ما تتمثل به الأفعال ؛ فلا يعقل فعل لا فاعل له ، ولا فاعل لا فعل
له ؛ ثم يستحيل كون ذاته فعله . وكل طريقة من هذه الطرق تتبسط^(٣) لو بسطت
ومن عرف لو بسطت سبيل بسط الدلالة الأولى ؛ هان عليه درك ما عداها .

ومن العبارات التي ارتضاها الأئمة التعريض للنفي والإثبات ، وذلك أنهم قالوا :
الخبر ينقسم في مجازي الكلام ، فمنه ما يسمى إثباتاً ؛ ومنه ما يسمى نفيًا . والإثبات : كل
خبر يتضمن مخبره ، إذا كان صدقاً حقاً . والنفي : كل خبر يتضمن انتفاء مخبره ، إذا كان
صدقاً . فإذا وضع ذلك ؛ رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إذا قال الصادق : هذا الجوهر

(١) ب يوبخ (٢) ب : صوتاً (٣) ب : غير

متحرك ، وليس بساكن ، فقد نفى وأثبت ، والخبران صدقان ، فيستحيل انصراف مقتضاها إلى ذات الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لزم انتفاؤه وثبوته . وذلك يتنافض . فاستبان رجوع أحدهما إلى ثبوت الحركة ، ورجوع الثانى إلى نفي السكون . وربما وجه على هذه الأدلة من الأسئلة ما وجه على الدلالة الأولى . وقد تقدمت طرق الانفصال عن كل سؤال .

والذى رآه ابن الراوندى فى السؤال أن قال : سبيل ما قلتموه من النفي والاثبات ، سبيل قول القائل هذا مباد ، وليس بحركة ، فليس يتضمن القول بأنه ليس / بحركة نفي ذات . والذى قاله تمويه ، فإننا لا نتمسك بصيغ الاقوال ، وإنما نتمسك بمعانيها . فرب كلام فيه نفى ، والغرض منه لإثبات ، وكذلك عكس ذلك .

والذى تمثل به ، وإن كان فى معرض النفي ، فالمراد به الإثبات ، وإن القائل إذا قال : ليس السواد حركة ، إنما يريد بذلك أنه خلاف الحركة . والدليل عليه أن قول القائل : هو خلاف الحركة ، يفيد ما يفيد قوله : إنه ليس بحركة . وليس يتحقق مثل ذلك فيما اعتصمنا به ، فإن قول القائل : هذا الجوهر ليس بساكن فليس ينبىء عن تثبيت مخالفة هذه الذات لذات أخرى ، فلم اقتضت اللفظة نفي صفة عن ذات الجوهر ، من غير تعرض لذات أخرى تخالف هذه ، وهذا بسين لكل مثال .

على أننا لو حملنا قول القائل : ليس بساكن على المخالفة ، فادنا ذلك إلى عين (١) مرامنا فى إثبات الاعراض ، إذ لا يخالف الشيء نفسه ، وإنما يخالف غيره .

وإن فرضنا الكلام فى جوهرين : متحرك وساكن ، وقدرنا بينهما اختلافًا ، استحال رجوع الخلاف إلى ذاتيهما ، إذ (معنى هذا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك

وليس بساكن ، فقولنا متحرك ، إذا رددناه إلى ذاته ثم قلنا : وليس بساكن ، هو في اللفظ مخالف لقولنا : ليس بمتحرك . فساكن خلاف متحرك . فلو رجعا جميعاً إلى الذات لحالفت الذات نفسها ، لأنها هي التي قلنا فيها ليست بساكنة ، وهي التي قلنا فيها هي المتحركة ، وهذا خلاف هذا ، ويرجعان جميعاً إلى الذات (١) وتخالف الذات نفسها من حيث يخالف لفظ متحرك للفظ ساكن ، وهذا باطل . فرجع الأمر إلى إثبات حركة ونفي مسكون (٢) ، قد يسكنان ، وقد يتحركان ، فيستبين من ذلك أن الاختلاف يرجع إلى الحركة والسكون . فهذه لمع يقع بها الاستقلال (٣) في إثبات الأعراض .

فإن قال قائل : بما تنكرون على من يوافقكم في إثبات ما ذكرتموه ، ولكن يزعم أن الذي قدرتموه أعراضاً أجسام ؟

فالجواب في ذلك أن نقول : إذا ثبت أن المتحرك متحرك بحركة ، فن قدر الحركة جسماً أو جوهرًا زائداً على ذات المتحرك يقال له : أتقدر الجوهر الذي هو حركة على زعمك محتماً بحيز غير حيز المتحرك ، أم تقدره في حيز المتحرك ؟ فإن قدره منفرداً بحيزه ، فيستحيل أن يوجب حكماً للجوهر آخر . وقد أشبعنا القول في هذا القسم في صدر المسألة .

ولم زعم أن الجوهر هو حركة يوجد في حيز المتحرك فيقال : فهل الحركة متحيزة ؟ فإن نفي تحيزها فقد / صرح بإثبات الأعراض من حيث المعنى ، وخالف ٧٢ في الاسم ، إذ العرض عندنا هو الحادث الذي لا حيز له ، ويوجد بحسب (٤) ذات متحيزة .

(١) أ ، ب : الذات .

(٢) ب : - ما بين القوسين ، ولم تكن له إشارة في النسخة « أ » ويجوز أنه مشرح للكلام ، لأن الكلام يستقيم بدونه .

(٣) ب ، أ : هكذا في النسختين ، والأصح « الاستدلال » .

(٤) ب : بحيث

وإن زعم أن الحركة متحيزة ، وتوجد مع ذلك بحيث حيز المتحرك ، فهو قول بشد داخل الجواهر ، وقد سبق ردنا على القائل به . على أنا نزيد ما هنا وجيهين :

أحدهما : أن الحركة إذا كانت جوهرأ ، وجب أن يكون اندخال جوهر في جوهر جوهرأ . ثم ذلك الجوهر إذا قدرته مندخلا في حيز المتحرك والحركة ، افتقر إلى جوهر آخر ، ثم يتسلسل القول .

والوجه الآخر أن الحركة لو كانت متحيزة لم تخل عن حركة أو مسكون ، وكذلك القول في حركة الحركة ، وكل ذلك خروج عن المعقول ، وكنا على أن نذكر جملا (١) من أحكام الأعراض بعد الفراغ من إثباتها ، ثم رأينا أن ننهي دلالة بحدث العالم ، ثم ننعطف على جملة من أحكام الأكوان وخصائص الأعراض بعد ذلك .

القول في إثبات حدث الأعراض

اعلموا وفقكم الله أن القائلين بإثبات الأعراض من الدهرية اختلفوا في حدوث الأعراض ولوازمها . فالذي صار إليه معظمهم حدوث الأعراض ، ثم اعتقدوا قديم الجواهر مع الاعتراف بحدث الأعراض لأصاين اختلفوا فيها .

فصار صاثرون إلى إثبات حوادث لانهاية لها ، وزعموا أن الجواهر القديمة لم تزل محلا للحوادث . وصار آخرون إلى أن الجواهر كانت عرية عن الأعراض ، ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال .

وذهب بعض الدهرية إلى القول بتقديم الأعراض ، ومقصودنا الآن الرد عليهم ، وغرضنا في إيضاح الرد يترتب على أصول: منها استحالة عدم القديم ،

ومنها استحالة قيام العرض بنفسه ، ومنها استحالة قيام العرض بالعرض ، وهذه الأصول منفردا بالذكر ، ولكننا ندرج في ظل (١) الدليل ما يقع به الاستدلال .

وسبيل تحرير الدلالة على حدث الأعراض أن نقول : قد بينا/ أن الجوهر إذا ٧٣ اختص ببعض الجهات ، افتقر إلى معنى يخصه (٢) بها . فإذا قدرنا جوهرآ ، فلا يخلو إما أن نقدر أكوانا قائمة به في الأزل ، يوجب بعضها الاختصاص بالتعدد ، وبعضها الاختصاص بالتسفل ، وبعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر ، وإما أن نقدر الجوهر خاليا عن هذه الأكوان ، وإما أن نقدر بعض الأكوان قائمة به في الأزل ، ثم يطرا عليه البعض فيما لا يزال .

فإن قالوا : إن الأكوان قامت بالجوهر في الأزل كان ذلك محالاً من أوجه : أحدها : أن الجهات التي يحوز تقدير الجوهر في آحادها على البدل لا تنأى ، فيلزم إثبات أكوان غير متناهية قائمة بالجوهر .

على أننا نقول : لو ثبتت الأكوان ، لم يخل أمرها : إما أن تقتضي جملة أحكامها ، أو لا تقتضي شيئاً من أحكامها ، أو (٣) يقتضي البعض حكمه دون بعض . ويبطل ثبوت أحكامها جميعاً ، فإن فيه اختصاص الجوهر الواحد بجهات في الحالة الواحدة ، وذلك معلوم بطلانه ضرورة . ويبطل أيضاً أن لا توجب الأكوان شيئاً من أحكامها لوجهين : أحدهما أن ذلك يقتضي عرو الجوهر المتحرك عن اختصاص بجهة ، ويتضمن ذلك تثبيت الجواهر لاجتمعة ولا مفترقة ، ولا متحركة ولا ساكنة ، وذلك فاسد ضرورة .

والوجه الثاني أن الأكوان لو ثبتت في القدم غير موجبة لأحكامها ، لجاز

(٢) ب : يخص

(١) ب : حال

(٣) ب : و

تقديرها فيما لا يزال كذلك ، إذ ليس بعض الاوقات أولى بذلك من بعض ،

وتحقيق القول فيه : أن ما يوجب حكماً إنما يوجب لنفسه ، وصفات النفس لا تختلف شاهداً وغائباً . ولو ثبت للكون حكم الإيجاب فيما لا يزال ، ولم يكن ذلك (١) له في الأزل ، لافترض ذلك إثبات معنى يخصص الكون ، لإيجاب بعد أن لم يكن هذا الوصف ، وفيه وجهان من البطالان :

أحدهما : قيام المعنى بالمعنى ، إذ لم يثبت للكون وصف ، لم يكن لمعنى قام به . ثم الكلام في ذلك المعنى القائم به كالكلام في الأكوان ، ويتسلسل القول فيه .

٧٤ ولو كان اختصاص الكون بحكم الإيجاب من غير تخصيص لجاز إثبات الجوهر / مختصاً بجهة من غير تخصيص ، وفيه نفي الأعراض . وإنما نخوض في هذا الأصل مع تسليم ثبوت الأعراض . فهذا لو قدرت الأكوان قائمة بالجواهر . ولو قدر الجوهر عرياً منها في الأزل كان ذلك محالاً ، إذ لو عرى الجوهر عن الأكوان ، لما اختص بجهة ، ولما كان الجوهراً متلابثين ، ولا متباعدين . ومنوضح القول في ذلك في الأصل الثالث من الأصول الأربعة . ويلزم من ذلك — مع تقدير تسليمه — حدث الأعراض ، فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لا يزال ، ولم تكن قائمة بها ، فلا يخلو القول فيها : إما أن يقال إنها حدثت قائمة بالجواهر ، وإما أن يقال إنها كانت قائمة بأنفسها ، فانتقلت إلى الجواهر . وفيه وجهان من الفساد : أحدهما : قيام العرض بنفسه . والثاني : انتقاله . وسنشير إلى بطلانهما بعد تحرير الدلالة .

فإن قال الخصم : إن بعض الأكوان قام بالجواهر في الأزل ، وطراً بعضها فيما لا يزال ، فلزم أن يكون الطارئ حادثاً من حيث استحالة تقدير العرض قبل الجوهر ، ثم لانتقاله إليه . ثم إذا ثبت حدث الطارئ ، فيعدم الذي كان قائماً بالجواهر قبل ، فإنما نفرض الكلام في كوين ضدين ، ولا يجوز اجتماع الضدان (٢)

في المحل الواحد ضرورة ، فقد ثبت حدث الطارىء ، وثبت حدث ما قبله لعدمه ،
إذ لو كان قديماً ، لاستحال عدمه .

وعلى هذه الدلالة أسئلة ، نوردها ونتقصي عنها إن شاء الله تعالى .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون الواحد يوجب للجوهر
ضروباً من الاختصاص بالجهات على تبدل الأوقات وهو واحد ؟

قلنا: هذا باطل ، وذلك لأن الكون الواحد لو أوجب هذه الأحكام المختلفة ،
لم يخل القول فيها : إما أن نقدرها فيه جميعاً فيؤدى إلى التضاد المعلوم استحالة
ضرورة ، وإن اقتضى هذه الأحكام على مر الأوقات ، كان ذلك مستحيلاً . فإنه
ليس اقتضاؤه لبعضها في بعض الأوقات أولى من اقتضائه لبعض .

وتلخيص القول فيه : أنه إذا اقتضى حكماً خاصاً ، فليس يخلو : إما أن يقتضيه ٧٥
لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه . فلو اقتضاه لنفسه لدام ذلك الحكم الخاص مادام
نفسه ، ولو اقتضاه لمعنى زائد أفنى ذلك إلى قيام العرض بالعرض . ثم الطلبة في
العرض الثاني كفى في الأول . ولو كان لإيجاب الكون حكماً مخصوصاً في وقت ،
مع جواز إيجابه ضد ، لجاز اختصاص جوهر بجهة مع جواز اختصاصه بغيرها
من غير معنى . وكل قول في تفصيل الأعراض يقدح في إثبات أصالتها فهو مردود .

ثم اعلوا أننا إذا أنفينا (١) الأحوال ، لم يكن لما قاله الخصم معنى فإن الحكم
الموجب على نفى الحال غير الموجب ، وكون العالم عالماً غير (٢) عليه ، وكون
الكائن مختصاً بجهة غير (٣) اختصاصه ، فإذا كان الاختصاصان بجهتين في حكم
المتضادين ، كان مختصهما غير (٤) اختصاصهما ، وهما مختلفان ، ففي تثبيته تخصصاً

(١) ب : نفينا

(٢) ب . عين

(٣) ب . عين

(٤) ب : عين

بجهة ، ثم تثبيته مخصص بجهة أخرى ، انقلاب جنسه ، وانقلاب الجنس على نفى الحال يظهر بطلانه ، وهذا من الأسرار فتدبروه .

سؤال

[في استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد]

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون وكل ضدین قائمان بالمحل ، ولكن إذا كن السكون ، وظهرت الحركة ، ثبت حكم الحركة وسقط حكم السكون ، وإن كننت الحركة ، وظهر السكون ، ثبت حكمه ، ويسقط حكم الحركة ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنه ليس يعقل من الكون معنى إلا التستر بالحواجز والتغطى بالأجرام الساترة (١) ، فإن عنيتم بالكون ذلك ، فهو غير معقول في الجوهر الواحد ، إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلى الظاهر والباطن ليتقرر الاندخال فيه .

وإن أراد الخصم بالكون غير ما قلناه ، فعليه إيضاح معناه . فإن الكلام على المذاهب يتخرج على فهمها والإحاطة بها ، والقول المجہول لا (٢) نتكلم عليه بالرد ولا بالقبول . ثم نقول : كما نعلم قطعاً استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع اللبث والزوال في المحل الواحد . ويعتضد (٣) ذلك بما قدمنا إيضاحه من أن التحرك غير (٤) الحركة ، وكون الساكن ساكناً غير (٥) السكون . فإذا استحال كونه متحركاً ساكناً ، استحال كون الحركة والسكون قائمتين به .

وإن أثبت شذمة من المتكلمين الأكوان أحوالا زائدة على الأكوان ، فلم

(١) ب : الساترة (٢) ب : ولا (٣) ب : - واد (٤) ب : عين (٥) ب : عين

يثبتوا الألوان والطعوم والروائح أحوالا ، بل أحكامها أعيان الأعراض ، وفي تضادها تضاد الأعراض ، فافهموه .

على أنا نقول : الكون والظهور لا يخلوان^(١) اما أن يرجعان إلى عين الحركة والسكون من غير زيادة ، فإن كان ذلك كذلك ، فينبغي أن لا يختلف حكم الحركة والسكون ، إذ لم يزد معنى يقتضى إثبات حكم وانتفاء حكم . وإن كان الكون والظهور معنيين زائدين على الحركة والسكون ، فيلزم منه قيام العرض بالعرض وهو مستحيل . ثم مع تقدير تسليم ذلك ينقاد الكلام إلى مرامنا ، إذ ما يكن ويظهر ، لا يخلو عن أحدهما .

ثم لا يخلو الكون والظهور إما أن يكونا حادثين أو قديمين . فإن كانا حادثين فيلزم منه حدث الحركة والسكون ، فإن ما لا يخلو عن الحوادث ، حادث على ما سنوضحه . وإن كان الكون والظهور قديمين فيلزم منهما كون وظهور ، ويعود تقسيم الدلالة على وجهه ، ويتسلسل فيه القول .

سؤال

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الأكوان كانت قائمة بأنفسها ، ثم تحولت^(٢) إلى الجواهر ، أو كانت تنتقل من بعض الجواهر إلى بعض ؟

قلنا : لو انتقل العرض ، للزم منه أحد أمرين كلاهما باطلان : أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به ، ثم القول في انتقاله ولبشه كالقول في انتقال الجوهر ، ويتسلسل القول في انتقال الانتقال ، إذ كل ما يقبل الانتقال واللبث لا يخلو عن أحدهما . وإن انتقل العرض بلا انتقال ، جاز أن ينتقل الجوهر بلا انتقال ،

وفيه تسبب إلى نفى الأعراض ، فاستمرت الدلالة إذ ذاك (١) . وقد انطوى
 ٧٧ كلام القاضي رضى الله عنه على معظم ما قلناه في « شرح اللمع » .
 فإن قيل : قد تعرضتم لإثبات معظم الأصول الذى قدمتم ، إلا لعدم القديم ،
 وقيام العرض بالعرض .
 قلنا : سنشبع القول فيهما بعد إن شاء الله .

فصل

[الأعراض عند الأشاعرة]

هذا الأصل الذى مهدناه لا يستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أنا
 أوضحنا فى مسألة المعدوم أن الحدوث لا يتحقق أصلا على مذهب المعتزلة .
 وبسطنا القول فيه ، وفى تحقيقه منهم عن القول بحدوث الأعراض .

وما يمنع أباهاشم من إثبات هذا الأصل ، أنه أثبت أحكاما للذات من غير إثبات
 مقتضى ، نحو كون الذات ساكنة ، عاجزة ، مدركة ، آلة ، ملتدة ، فإذا لم يعد
 ثبوت أحكام الذات من غير إثبات مقتضى ، فبم ينكر على من يقول : إن الاكوان
 كانت فى الأزل غير موجبة لأحكامها ، ثم تصوير موجبة فيما لا يزال من غير احتياج
 إلى مقتضى . وكذلك يلزمه أن يجوز على هذا الأصل أن تنتقل الأعراض من غير
 انتقال قائم بها ، وثبت لها أحكام الاكوان من غير قيام الاكوان بها .

وما يمنعهم من القول بحدوث الأعراض أنهم قالوا : الاعتقاد يكون جهلا ،
 ثم ينقلب بعينه علما ، ويوجب للذات كونها جاهلة أولا ، ثم يوجب لها كونها
 عالمة (٢) ثانيا . والوجود واحد ، والذات واحدة ، وقد أوجب حكما فى حال ،
 ولم يوجب فى حال . فبم ينكرون على من يلزمهم مثل ذلك فى الاكوان ، ويقول
 إنها توجب أحكاما فى بعض الاحوال دون بعض ؟ وهذا لا يحيص لهم عنه .

ومما يحول بينهم وبين إثبات هذا الأصل ، أن المعول فيه على أن الحركة إذا قامت بمحل كان فيه سكون ، فينتفى السكون ، وانتفاؤه يدل على عدمه ، ولا معنى للعدم على أصولهم . فإن الذى حكينا بانتفائه ، هو شيء عرض كون عندهم ، وقد أوضحنا أن حدوثه لا يزيد على كونه شيئاً ، فلم يتحقق العدم عندهم .

قال الأستاذ : والذى صساروا إليه تعبير عن الكون بعينه ، فإنهم أثبتوا حقائق أوصاف الكون / الأول ، ولم يثبتوا له إيجاباً واقتضاء . ٧٨

ومما صدمهم عما قالوه أنهم قالوا : القدرة تقتضى التمكن من المقدور ، ثم يثبت ما ينافى التمكن ، ولا ينافى القدرة ، إذ المقيد المربوط قادر على التفات عنهم غير متمكن منه . فإن لم يبعد أن يقال : القدرة تتضمن التمكن ، ثم قد تثبت ولا تقتضيه ، فينبغى (١) أن لا يستبعد أن يثبت الكون غير موجب حكمه . وعلى هذا الوجه تلزمهم مسائل لهم فى القدر . منها قولهم إن الواحد منا قادر على الرقى فى السماء ، ولكن تمنعه من ذلك موانع . وسبيل الإلزام فى الجميع واحد . ومما يصددهم أيضاً مسيرهم إلى إثبات عرض قائم بنفسه فى العدم ، ثم يقوم بالجوهر فى الوجود من غير انتقال . ويلزمهم على ذلك أن يسوغوا للدهرية قولهم : إن الأكون لم تكن قائمة بمحال ، ثم قامت بها من غير انتقال .

واعلموا أن الدلالة التى قدمناها تستند إلى ثلاثة أصول :

أحدها : إثبات استحالة عدم القديم .

والثانى : استحالة قيام العرض بالعرض

والثالث : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

وسنذكر نكتاً فى هذه الأصول ، ثم نبين أنها لا تستقيم على أصول مذاهب المعتزلة ، ما بقوا على معتقدهم الفاسدة .

فصل

في إثبات استحالة عدم القديم

اعلموا عصمكم^(١) الله أن أرباب الأبواب اتفقوا على أن ما ثبت^(٢) له القدم استحالة عليه عدم . وليس في العقلاء من يجوز عدم القديم ، ولكن لا يسرغ الاستدلال في العقليات بالاتفاق .

ولو قال قائل : فما الدليل على استحالة عدم القديم ؟

قلنا : قد تمسك بعض المتكلمين بطريقة فقال : لو عدم القديم لوجب تجويز إعادته ؛ إذ ما تحقق وجوده ؛ وساغ عدمه ، ساغت إعادته ، على ما سنوضح ذلك في باب الإعادة إن شاء الله . وإذا تجوز عوده ، فيكون حادثاً ، وهو بعينه عين^(٣) القديم الذي لم يكن حادثاً ، فيلزم منه اجتماع صفتين متناقضتين ، الحادث والقدم ؛ وإثبات الأولوية ونفيها .

٧٩ وربما أورد ذلك في معرض آخر / وقيل : إذا أعيد تعلق القدرة به ، وهو عين^(٤) القديم الذي يستحيل تعلق القدرة به ، وذلك متناف . وهذا فيه نظر عندي ، فإن لقائل أن يقول : الحادث الذي دام دهوراً ، واتصف باستمرار الوجود ، إذا عدم ثم أعيد ، فهو مفتوح الكون ، وهو بعينه غير ما استمر وجوده ، فينبغي أن يكون حادثاً باقياً . وكذلك فلا معول على تعلق القدرة ، فإن الباقي المستمر وجوده يستحيل أن يكون مقدوراً ، كما يستحيل ذلك في القديم . ثم لم يمتنع إعادة الباقي بعد عدمه ، وإن كان المعاد عين الباقي .

والذي عليه المعول في إثبات استحالة عدم القديم أن نقول : الموجود الذي لا أول

(١) ب : أعصمكم (٢) ب : يثبت (٣) ب : غير

(٤) ب : غير

لوجوده ، لو قدّر عدمه لم يخل (١) : إما أن يقدر عدمه واجباً في بعض الأوقات ، أو يقدر عدمه جائزاً مع تمييز استمرار الوجود ، فإن قدر العدم واجباً ، كان ذلك محالاً ضرورة . فإن محمول القول بوجوب العدم يرجع إلى استحالة استمرار الوجود . وكان هذا القائل يقول : الموجود الذي لا أول لوجوده يستحيل أن يبقى في هذا الوقت المعين ، ولا يجوز تقدير وجوده فيه مع ثبوت الوجود له أبداً ، ومع تماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الجائزات والمستحيلات ، وهذا معلوم بطلانه ضرورة .

وإن زعم الخصم المطالب بالدليل أن العدم يجوز مع تمييز استمرار الوجود فنقول : إذا تقابل الجائز (٢) ، فلو ثبت العدم ، لم يخل : إما أن يثبت لمقتضى ، أو يثبت من غير مقتضى . فإن ثبت (٣) لمقتضى ، لم يخل ذلك المقتضى له : إما أن يكون طرؤه ضد لوجود القديم يتضمن نفيه ، وإما أن يكون ذلك بطلان بقائه ، وإما أن يكون ذلك بطلان شرط من شرائط وجوده ، وإما أن يكون ذلك لإعدام معدم . وباطل أن يقدر العدم لطرؤه ضد من أوجه : منها أنه إذا كان الكلام في قديم قائم بنفسه ، فلا تتحقق المضادة فيه ، إذ التضاد إنما يتحقق بين معنيين / يقدر قيامهما بمحل واحد على ما سنوضحه عنسد ذكرنا التضاد إن ٨ . شاء الله .

والذي يقرر ما قلناه إنما لو قدرنا ضدّاً مؤثراً في عدم القديم ، لم يخل القول بعد ذلك ، إما أن نقول بعدم القديم ثم يوجد ضده ، أو يوجد الضد ، ثم بعدم القديم .

فإن قلنا بعدم القديم أولاً ، فلا أثر لطرؤه الضد في العدم ، إذ قد يتحقق العدم قبل الضد . وإن قدر وجود الضد أولاً ، فقد اجتمع القديم وضده في وقت ، فلا يمتنع اجتماعهما في وقتين فصاعداً .

ر (١) أ : يخلو (٢) ب : الجائزات (٣) ب : يثبت

فهذا لو قدرنا العدم ل ضد . ولو قدرناه لا تقطاع البقاء ، كان ذلك محالاً ،
فإن بقاء القديم قديم ، وسبيل منع عدمه كسبيل منع عدم الباقي .

ولو قدرنا العدم لانتفاء شرط من شرائط الوجود ، كان ذلك باطلاً من
أوجه : أحدها إن كان (١) ذلك الشرط المقدر لا يخلو إما أن يكون حادثاً أو
قديماً . فإن قدرناه قديماً ، فيستحيل عدمه . وإن قدرناه حادثاً ، كان محالاً ،
إذ الحادث مسبوق بوجود القديم . فإذا تحقق وجود القديم قبل شرطه ، فقد بان
أن لا شرط له في وجوده ، إذ المشروط لا يعبر عن شرطه ، وإن جاز عرو
الشرط عن المشروط .

فإن قال قائل : إن القديم بعدم بإعدام ، كان ذلك محالاً . فإن العدم نفي محض ، والنفي
ليس بمتعلق ، فافهموه . المحض لا يكون مقدوراً إذ لا فرق بين قول القائل : قدر القادر
على لا شيء ، وبين قوله : لم يقدر على شيء . ولما يوضح القول فيه أن القديم قبل أن
قدر عدمه ، لم تتعلق القدرة به . فإذا فرضنا الكلام في حالتي وجوده وعدمه ،
وهو في وجوده غير مقدور ؛ فإذا انتفى ، فالقدرة لا تتعلق بغير متعلق . والنفي
ليس بمتعلق فافهموه . وسنبسط القول في باب البقاء والفناء إن شاء الله تعالى .

ولو زعم الخصم أن العدم والوجود جائزان ؛ وثبت العدم من غير مقتضى ،
كان ذلك خروجاً عن المعقول وجحداً للضرورة والبديهة . فإن الذي وجد / أزلياً ٨١
وكان جائز العدم في كل وقت ، ثم يقدر عدمه في وقت مخصوص دون سائر
الأوقات ، مع القطع بأن لا تأثير للأوقات في النفي والاثبات ، ثم لم يكن ذلك
لمقتضى ولا لبطلان شرط ولا لقصد قاصد ، فهذا باطل بديهية . فهذه هي الدلالة
التي عليها المعول .

وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه دلالة وجيزة مقتضية (٢) من هذه الدلالة التي

(١) ب : - كان (٢) ب : مقتضية

بسطناها ، وذلك أنه قال : وجود القديم لا مقتضى له وفقاً ، وكل ما لا مقتضى له — وهو ثابت — فهو واجب . وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود ، إذ لو كان خاص الوجود ، لافتقر إلى مخصص . ثم وجوب الوجود لا يتخصص بوقت دون وقت ، وهذا يستند إلى الدلالة السابقة ويعضدها (١) .

وإلهوا — أرشدكم الله — أن هذا الأصل غير مستقيم على قواعد المعتزلة من أوجه : منها أن من أركان الدلالة استحالة تقدير ضد . والقول بالإعدام بالضد من مذهب المعتزلة ، فإنهم اتفقوا على أن السواد يعدم بطروء البياض ؛ وكذلك القول في كل ضدين .

ومن أركان الدلالة منع التضاد من غير اجتماع في المحل ؛ وقد أفسد المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث أثبتوا قضية التضاد بين الإرادة والكرهية الموجودتين (٢) في غير محل . وكذلك الفناء يضاد الجواهر ؛ وإن كان في غير محل . وليس يستقيم أيضاً على أصولهم التمسك بإعادة القديم بعد عدمه ؛ كما منعهم إعادة كثير من الموجودات . فقد استبان اضطراب هذا الأصل على عقائدهم ؛ والذي لم نذكره (٣) من مناقضاتهم أكثر مما ذكرناه .

وإذا توغلنا في المسائل الإسلامية ، أوضحنا مناقضاتهم فيها إن شاء الله ؛ فهذا أحد الفصول الثلاثة .

فصل

في إثبات استحالة قيام العرض بالعرض

فإن قال قائل : قد أسندتم كثيراً من كلامكم في إثبات حدث الأعراض إلى أن العرض لا يقوم بالعرض / فما دليكم على ذلك ؟ وبم تنكرون على مجوزيه ؟ ٨٢

(١) ب : ويقصدها (٢) أ ، ب : الموجودين (٣) ب : نذكر

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم القائم به، جاز أن يقوم به جهل. إذ سنيل قيام أحدهما كسنيل قيام الثاني ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما على ما سنوضحه في الأصل الثالث ، عند ذكرنا استحالة تعري الجواهر عن الأعراض . ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول ، فينبغي أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى إثبات حوادث لا نهاية لها . فهذا مما عول عليه الأئمة في منع قيام العرض بالعرض .

وليس في الدلالة مطعن إلا أن يناقش مناقش^(١) ويزعم أن القابل للأعراض يجوز أن يخلو عنها ، وسنثبت ذلك إن شاء الله .

ومما تمسك به القاضى رضى الله عنه في الأكوان خاصة أن قال : الكون عند المحققين هو الذى يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة ، وبهذه الصفة تتميز الأكوان عما عداها من أجناس الأعراض ، وإنما يتحقق الاختصاص بالجهة في حق موجود يشغل الحيز . والموجود الذى لا يتحيز ، وليس له جرم يشغل الحيز ، لا يعقل اختصاصه بجهة من الجهات . فإذا لم يتصور في العرض الاختصاص بالجهة ، لم يتصور قيام الكون به ، إذا لو قام به كون من غير اقتضاء تخصيص لأفعى ذلك إلى انقلاب نفسه وخروجه عن جنسه .

والذى يحقق ما قلناه تفصيلاً أن الأكوان لا تخلو : إما أن تكون حركة ، أو سكوناً ، أو اجتماعاً ، أو افتراقاً . والحركة شغل مكان وتفريغ آخر ، وإنما يتحقق ذلك في الأجرام . والاجتماع تجاوز الذاتين وتماهما ، وإنما يتقدر ذلك في جرمين أيضاً ، إذ ما لا جرم له ، لا ينتهى حده إلى حد غيره من غير تدخل . والمتجاوران : هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيز ، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له . وكذلك القول في الافتراق / والسكون اختصاص بجهة ، فاستبان ٨٣ بذلك استحالة قيام الأكوان بالأعراض جملة وتفصيلاً .

(١) ب : يناقش مناقش .

ومن العمد في المسألة ما تمسك به شيخنا رضى الله عنه فقال : لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذى قدر محلا من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجواهر ، ثم قام العرض الثانى به وهو قائم بالجواهر .

فإن قيل : إن العرض الذى قدر محلا قائم بالجواهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجواهر ، آل الخلاف إلى عبارة لا محصل لها . فإنه لا معنى لقيام العرض بالجواهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجواهر . والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجواهر لا محالة . فإن الأول منهما وجد بحيث الجواهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجواهر . ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجواهر . وهذه صفة لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام ، فقد قام إذاً كل عرض بالجواهر ، ولم يبق تحت (١) قول القائل ، قام العرض بالعرض ، محصل .

وما يوضح ما قلناه أن العرض الثانى إذا كان فى حكم القيام بالجواهر — كما قدرناه — فلو قام بالعرض مع قيامه بالجواهر ، للزم منه قيام واحد بموجودين . ولو جاز ذلك فى اثنين ، جاز فى الثلاثة فصاعداً . ويلزم منه تمييز قيام عرض واحد بمجملة جواهر العالم . فهذا لو زعم الخصم أن العرض الذى قدر محلا قائم بالجواهر .

وإن زعم أنه قائم بنفسه ، كان ذلك محالاً ، فإن من صفة العلم أن يعلم به . ولا يخلو العلم القائم بنفسه : إما أن يعلم به . أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، لم يكن علماً ، وكان خارجاً عن أجناس العلوم . ولو جاز وصف موجود معلوم (٢) بأنه علم ولا يعلم به ، جاز وصف جملة الموجودات بأنها علوم وإن لم يعلم بها . ولو جاز علم لا يعلم به ، جاز أن يعلم (٣) بما ليس بعلم . وهذا واضح مغن بوضوحه عن شرحه .

(١) ب : بحث (٢) ب : — معلوم (٣) ب : — به جاز أن يعلم

٨٤ وإن زعم الخصم / أن العلم القائم بنفسه يعلم به . قيل له : فمن العالم به ؟

فإن زعم أن العالم به جوهر ، كان ذلك محالاً . إذ لا اختصاص للعلم القائم بنفسه ببعض الجواهر ، وليس اقتضاؤه للحكم ببعضها أولى من إقتضائه لسايرها . وإذا كان العالم بالعلم (١) نفس العلم ، أفضى ذلك إلى جحد الأعراض . فإننا أوضحنا [ب] الأدلة القاطعة أن العالم ذات وعلم زائد على الذات . فلو أثبتنا عالماً لنفسه ، أدى ذلك إلى نفى الأعراض جملة . والكلام في قيام العرض بنفسه ، فرع لثبوت أصل العرض . وكل فرع إذا رفع أصله ، كان باطلاً . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أن الجبائي * وابنه أثبتا للرب إرادة وكرهه قائمتين بأنفسهما لا بمحل ، فإذا جاز قيام الإرادة بنفسها ، لزم تجويز ذلك في الأعراض .

والذى يوضح ذلك : أن إرادة البارى سبحانه وتعالى على قضية أصولهم من جنس إرادة الخلق ، فإذا تعلقت إرادة العبد بمراد ، وتعلقت به إرادة الله ، فالإرادتان مثلاً باتفاق من القائمين بإثبات الإرادة الحادثة لله تعالى عن قولهم ، ولذلك حكوا بوجوب تماثلة علم الله لو أثبتنا له علماً .

فإذا وضع ذلك قلنسأهم : من حكم المثليين وجوب تماثلهما فيما يجب ويجوز من الصفات ، فإذا قامت إرادة لا بمحل ، وجب أن يقوم مثلها بمحل أيضاً ، وهذا

(١) ب : — العلم

* يقصد أبو على الجبائي

أبو على الجبائي (٢٣٥ — ٨٤٩ ، ٨٣٠٣ — ٩١٥ م)

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان الجبائي ، البصري المعتزلي (أبو على) متكلم مفسر . ولد بجبا بنحوستان وإليه تنسب الطائفة الجبائية ودفن بجبا . من آثاره : تفسير القرآن . معجم المؤلفين ١٠ ص ٢٦٩ وراجع التهمي : سير النبلاء ٩ : ١٨٥ ، ابن حجر : لسان الميزان ٥ : ٢٧١ ، والسيوطي — طبقات المفسرين ٣٣ .

ما لا يخلص منه . ولا تستقيم هذه الدلالة على أصولهم من وجه آخر ، وذلك أنهم أثبتوا الأعراض على خصائص أو صافها في العدم ، وهي قائمة بأنفسها بماثلة لما وجد ، فإذا جاز ثبوت عرض لا في محل ، ثبت هذا فيما يماثله .

وما يوضح اضطراب الدلالة على أصولهم : أن من أركان الدلالة إمكانية قيام العرض بموجودين ، وهذا غير مستمر لهم . فإنهم جوزوا قيام تأليف واحد بجزئين على ما سنوضحه إن شاء الله عند ذكرنا أحكام الأكوان . والدلالة التي قبل هذه غير مستقيمة أيضا على أصولهم ، فإن الماعول فيها على أن ما يقبل الأعراض ٨٥ لا يخالو منها ، وهذا ما أفسدوه على أنفسهم ، وسدوا سبيل لإثباته . إذ صار البصريون إلى جواز عرو الجواهر عن[ها] ما عدا الأكوان من الأعراض . وأجاز البغداديون خلوها عن الأكوان ، ومنعوا تعريها عن الأكوان . فما منهم طائفة إلا جوزوا خلو الجواهر عن قبيل من الأعراض ، فلا يستقيم لهم مع ذلك تمهيد الدلالة . والدلالة المخصصة بالأكوان غير مستقيمة على أصولهم ، فإننا بنيناها (١) على أن الاختصاص بالجهة مختص بما يتحيز .

ومن أصل المعزلة أن العرض مختص بجهة محله ، ويثبت له حكم الإختصاص بالجهة ، كما يثبت للجوهر وإن لم يكن متحيزاً . وهذا يقرر (٢) في الإدراكات ، إن شاء الله .

والذي يوضح بطلان ذلك على أصولهم أنهم أثبتوا للجواهر (٣) حالتين تتحيز في أحدهما ولا تتحيز في الأخرى ، وغير المتحيز مثل المتحيز ، فإن لم يبعد جوهر غير متحيز ، لم يبعد كائن غير متحيز .

وما تمسك به الائمة في إحالة قيام العرض بالعرض أن قالوا : لو قام علم بعلم ، فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الآخر ، فليس أحدهما بأن يكون محلاً أولى من الثاني ، وليس أحدهما بأن يكون حالاً قائماً بمحله أولى من الآخر ،

(٣) ب : للجوهر

(٢) ب : تقرر

(١) ب : ثبتاها

لذا كل واحد منها وجد بحيث الثانى ، وليس يتميز أحدهما عن الآخر بوصف على التحقيق . وليس ذلك بمثابة الجوهر والعرض . فإن الجوهر بخلاف العرض فى صفة نفسه ، ويستحيل عليه الجلول والقياس بالغير . وهذا واضح فى تثبت ما قلناه .

وسيل تحرير الدلالة أن نقسم الكلام فنقول : إذا وجد علم بحيث علم ، لم يخل إما أن يكون أحد العليين عالماً بالثانى ، وإما أن لا يكون واحد منهما عالماً^(١) بالثانى ، وإما أن يكون كل واحد منهما عالماً^(٢) بالثانى ، ويستحيل المصير إلى أن واحداً منهما غير عالم مع قيام العلم . إذ لو جاز قيام العلم بالعرض — والذي قام به العلم غير عالم — جاز ذلك فى قيام العرض بالجوهر ، وهذا واضح الفساد/ ٨٦
معنى بوضوحه عن بسط القول فيه . وينظر أن يكون العالم أحدهما لما أوضحناه من أنه ليس أحدهما فى ذلك بأولى من الثانى .

وإن زعم الخصم أن كل واحد من العليين عالم بالثانى ، كان ذلك نهاية الجهل ، ويلزم منه أن يكون الشئ حالاً فى الشئ ومحلاً ، وهذا غاية التناقض . وقد ثبت أن العالم من قام به العلم . والذي يقرر فساد ذلك أنا لو قدرنا ثلاثة من العلوم قامت بحيث وجود علم واحد ، لم يكن لإطلاق القول بأن كل واحد من العلوم الثلاثة عالم بأحد العليين اللذين هما سواء ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك من الثانى . وهذه نهاية من الجهل لا يلتزمها محصل . فهذه لمع كافية فى إثبات ما رمناه .

والطريقة الأخرى غير مستقيمة على أصول المعتزلة من وجوه : منها أن المعول فيها على [ما] قدمناه من أن أحد العليين ليس بأولى من الثانى . وقد أبطلت المعتزلة ذلك بأوجه منها : أنهم زعموا أن السواد الطارىء ينساق وجود البياض القائم بالحل ، مع قطعها بأنه ليس أحدهما أولى بمضادة الثانى من الآخر ، ثم اختص أحدهما بالمضادة ، وربما أفسدوه من أركان الدلالة : أنهم جوزوا

ثبوت حكم العلم ، لمن لم يقيم به العلم ، حيث قالوا : إن العلم القائم بجزء من الجملة
يوجب حكم العلم بالجملة ، ولا يوجب له محله على الاختصاص ، فتظلم (١) عليهم
رعاية ما مهدناه .

فصل

[في استحالة قيام العرض بنفسه]

فإن قيل : مادليكم على استحالة قيام العرض بنفسه ؟

قلت (٢) : الدليل عليه أن العلم ونحوه لوقام بنفسه ، لم يخل إما أن يعلم به
ويثبت حكمه ، أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك إنقلاب جنسه على ما سبق
ليضاحه .

وإن قال الخصم : إنه يعلم به ، طو لب عند ذلك بذكر العالم به ، فلا يجد إلى إبدائه
سبيلا . ومن الدليل على ذلك أن العرض لوقام بنفسه لقبول العرض . وذلك أن
المصحح لقبول الجوهر للمعاني قيامه بنفسه ، فإننا إذا أسبرنا أو صاف الجواهر ،
وعرضناها على التقسيم ، لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا قبول المعنى إلا ٨٧
صفة القيام بالنفس . ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم ، لزم طرده في كل ما يقوم
بنفسه ، وفي إبطال قيام العرض بالعرض لإبطال قيامه بنفسه .

فإن قيل : فجوزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس ، وجوزوا
كذلك أيضا قيام الصفات القديمة (٣) بالجواهر .

قلنا : هذا خارج عن غرضنا . فإننا قلنا المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام
بالنفس . ولم نتعرض لتفصيل المعاني ، ولم يستحل قيام الحوادث بذات القديم

(١) ب : فبطل . (٢) ب : قلنا (٣) ب : القديم

من حيث كان معنى ، وإنما استحال من وجه آخر . وكذلك لم يستحل قيام الصفة القديمة بالجواهر من حيث كان معنى ، بل استحال ذلك لحدوث الجوهر ، وتقدم وجود الصفة القديمة عليه ، واستحالة إنتقالها عن الموصوف بها إلى الجوهر عند حدوثه ، فاستمرت الدلالة . ولا مطمع المعتزلة في إثبات هذا الأصل ، مع ما قدمناه من مناقضاتهم ، ولا معنى لإعادتها .

القول في الأصل الثالث

وهو يشتمل على

إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

اعلموا — وفقكم الله — أن من مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . ثم الأعراض تنقسم : فمنها ما يجمع ضروباً منها اسم واحد ، ثم هي مختلفة متضادة ، ومنها ما لا يوصف بالاختلاف . فأما ما يوصف (١) بالاختلاف والتضاد فعظم الأعراض كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة ، فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسم واحد ، وهي مختلفة متضادة . ثم اسم اللون ينطلق على مختلفات متضادة كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة . ولا يجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه الضروب ، ولا يجوز أن يحتل ضربين منها معاً . فإن المختلف من الألوان متضاد ، وكذلك القول في الطعم والريح والكون .

ومن قبيل الأعراض ما لا يشب فيه أصداد مختلفة ، وذلك نحو البقاء إذا أثبتنا البقاء معنى ، فليس له ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان في حالة ٨٨ يجوز أن يقبل البقاء فيها ، فلا تخلو عنه ، وليس له ضد يخالفه ، فنقول : إنه لا تخلو عنه أو عن ضده . وفي أصداد العلوم والقدر والإرادات كلام يطول تتبعه وسنوافي به (٢) في موضعه إن شاء الله . فهذا ما صار إليه أهل الحق .

وذهب الدهرية إلى أن الجواهر القديمة كانت عرية عن الأعراض في الأزل، وعمموا ذلك في جميع أجناسها: الأكوان منها وغير الأكوان. وذهب الصالحى* — من المنتسبين إلى الملة — إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض، وافترقت (١) مذاهب أهل البصرة وبغداد في ذلك. فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض. وصار الكعبي ومتبعوه — وهم البغداديون — إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض. وسيلنا أن نوضح وجه الرد على الدهرية، ثم نعطف على الإسلاميين.

[الرد على الدهرية]

فأما الرد على الدهرية من أوجه: أقربها أن نعرض الكلام عليهم في الأكوان فنقول: من يخالفنا في إثبات الجواهر في الأزل لا يخار: إما أن يشبها بجمعة متلاصقة أو مفترقة متباعدة، أو بجمعة مفترقة، أو لا بجمعة ولا مفترقة. فإن أثبتنا بجمعة أو مفترقة، فالاجتماع والافتراق كونا. فقد صرح بأنها لا تخلوا عن الأكوان. وإن زعم أنها بجمعة مفترقة معاً، فقد أثبت الاجتماع والافتراق، وهو ما نبغيه ولكنه نافض فيه. على أن إثبات الوصفين على الاجتماع معلوم بطلانه ضرورة، إذ العاقل يضطر إلى معرفة استحالة كون الشئيين مفترقين في حال كونهما مجتمعين.

والذى يوضح ذلك: أن الافتراق ينفي الاجتماع وكذلك الاجتماع ينفي الافتراق. فمن أثبت الاجتماع، وأثبت الافتراق، فقد نفي الاجتماع بإثبات الافتراق، وكأنه جمع بين نفي الشئ وإثباته، ووضح ذلك ينفي عن بسطه.

(١) أ: اقترنت

* الصالحى: هو صالح بن عمر الصالحى، من المرجئة. وهو رئيس فرقة الصالحية.

أنظر: الباب لابن الأثير ٢: ٤٦.

وإن زعم الخصم أنها لم تزل غير مجتمعة ولا مفترقة ، كان ذلك باطلا ،
٨٩ مدركا بطلانه بضرورة العقل . فإننا إذا فرضنا الكلام في جوهرين ، / وهما
متحيزين شاغلان لحيزين ، لا يجوز وجود أحدهما ، بحيث الثاني ، فلا بد أن
يكون أحدهما ملاصقا للثاني منضم إليه ، أولا يكون منضم إليه . فإن كان منضم
إليه ، فهما مجتمعان (١) ، وإن لم يكن ملاصقا له ، بل كان في حيز نائي عن حيزه
فهما مفترقان ، وهذا معلوم ببداية العقول .

وإن راغ الخصم وجوْز وجود جواهر بحيث جوهر واحد ، كان ذلك
مصيْرًا إلى تداخل الجواهر ، وقد أوضحنا بطلانه بما فيه مقنع ، وسننطق عليه
عند ذكرنا تفصيل الرد على القائلين بالعنصر واليهولي . فإن قال قائل : أليس
اعتقدتم صانعا للعالم موجوداً ، ثم زعمتم أنه (٢) غير متصل بجواهر العالم ولا
منفصل عنها (٣) ، فإن لم يبعد ذلك منكم في الصانع وصنعه ، فلا تستبعدوه منها
في الجواهر .

وهذا الذي قالوه غير متقبل في حكم النظر أولا ، فإننا تشبثنا فيما ادعينا
بالضرورة ، وإدعاء البدئية . والقوادح والإعراضات إنما توجه على المستدلين ،
ومدعى البدئية غير مستدل . فسيل الخصم وإلزامه ، كسبيل أهل السفسطة ، إذا
اعترضوا على المشاهدات والمحسوسات بالأحلام وضروب التخيلات .

على أنا نقول : إذا فرضنا الكلام في متحيزين (٤) شاغلين لحيزين ، ورتبنا على
ذلك غرضنا ، والرب سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ، ومالا حيز له فلا يختص
بجهة في قرب أو بعد ، وهذا أوضح (٥) عند التأمل .

وما تمسك به الأئمة في الرد عليهم أن قالوا : إذا زعمتم أن الجواهر في الازل
لم تكن مجتمعة ولا مفترقة ثم اجتمع منها ما اجتمع ، وافترق ما افترق ،

(٣) ب : منفصلا

(٢) أ : مكررة

(١) ب : مجتمعان

(٥) ب : واضح

(٤) ب : + من

فالذى اجتمع منها لا يخلو : إما أن يجتمع عن افتراق أو يجتمع عن غير إفتراق فإن اجتمعت عن إفتراق ، فقد وضع قيام الافتراق بها قبل . وإن اجتمعت ولم تكن مفترقة قبل ، فهذا معلوم بطلانه بضرورة . فإن / كل شيئين موجودين يحدث ٩٠ فيهما وصف الاجتماع ، ولم يكن متحققا ، فلا بد أن يحدث الإضمام عن تباعد . وأن يحدث تلاصق عن تباين ، وما قررناه في الاجتماع اللازم ترتيبه على الإفتراق ، فيقرر (١) في الإفتراق ، ويلزم ترتيبه (٢) على الاجتماع .

فإن قيل : لو لم ما قلتموه في المجتمعات والمفترقات (٣) ، لزم مثله في الاجتماع والإفتراق ، حتى يقال لا يعقل افتراق إلا عن اجتماع ، ولا اجتماع إلا عن إفتراق ، وهذا يفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مقابلة عبارة بعبارة ، وليس الغرض تتبع الألفاظ وصيغتها ، وإنما المقصد معانيها ، فلم ننكر عليكم ما قلتموه لتسليق الاجتماع والافتراق ، ولكننا رجعنا إلى المعقول : فعرفنا بديهية أن المتحيزين إذا كانا موجودين في حالة غير مفترقين فيها ، ثم افترقا في الحالة الثانية ، فلا بد أن يكونا مجتمعين قبلها ليفترقا ، وليس كذلك الإفتراق . فإنه لا يبعد في موجب العقل أن يبدع الله الجواهر ، ويخلق فيها إفتراقاً لتكون متبددة في أول الفطرة . وإنما البعيد أن نشأت لها وجوداً (٤) قبل افتراقها من غير اجتماع ولا إفتراق ، فوضح ما قلناه واندفع ما سألوه .

وما تمسك به المحققون أن قالوا : قد أعطيتونا معاشر الدهرية استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض بعد أن قبلتها ، ومنعتم عودها عنصراً بسيطاً ، وأوجبتم قبولها الأعراض فيما لا يزال وجوباً ، فلا تخلون إما أن تقولوا : وجب ذلك لها فيما لا يزال لا نفسها ، فيلزم منه طرد ذلك في الأزل لوجود أنفس

(٢) ب : ترتيبه

(٤) ب : وجود

(١) (ب) : فيقرر

(٣) أ : + واو

الجواهر في الأزل عندكم . وإما أن تقولوا ثبت ذلك لمعنى . فإن قلتموه ، لزمكم القول بقيام ذلك المعنى بالجواهر . ثم تبقى عليكم الطلبة في قبول ذلك المعنى ، فيلزم ٩١ لإثبات معنى آخر يوجب قبول المعنى الأول ، ثم يتسلسل القول . وإما أن/تزعموا هذا الحكم وهو [أن] وجوب قبول الأعراض ثبت لا للنفس ولا للمعنى ، وهذا باطل . إذ لو جاز ثبوت هذا الحكم في وقت مخصوص مع جواز ثبوته قبله وبعده من غير مقتض ، جاز أن يثبت للجواهر حكم التحرك من غير مقتض ، وفيه تصريح بنفي الأعراض . والقول بالعرو عن الأعراض فرع للقول بشبوتها ، فلم يبق بعد ذلك إلا القطع بأن الجواهر إنما تقبل الأعراض لأنفسها .

فإن قيل : أليس الخلق يختص بما لا يزال ويهتبع في الأزل ، فكذلك قبول الأعراض يثبت فيما لا يزال ولا يثبت في الأزل . وزعم (١) أن التقسيم الذي ذكرناه ، ينعكس علينا فيما ألزمه ، وهذا الذي قاله باطل من أوجه : أقربها أن الذي أحلناه : لإثبات خلق أزلى ، وهو مستحيل أبداً ، إذ الأزل ما لا أول له ، والخلق ما افتتح لإيجاده ، والجميع بينها تناقض .

والذي جوزناه خلق مفتتح ، فحيث تصور (٢) ذلك يجوز . ثم إذا تصور ، وكان مفتقراً إلى قصد قاصد واقتضاء مقتض ، وخصمنا يزعم أن الأعراض يقبلها الجوهر من غير مقتض فيما لا يزال ، فاستبان افتراق مذهبنا .

ثم نقول : لو تجاوزنا ففاننا [إن] ثبت (٣) الخلق بالقدرة لنفسه ، لم يلزمنا فيه ما يلزمكم لو قلتم إنه قبل العرض لنفسه ، فإنكم لو قلتم ذلك ، لزمكم لإثبات ذلك في الأزل ، إذ أثبتتم أنفسها في الأزل . ونحن لم نثبت للخلق قبل حدوثه نفسها ، فيلزمنا (٤) ما لزمكم ، فاستبان لإندفاع السؤال من كل وجه .

(١) أ : وزعموا
(٢) ب : فحين يتصور
(٣) ب : يثبت
(٤) ب : فلزمنا

وإن ينبغي الخصم ، فائدت مخصصاً للجواهر بحكم قبول الأعراض ، فقد أجبنا إلى أقصى الغرض ، حيث أثبت مدبراً مخصصاً ، وكفانا مؤونة التطويل ، وعاد الكلام معه إلى المنهج الذى تكلم به الإسلاميون (١) ، إذا جوزوا تعرى الجواهر عن بعض الأعراض أو عن جميعها ، فهذه جمل مقنعة فى الرد على الدهرية .

فصل

[فى استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض]

يشتمل على الرد على المنتمين إلى الإسلام المجوزين عرو الجواهر / عن بعض ٩٢
أجناس الأعراض .

فن أوضح الدلالة على استحالة عرو الجواهر عن الأعراض ، إتفاق الكافة على استحالة خلوها منها مع قيامها بها . فكما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته فى مفتتح الفطرة .

وسبيل تمييز الدلالة أن نقول : إذا أحلتم عرو الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إن ذلك لنفس الجوهر ، فيلزمكم طرد ذلك فى أول الخلق أيضاً . وإما أن تقولوا : إن الجوهر لا يخلو عن الأعراض لقبوله لها ، فيلزم طرد ذلك فى أول الخلق أيضاً . وإن قائم : إن الجوهر إنما لم يخل عن الألوان بعد قيامها ، لأن اللون الذى قام به أولاً ، لا يعدم إلا بطرو ضده ، ثم لا يعدم الضد الطارىء إلا بطار آخر ، فلا يخلو الجوهر عن لون أو ألوان متعاقبة . وهذا ما عليه معولهم فى إحالة تعرى الجواهر من الألوان بعد قيامها بها . وهذا غير سديد لوجبهين :

أحدهما : أن ما قالوه من عدم الشيء بضده بنى على فاسد أصلهم ، وهم غير

مساعدين عليه . على أنا لو نقول : لو سألنا لكم ما قلتموه جدلا ، لم يكن فيه مستروح ، إذ البياض السابق إلى الجوهر يعدم أولا ، ثم يعقبه السواد بعد عدم البياض . ولستم تقولون إن وجود البياض لا يلتفتي إلا بعد وجود السواد ، إذ لو قلتم ذلك ، والتزمتم لاجتماع الضدين ، لاستثبت (١) لكم ما قلتموه (٢) ورمتموه من توقف انتفاء كل لون على وجود ضده . وإذا لم تقولوا ذلك ، وزعمتم أن عدم البياض يسبق وجود السواد ، فلا أثر إذا لوجود السواد في إعدام البياض . فهلا قلتم : إن البياض يعدم ، ويحوز أن لا يعقبه سواد ، مصيرا إلى جواز تعري الجواهر ؟ وهذا لا مخلص لهم منه . وهو مطرد على كل فريق من البصريين والبغداديين في جملة ٩٣ أجناس الأعراض / .

وبما نستدل به على البصريين أن نعترا الألوان بالأكوان . وسبيل (٣) الاعتبار أن نقول : قد أعطيتونا استحالة تعري الجواهر عن الأكوان ، فلا يخلو : إما أن يكون ذلك لقبول (٤) الجوهر الأكوان أو لنفس الجوهر . فإن كان لقبوله لها ، فهذا الوقت متحقق في الألوان ، فالتزموا قبول ما قلتموه في الأكوان . وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر ، فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان ، إذ لا ينفصل قول من قال : الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه ، من قول من قال : إنه لا يخلو عن الكون لنفسه ، والقولان متماثلان قطعا . فإما أن يبطلا أو يصححا ، وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثاني .

وإن زعم الخصم أن استحالة تعري الجواهر عن الأكوان معلوم ضرورة .

فلنا : هذا لا يقدح في الدليل ، فإن المنظور فيه ، المستدل عليه ، يعتبر بالمعلوم ضرورة .

(٢) ب : — واو

(٤) ب : القبول

(١) أ : لاستثب

(٣) ب : فسيل

على أنا نقول لخصومكم : ادّعى (١) مثل ذلك في الألوان ، فإن أجسام العالم لو تركبت جملتها ومشكّلت (٢) بين عيني شخص ، وتعلقت بها رؤيته ، فلا بد أن تكون على هيئة ، ولون ، ومنظرة مخصوصة ، بحيث لو قدر طرو ألوان آخر عليها ، لاختلاف المنظران (٣) ، كما يختلف منظر الأبيض والأسود ، فقد استوى القولان .

والكعبى وأشياعه يدعون من الضرورة في الألوان ما ادعاه البصريون في الأكوان . وإن زعم الخصم أن الجوهر يتضمن الأكوان ، ولا يتضمن الألوان ، لم يكن تحت هذا القول معنى ، إذ لا معنى للتضمن (٤) إلا استحالة التعرّى عن الأكوان ، قال محمول القول إلى أن الجواهر لا تتعرّى عن الأكوان ، وتعرّى عن الألوان . وهذا رجوع إلى محض الدعوى .

وبما تشبّث به القاضى رضى الله عنه في « الشرح » أن قال : تعاقب الأعراض على الجواهر لازم ، ويستحيل المصير إلى إبطاله لتجويز التعرّى عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه (٥) من إبطال تعاقب الأعراض . وسبيل التحرير / أن يقال : لما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات في حال . ٩٤ إستحال ذلك في كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرّى عنها بعد قيام الأعراض بالجواهر ، وجب أن يستحيل ذلك إبتداءً ، ووجه القول فيه كما سبق .

و (٦) من مذهب مذهب الكعبى ، قامت عليه الأدلة الموجهة على البصريين ، وخص بما يوجه على الملحدة في الأكوان ، ولا معنى لإعادته .

-
(١) ب : ادعاء	(٢) ب : مثل
(٣) ب : لاختلاف المنظران	(٤) ب : التضمن
(٥) أ : لما فيه مكررة	(٦) أ : — واو

وأما الصالحى ، فتوجه عليه الأدلة المقسامة على الدهرية و^(١)الإسلاميين ، ويخص بضرب من الإلزام لا يحيص له منه ؛ وذلك أنا نقول : إذا جوزت تعرى الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدث الجواهر ، إذ لا مسيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدمناه ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر ، فهو مردود .

وبما يعلم كافة مخالفينا من المستمين إلى الإسلام أن نقول : قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، ولا دليل على ذلك إلا أن يقال : لو قَسِبَ^(٢) الحوادث لم يخل منها ، وأنتم أفسدتم ذلك على أنفسكم . ولو حاولوا لإثبات مرامهم بطريقة أخرى ، لم يحدوا إليها سبيلا .

وقد ذكر الأستاذ أبو بكر والأستاذ أبو اسحق طريقة فقالا : إذا أدرك المدرك جوهرآ ، ثم قام به سواد ، فأدركه مع السواد ، فيعلم تفرقة ضرورية بين حالى الجوهر ، ولا تتعاقب التفرقة إلا فى شيئين . فدل أن التفرقة تعلقت بالسواد ولون آخر قبله ، إذ يستحيل أن تتعلق التفرقة بذات الجوهر والسواد ، إذ لو تعلقت التفرقة بهما لأدركهما المدرك مع استمرار السواد القائم بالجواهر . فوضح أن التفرقة المدركة بين حالى الجوهر لم ترجع إلى ذات الجوهر والسواد ، وإنما رجعت إلى السواد ولون آخر قبله .

وهذه الطريقة مدخولة عندى من وجهين : أحدهما أن اللقائل أن يقول : إن التفرقة على الوجه الذى ادعيتموه غير مسلم^(٣) [بها] ، بل أقصى ما فيه أن نرى الجوهر وحده ، ثم نرى معه لونا^(٤) ، فنفصل بين رؤية شىء واحد وبين رؤية شيئين .

(١) أ : — واو
(٢) ب : قيل
(٣) ب : مسلة
(٤) أ ، ب : لون

والوجه الآخر أنا نَجَّوز أن يخلق / الله لنا إدراكاً (١) متعلقاً بالجواهر ٤٥
دون لونه ، ثم يخلق لنا إدراكاً متعلقاً بألوانه . والإدراك أولاً لم يتعلق بحال
الجواهر وعرض زائد عليه ، وهذا لازم لا يحصى عنه . فهذه جمل مقنعة في
إثبات ما رمناه .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المخالفين

لما هموا أحسن الله إرشادكم أن معظم شبه مخالفينا ترجع إلى طريقة واحدة ،
وهي أنهم قالوا : الجوهر والعرض موجودان متغايران محدثان ، لا يوجب
أحدهما الثاني ولا يقتضيه . وسبيل كل فعلى صادرين من الفاعل أن يجوز ثبوت
أحدهما دون الثاني ، إذ الفعل يصدر على اختيار الفاعل ، ويستحيل أن يوجب
أحد الفعلين لإحداث الفعل الآخر ، واعتبروا ذلك بالعرضين والجوهرين .
فنقول : إذا صدر هذا عن البصريين في الألوان ، انتقض عليهم في الأكوان .
وإن صدر عن البغداديين في الأكوان ، بطل بالألوان . وإن صدر من الصالحى ،
فيبطل من أوجه أقربها : إن الذى قاله في الجوهر ينعكس عليه في العرض ، ويلزمه
تجويز عرض بلا جوهر لصدور العرض على إختيار الفاعل .

ومما يوضح فساد ذلك : أن فعل السواد يمنع من فعل البياض ، مع تحقق
الاختيار في العرضين . فلئن لم يبعد امتناع أحدهما بالثاني ، لم يعسد لزوم
أحدهما عند ثبوت الثاني في محل التنازع .

فإن قال : إن اجتماع الضدين من المستحيلات ، ولا يوصف القادر بالاقترار
على المحال .

فيل : وكذلك وجود الجوهر دون الأعراض مستحيل لما قدمناه ، فكذلك استحالة جواهر لا تجتمع ولا تفرق .

ومما يوضح فساد ما تمسكوا به : أن الحياة شرط في ثبوت العلم ، ثم العلم والحياة فعلاً ، فهلا ثبت العلم دون الحياة على قضية مذهب الخصم ؟

ومما نعارضه به أن نقول : من قامت به آلام وأسقام ، وانتفت عنه الآفات المانعة من العلم ، فيعلم ما قام به من الآلام لا محالة . فلئن لم يبعد اقتران العلم والآلام وجوباً ، لم يبعد ذلك في الجوهر والعرض .

٩٦ ومما يتعلقون به : التمسك بضروب لا معنى للاستدلال / بها ، منها : أنهم يقولون الماء والهواء لا لون لهما ، والحجارة والخشب وقشور الجوز واللوز ونحوهما لا طعوم لها ، وكل ما ذكره باطل .

فأما الماء فلا ينكر لونه إلا معاند . بيد أنه اختص بلون مخالف لسائر ألوان الأجسام . وفي الناس من قال : إنه على لون البياض ، ويظهر ذلك بأن يقطر الماء من علو إلى سفلى ، فيتبين أنه على لون البلسور . وهذا كلام في تفصيل اللون وأصله معلوم قطعاً . ولو ساغ إنكار لون الماء ساغ إنكار البياض وما عداه من الألوان . وأما الهواء فمن الناس من قال إنه غير مدرك في وقتنا ، ومنهم من قال إنه مدرك مرئى . فمن نفي كونه مدركاً ، سقطت عنه الطلبية في لونه . ومن أثبت كونه مدركاً — وهو الصحيح — أثبت أنه ذا لون ، وزعم أنه إذا جنّ الليل ، أظلم الهواء ، وضرب لونه إلى السواد ، وإذا أضاء النهار^(١) أضاءت أجزاء الهواء وضربت إلى البياض ، وكل ذلك تكلف . فإن أكثر ما فيه أن يسلم الخصم أننا لم ندرك لون جوهر ، ولا يدل عدم إدراكنا له على انتفائه ، فإننا إنما ندرك ما يخلق لنا إدراكه .

وأما ما ذكره من نفي الطعم عن ضروب من الأجسام ، فساقط ضرورة

(١) ب : النهار .

وبديهية . فإن الحجر لو سحق واستفت (١) سحقته ، لأدرك طعمها ، وكذلك القول في كل ما ألزمه .

ولو سلبنا لهم جدلاً ما راموه ، لما كان فيه حجة ، لما قدمنا من أن عدم الإدراك لا يدل على عدم المدرك . فهذه جملة شبههم ووجوه التقصى عنها .

واعلموا أنه لا مطمع للمعتزلة في إثبات هذا الذكر ، مع تناقض أقوالهم وتنافرها ، على ما اشتمل الفصل عليه ، فلم يطرد لهم إذاً أصل من الأصول المقدمة ، أعاذنا الله من المناقضات في (٢) أصول الديانات .

القول في الأصل الرابع

وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها

والذى يحقق ذلك أوجه : أقربها ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، وذلك أنه قال : من نفى الأولوية على الحوادث ، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً ، ثم تقدر الفراغ منها ، وتحقق تصرفها ، فقد جحد الضرورة وبديهية العقل / وذلك أن ما لا نهاية ٩٧ له لا عدد يحصره ، ولا مبلغ يضبطه . [و] يستحيل بضرورة العقل . - قطعاً (٣) - أن تمضى الآحاد على إثر الآحاد توالياً وتعاقباً ، ثم يفضى ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له . فهذا معلوم بطلانه ، مدرك فساد بديهية . وأقرب الأمور فيه : أن الجمع بين نفى النهاية والمصير إلى التناهي تناقض لا ينكره لبيب . فإذا وضح ذلك قلنا للدهرية : من قضية أصلكم أنه انقضى قبل الدورة التى فى وقتنا هذا دورات لا نهاية لها ، فإذا انقضت ، فقد انتهت . وكيف ينتهى ما لا يتناهى واحداً واحداً ، وهذا ما لا يستريب فيه منصف .

وربما عبّر شيخنا عن ذلك فقال : شرط كل حادث على أصول الدهرية أن

(١) أى ابتلعت (٢) ب : و ، (٣) أ ، ب : وقطعاً

ينقضى قبله آحاد ما لا نهاية له . ومآل (١) ذلك في التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث
حادث إلا بعد أن ينقض ما لا ينقض . ومن ذلك قال أهل الحق : إن في تقدير
حوادث لا نهاية لها (٢) نفي لجملة الحوادث ، فإنها لو ثبتت ، لكان كل واحد
مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء ما لا ينقض قبله ، وكل ما علق ثبوته بمحال ، كان
محالاً . وهذه الطريقة مغنية في إثبات ما نرومه .

ثم سلك أئمتنا طرقاً في الحجاج : منها أن قالوا : من أثبت الحوادث ، ونفى
الأولية فيقسم عليه القول ، ويقال له : نفي الأولوية لا يخلو : إما أن يرجع إلى
موجود واحد ، وإما أن يرجع إلى موجودات . فإن رجع ذلك إلى موجود
واحد ، أثبتوه في الأزل ونفوا أوليته . فقد أثبتوا قديماً لا أول له ، وأثبتوا
حوادث متناهية لها أول . واستبان أن الذي نفي عنه الأولوية ليس من الحوادث ،
بل هو متصف بالقدم في نفسه ، وما هو من الحوادث ، فالنهاية والبداية
لازمتان له .

وإن زعم الخصم أن نفي الأولوية يرجع إلى موجودات ، ولا يتخصص بموجود
واحد ، كان ذلك واضح البطلان . فإن كل حادث له أول . فينبغي أن يصرف
نفي الأولوية إلى ذات أزلية ، وإثبات حادث أزلي تناقض لا خفاء به .

ومما تمسك به الأئمة أن قالوا : حقيقة الحادث : الموجود الذي له أول .
٩٨ فإذا كان / هذا حقيقة الحادث الواحد ، فحقيقة الحوادث : هي التي لها أول . إذ
الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد . والذي يقرر ذلك أن الجوهر الواحد
إذا كان من حقيقته التحيز ، فالجواهر متحيزة إذا ثبت كون الجوهر
الواحد متحيزاً .

وقد التزم بعض الأغبياء على ذلك سؤالاً فقال : قد يثبت لحالة الاجتماع من

الحكم ما يثبت في الانفراد ، فإن الواحد لو أخبر عما شاهده ، لم يقتض إخباره العلم بالخبر ، ولو أخبر عدد التواتر عما شاهده ، تضمن إخبارهم العلم بالخبر فرقاً بين الأفراد والاجتماع ، وهذا خلف من الكلام مرذول . وذلك أن الذى تمسكنا^(١) به مرتبط بالحقائق ، والذى ألزمه السائل ليس من قبيل الحقائق . وذلك أن إخبار أهل التواتر - ليس يوجب العلم بحقيقته^(٢) - راجع إلى أجناس الخبرين أو إلى أجناس إخبارهم ، ولكنه منوط بإطراد العادة . ويجوز في المعقول تقدير انخراق العادة في إخبار أهل التواتر ، حتى لا يعلم الخبر . وإذا سبق المقتضى الانقضاء ، وجب متأخر عنه ، وإذا تأخر عنه ، كان له أول منه ابتداء . والمنقضى الذى سبقه له أول أيضاً ، لأنه قبل الانقضاء ، والانقضاء يعقبه . وإذا^(٣) تقدم الانقضاء منقض ، وجب أن يكون لهما أولان ، وهذا موجب تناهيهما . فسوزانة وزان الحركة ، فإنها أبدأ مسبوقة بأنها تفريغ جهة وإشغال أخرى . والتفريغ لا بد أن يسبق بإشغال ، فهي أبدأ مسبوقة ، وهي أبدأ لها أول . كذلك ما هنا في الانقضاء المسبوق بمنقض عند إخبارهم . وكذلك يجوز تقدير إطراد العادة في أن نعلم صدق الخبر الواحد إذا كان صادقاً . فاستبان خروج ما ألزمه السائل عن غرضنا ، بل الذى أردناه إيضاح حقيقة ، والحقائق لا تختلف بالانفراد والاجتماع .

ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له ، ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدم الوهم ويقدر^(٤) الانقضاء قبله . ويجرنا هذا الكلام إلى أحد أمرين كلاهما ينتقضان أصول الدهرية .

(١) أ : تمسك

(٢) أ : بحقيقة

(٣) ب : فإذا

(٤) ب : ويقرر

أحدهما أن نقول : ينتهى الوهم إلى وقت يقال فيه الآن ينضرم ما لا يتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فإن ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلا بضرورة العقل . فإننا نعلم أن تقدير وقت قبيل ذلك الوقت المعين الذى فرضنا ٩٩ الكلام فيه ، كتقدير ذلك / الوقت ، وليس أحدهما أولى من الثانى ، ثم كذلك القول فى وقت قبله إلى غير أول .

والذى يوضح ذلك : أننا لو خصصنا ذلك بوقت معين ، لزم منه ، إذا نفى قبل هذا الوقت ، حادث واحد ، فالذى قبله متناه ، وما كان متناهياً ، لا يصير بواحد غير متناه ، وهذا معلوم ضرورة وبديهية . فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول : إنما ننتهى فى تقديمنا أو هامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت ، فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعم الخصم أن لا ننتهى فى الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول ، فإن قال ذلك : اتضح تناقض قوله . فإن الذى يتحقق من غير أولية ، لا يتصور أن يقع قبله شيء ، حتى يكون مسوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له . إذ ما لا أول له لا يسبق ، فكيف يتحقق قبيل الانقضاء المحكوم به فى الأزل حوادث ، ثم انقضت . ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلى . وهذا تصريح بتقديم الحادث على الأزل ، وهذا باطل بضرورة العقل .

قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى : هذه الطريقة التى طردناها (١) مقتضية مجتلية أشار إليه المشايخ رضى الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً بالتأخرين ، ولكنى لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة المتقدمين ، وهى مما ألهمنى الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن فى كتابنا هذا مسواها لكان بالحرى

أن يغتبط به . فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وفي إيضاح إفساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض .

ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناها (١) لئلا يبين هذه الطريقة وبين ما عداها ، ولا نجرى جميع الأدلة بجرى واحد في الوضوح والخفاء . وقد ذكر الأئمة جملة من الأمثلة في تحقيق هذا الأصل نحو قول بعضهم إلى المعلق حدوثه / ١٠٠ بتقدم حدوث ما لا يتناهى عليه : يستحيل ويفضى إلى منع تصور الحدوث . وضربوا لذلك مثالا فقالوا : إذا قال القائل لمن (٢) يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً . فلا يصح منه إعطاء درهم ولا دينار على قصد شرطه . وهذا ونحوه يندرج تحت (٣) ما قدمناه من الطرق ، فلم نستحب الإطناب في إيراد الأمثلة ، فإننا شرطنا في كتابنا هذا التعرض للمقاصد من غير إخلال بها ، والإضراب عن التطويل بتكثير الأمثلة والعبارات ، والله ولي التوفيق .

فإن قال من الملمدة قائل : إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، وأشاروا بذلك إلى تجويز توالى الحوادث من غير انقضاء وتصرم . وهذا الذى ذكروه ساقط من أوجه : أقربها أنه ادعاء مجرد ، والكلام فى حكم النظر لا يخلو : إما أن يكون دليلاً ، وإما أن يكون قدحاً واعتراضاً . والذى ذكروه خارج من القسمين ، فإن ما قدمناه من الأدلة لا يقدر فى شيء منها ما ذكروه والذى أبدوه لا يصلح أن يكون دليلاً ، فإنه اقتصر على دعوى مجردة ، ومعارضة لفظية من غير رعاية المعنى . وهذا القدر كاف فى الانفصال ، ولكننا نتعدها فنقول : حقيقة الحادث ما له أول . ففى نفي الأولوية نفي حقيقة الحدوث ، وليس حقيقة الحادث ما له آخر ، فانفصل أحد الكلامين عن الآخر ووضح الفرق بينهما . ثم نقول : إنما الذى أنكرناه انقضاء ما لا يتناهى آحاداً

(١) أ ، ب ؛ أوردناه (٢) ؛ ن ب (٣) ب ؛ بحث

وتعاقباً ، وأحسنا أن ينقضى ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد ، وقطعنا استحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود ، وهذا مستلزم لزمومه . فإن الحوادث إذا كان لها مفتتح ، ثم كانت تتعاقب ، ولا يدخل في الوجود إلا معدود ، ولا ينقضى إلا محدود ، فلو ألزمونا في هذا الطرف انقضاء ما لا نهاية له ، لكان ١٠١ قادحاً . وقد وضع أنه لا ينقضى إلا ما له نهاية ، واندفع ما راموه . / والذي يوضح ما قلناه : إن خصوصتنا وإن سوغوا حوادث لا أول لها ، ثم وصفوها بالانقضاء مع انتفاء النهاية عليها ، فلا يسوغون لإثبات حوادث لها أول ، ثم يتعاقب منها ما لا نهاية له . فالذي ألزمونا بما أقروا بإنكاره مع تجويزهم غيره . فقد راموا الجمع بين شيئين ، مع اعترافهم بافتراقهما . وهذا القدر كاف في إيضاح ما رمناه .

وضرب بعض الأئمة للفرق مثالا فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضى ، قول القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه . ونظير ما ألزمونا في الآخر : لا أعطى درهماً إلا أعطى بعده آخر ، وذلك غير ممتنع . وذكروا سوى ما قلناه . وأحسن الأمثلة ما أوردناه مع الاستغناء عنه ، فإن مراننا أوضح من أن يحتاج فيه إلى عضده بالأمثلة .

فصل

[في أن للجواهر أولاً]

إذا ثبتت الأعراض وثبت حدثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولاً ، فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تعر عما له أول ، وإذا لم تعر عنه ، لم تسبقه ، إذ لو سبقته لكانت عارية عنه ، وما لا يسبق ما له أول ، فله أول . ولو خيلنا^(١) وقضية ترتيبنا في الكتاب ،

(١) : تخيلنا

لا كتماننا في هذا الفصل بهذا القدر ، ولكن جرى رسم المحققين بايراد أسئلة واضحة لندفاعها . وقد أشار القاضى رحمه الله في « الشرح » إلى بعضها (١) ، فلم نجد بداً من الإشارة إليها .

فإن قال قائل : ما قلتموه لا يدل على تعيين أول الجواهر تخصيصاً بوقت ، فإذا لم يدل على تعيين وقت حدثها ، فينبغى أن لا يدل على أصل حدثها على الجملة . وهذا من ريك القول ومرذوله . فإن الذى قلناه يستند إلى العلم الضرورى ، ويتضح مرامنا فيه بتقسيم البديهي مع تقرير ثبوت الأصول الأربعة . فإنه إذا وضع أن الجواهر لا تخلو عن الحوادث ، ولها أول ، فلا تخلو الجواهر إما أن تقدر قبل الحوادث ، أو تقدر مع الحوادث ، غير متقدمه عليها ولا متأخرة عنها ، أو تقدر متأخرة عنها . فإن قدرت متقدمة ، / فقد عريت عن الحوادث ضرورة على هذا ١٠٢ التقدير . وإن قدرت مقارنة ، فلم تكن الجواهر إذاً موجودة قبل الحوادث . وإذا لم تنف وجودها قبل الحوادث ، وتحقق وجودها مع الحوادث ، فقد بان أنها لم تكن فكانت ، وهذا معنى الحدوث . وإن قدرت الجواهر متأخرة عن الحوادث ، ففيها ثبوت ما نرومه من تأخرها ، وثبوتها بعد أن لم تكن . ولكنه يجر إلى أصل باطل وهو إثبات الأعراض قائمة بأنفسها . وقد قدمنا الدليل على بطلان ذلك . فاستبان أن كلامنا يستند إلى العلم الضرورى ، فلا نقبل عليه شيئاً من الترهات ومعارضات العبارات .

على أنا نقول : ليس من شرط معرفة الشيء تعيين (٢) وقته . والذى يوضح ذلك : صحة معرفة افتقار الكتابة إلى الكاتب ، والبناء إلى الباني ، مع الذهول عن الوقت الذى اتفق فيه البناء وتقدرت فيه الكتابة . فكذلك (٣) الحدوث يعلم على الجملة ، وإن لم يتعين الوقت . فالذى يوضح ذلك أن الأعراض حادثة على الجملة ، وإن لم تتعين أوقات حدوثها ، فإن لم يبعد ذلك في الأعراض ، لم يبعد فيما قارن الأعراض ، ولم يسبقها . والتحقيق فيها : أنا عرفنا حدث الأعراض على الجملة .

(١) ب : تعميمها . (٢) ب : تعيين (٣) ب : وكذلك

وثبوت الأولوية لها ، فعرفنا حدث ما لا يعرّى عنها على الجملة . ولو تعين لنا وقت أول حادث ، لتعين لنا وقت حدوث ما قارنه ولم يسبقه . ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه .

فإن قال قائل : الحوادث التي نراها طارئة على الأجسام في وقتنا ، لا تدل على حدث الأجسام . والحوادث التي قبل هذه مثلها ، فإذا لم يدل بعضها ، لم يدل سائرها . وهذا ركيك واضح البطلان . وكذا نحاول بمثل هذا الكلام رد ما ثبت ضرورة . وسيل لإجباب الانفصال أن نقول : الحوادث التي في وقتنا وقعت الجواهر قبلها ، فلم تدل على حدثها ، وأول الحوادث لم تسبقه الجواهر ، فدل على حدثها . فوضح الانفصال عن السؤال . وما / يهذون به في الأصلين ، معارضات لفظية لا محصل لها : منها أنهم قالوا : لو لزم القول بأن ما لا يعرّى من الحوادث حادث ، لزم أن يقال ما لا يعرّى عن الأعراض عرض ، وما لا يعرّى عن الألوان لون ، وما لا يعرّى عن المنقضيات منقض (١) ، وما لا يعرّى عن ما لا يبقى ، فغير باق .

وسيل الجواب عن جميعها وجهان : أحدهما : الإمتناع عن قبول المعارضات عند استناد الدعوى إلى البداهة والضرورات . فإننا أوضحنا أن ما لم يتحقق وجوده قبل حادث ، ولم يكن متقدما عليه ، ثم كان مقارنا له ، فقد ثبت ضرورة أنه لم يكن فكان . ومن رام في ذلك لنا قدحا مع تسليم الأصول ، لم يتقبل منه ، ونزل قوله منزلة منالطات أهل السفسطة عند إنكار المشاهدات ، وجحد المحسوسات .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : ما لا يسبق الحوادث ، فقد شاركها (٢) في حقيقة الحدوث . فإنه من حيث لم يسبق الحوادث فقد تأخر ، وكان بعد أن لم يكن . ومن حكم الحادث أن لا يسبق على الإطلاق ، فلما شارك ما لا يعرّى عن الحادث الحادث فيما يؤول إلى حقيقة الحدوث ، لزم الحكم بحدوثه .

(٢) أ ، ب : شاركه

(١) أ : منقضي

وإذا قلنا : لا يعرى اجوهر عن العرض ، فليس في ذلك تثبيت مشابهة بينهما في حقيقة الاعراض أو حقيقة الجواهر . وكذلك إذا قال القائل : لا يعرى الجوهر مما لا يبقى ، فليس في عدم عرويه مما لا يبقى ، تشريك بينه وبين ما لا يبقى في حقيقة نفي البقاء . فلم يلزم الحكم بنفي البقاء عن الجوهر من حيث لم يعر عن المنقضيات غير ، الباقيات (١) . ولا معنى لبسط القول فيما هذه سبيله . ولولا إشارة القاضى رضى الله عنه إلى هذه الاعتراضات ، لاقضى ترتيب الكتاب الاضراب عن مثل هذا الكلام .

فصل

يشتمل على ذكر شبه الملحدة

أعلموا عظمكم الله أن مجارى كلام الدهرية تحصرها أربعة أقسام : أحدها تقدم / ١٠٤ الفراغ منه ، وهو تعرضهم للقدح في الأصول الأربعة المنية إليها ثبوت حدوث العالم ، وقد قدمنا من كلامهم ، وانقضى (٢) ، بما فيه مقنع .

والقسم الثاني ، من شبههم يتمثل بالتعرض لنفي الصانع ، ولهم في ذلك طريقتان : أحدهما المصير إلى أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحوادث على ما يصير إليه الاسلاميون ، غير معقول . والطرق الأخرى (٣) تتلن بالتعديل والتجوير ، فإنهم ربما يقولون : فعل ما لا يتضمن ضرراً ونفعاً (٤) إلى الفاعل ، ولا يدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه إلى غير ذلك من مضاربهم في الحكمة والسفه . وسنستقصى الكلام عليهم في الوجهين إن شاء الله عز وجل .

والقسم الثالث يشتمل على الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه في الجمع بينهما ، وذلك أنهم يقولون : إذا لم يصادف الفلك لإدواراً ، لزم الحكم

(٢) ب : انفصالنا

(٤) أ : ضرر وقع

(١) ب : الباقيات

(٣) ب : الآخر

بذلك أبدأ . ولأنا إن^(١) لم نشاهد دجاجة إلا من بيضة ، وإنسانا إلا من نقطة بين ذكر وأنثى ، نزم الحسك بذلك فيما غاب عنا . وهذا الذى ذكروه خروج عن المعقول .

وأول ما يفتاحون فيه الطلبة . فيقال لهم : أتعلون^(٢) ما ادعيتموه من الاستشهاد بالشاهد على الغائب ضرورة أم تعلونه نظراً ؟ فإن زعموا أنهم يعلمونه ضرورة ، سقطت مكالمتهم ، ورفضت محاجتهم . ثم لم يسلبوا بأن يعارضوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا ما ذكروه نظراً ، طولبوا باظهاره . فلا يجهلون إلى ذكر طريق في النظر بعد ذلك سييلا .

ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، لزم على طرده أن يحكم بنفى المانعات ، من لم يرها . ولو قدر أقوام مكفوفون في بعض جزائر البحار ، أو كانوا مدة في قطر من الاقطار ، فيلزم أن يحكموا بنفى الابصار طرداً لما ذكرتموه . فإن يابوا بما ألزموا ، كان ذلك نقضاً منهم لما مهدوه . وإن طردوا ، استبان أن الاستشهاد اذن بالشاهد على الغائب من غير تحرير وجمع ، لا يفضى إلى العلم . وفي الاستشهاد عليهم بالتوافق متسع ، وفي قلناه مقنع .

١٠٥ على أنا نقول : لو قلب قالب/عليكم دعواكم ، لم تكونوا أسعد حالاً منه . فإن قائلاً قال : ما غاب عن المشاهدات ، ينبغي أن يقدر على خلاف صفات المحسوسات ، من حيث إختصت بالذهاب عن الإدراكات ، فما الفصل بين ما قدمته أولاً ، وبين ما أبديناه الآن ؟ فلا يجهلون إلى الفصل سييلا ، ويسقط القولان الفاسدان المتعارضان .

ثم نقول : كيف يستقيم ما ادعيتموه ، وقد أثبت معظمكم في الأزل الهيولى

والعنصر ، وهو في كونه بسيطاً غير قابل للاعراض بخالف الإدراك بالمشاهدات ، وكذلك الطباع التي هي استقصات العالم وأصولها عند الطبائعيين كانت على التباين في الأزل ، ثم امتزجت وتركت ، فتركب العالم من تركيبها ، والمحسوس منها الآن على خلاف ما اثبتوه في الأزل ، ولم يستقم إذن من هؤلاء التشبث بالعوائد في المشاهدات مع إثباتهم ما يخالفها .

فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدلل به الإسلاميون ، فلا معنى للنسخ منه . قيل لهم : لاسييل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه ، ولاسييل إلى طرده من كل وجه ، وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط ، أو حقيقة أو دليل ، وسنبدل القول في ذلك في مفتتح الصفات إن شاء الله تعالى .

والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التوحيات تدل على جميعها طريقة واحدة . وهي أنهم قالوا : لو حكمنا بحدوث العالم ، لم يخل إما أن نقول : لأنه حادث لعينه ، أو نقول أنه حادث لمعنى . فإن قيل : لأنه حادث لعينه ، لزم منه أن يعلم حدوثه ، من يعلم عينه ، وليس الأمر كذلك . وإن كان حادثاً لمعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً ، لزم الحكم بقدم مركبه ، وفيه القول بقدم العالم . وإن كان ذلك المعنى حادثاً ، فالقول في حدوثه كالقول في حدوث العالم ، فيلزم أن يكون حادثاً لمعنى ويتسلسل القول عند ذلك . ١٠٦

وهذا الذي ذكره واضح البطلان ، فأول ما يلزمهم عليه أن يعارضوا بمثله في القدم ، فيقال لهم : إذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يخل إما أن تقولوا : لأنه قديم لعينه ، فيلزمه على مؤدى (١) قولهم أنه يعلم قدمه من يعلم عينه . وإما أن تقولوا : لأنه قديم لمعنى ، فيتسلسل عليهم القول في قدم المعنى . ثم نقول : قد ثبتت صفة النفس ، ولا يدركها من علم النفس ، وهذا كما أنهم يسوغون أن يعلم الإنسان لونها ،

ولا يعلم كونه سواداً . فإن رجع كونه لونا وكونه سواداً إلى عينه ، فإذا لم يبعد ذلك فيما ألزمتناكم ، لم يبعد في ما أوردتموه . ويتصل شرح ذلك في أحكام العلوم ، وسنذكر فيها جواز كون الشيء معلوماً من وجه مجهولاً من وجه . على أن من أئمتنا من صار إلى أن الحدوث ينبيء عن معلومين : أحدهما الوجود ، والثاني العدم المتحقق قبل الوجود . فإذا كان ذلك ، لم يلزم من علم أحدهما علم الثاني ، فاستبان سقوط السؤال من كل وجه .

فصل

[في الرد على بعض القائلين بقديم العالم]

قد قدمنا في إثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه على الجملة ما فيه غنى (١) . ونحن الآن نذكر تفاصيل أقاويل مخالفي الإسلام ، ونرمز إلى الرد عليها .

فالذي صار إليه أهم من الدهرية : أن العالم لم يزل على ما هو عليه الآن ، فلم تزل دورة قبل دورة ، واقتران الأنجم قبل اقتران إلى غير أول . ثم زعموا أن تأثيرات الفلك تتجدد ، كلما تجددت دوراته المتناسبة . وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه مع إثبات صانع مدبر . وزعموا أن العالم لم يزل مدبراً بتدبير الصانع ، وهذا ينسب إلى أبرقلس من الدهرية .

وذهب معظم الفلاسفة إلى إبطال القول بحدوث لا أول لها ، فلما أبطلوا ذلك أثبتوا الهيولى والعنصر ، ثم اختلفوا في صفته . فقال بعضهم : كان الهيولى في حكم الموجود الواحد لا انقسام فيه ، وكان عرياناً عن الأعراض ، ثم انقسم وتجزأ ، وتركب وتشكل لما قامت به الأعراض .

وصار صائرون من هؤلاء إلى أن الهيولى جواهر / العالم ولم تزل متعددة ١٠٧
منقسمة ، ولكن كانت بسيطة . وعنوا بذلك عروها عن الاعراض .

ومما اختلف فيه أصحاب الهيولى أن قالوا : ما انقسم الهيولى بعد أن لم يكن
منقسما ، وتركب صوراً وأشكالاً ، أو قبل الاعراض وكان عرياً عنها .

فمن صائرين منهم إلى أن صار لآليه بقوة طبيعية حركية . وصار آخرون إلى
أنه انعمل وانفعل من غير اقتضاء مقتضى وقصد قاصد ، وأثبت بعض منهم (١)
الصانع القديم ، وزعم أن التأثيرات ظهرت فى الهيولى بقصد الصانع
واختياره واقتداره .

وذهب بعض مخالفى الإسلام إلى أن أصل العالم الطبائع الأربعة (٢) ، ولم
تزل متناثرة (٣) ثم امتزجت فافتتخت (٤) امتزاجها العالم .

وأثبت بعضهم طبيعة خاصة معدلة جامعة بين الطبائع الأربع . وأثبت آخرون
منهم ما قلناه ، وفضاء قدره مكاناً للطبائع التى هى استقصات العالم .

وذهب الشنوية إلى القول بقدم النور والظلمة ، ثم قالوا : ما زال (٥) متنافرين
تصعداً وتسفلاً ، فكان النور صاعداً ، والظلام متسفلاً ، ثم امتزج منها جزءان ،
فكان العالم من امتزاجهما .

وذهب المرقيونية إلى إثبات معدل بين النور والظلمة . ثم من مذهب الشنوية
أن النور والظلمة عند الامتزاج (٦) يفعلان العالم قصداً . ومنهم من يقول : اقتضاء

-
(١) ب : بعضهم	(٢) ب : الأربع
(٣) ب : متناثرة	(٤) ب : فافتتخت
(٥) ب : ما ذالا	(٦) ب : امتزاج

طبعاً . والنور لو تفرد مزاجه ، لم يقتض إلا الخير ، والظلام لو تفرد ، لم يقتض إلا الشر .

وصار الأشغانية إلى أن الظلام موات يقتضى الشر بطبعه ، والنور حيّ يقع منه الخير قصداً .

وذهب المجوس إلى القول بقدوم النور وحدث الظلام ، ثم اختلفوا في سبب حدث الظلام . فقال منهم قائلون : إنما حدث لشكة خطرت لبعض أشخاص النور ، وكانت فكرة ردية (١) في الصلاة ، فولدت (٢) الظلام ، ثم تتركب الظلام شيطانا .

وقال آخرون : إنما تولد الظلام من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور ، وكانت ١٠٨ فكرة ردية (٣) عبروا (٤) عن رداءتها بالعقوبة ، ثم نعتوها فقالوا : خطر لبعض أشخاص النور ، أنه لو حدث ظلام شرير يناوئني (٥) وينازعني عزّي (٦) ، كيف كان يكون ؟ فتولدت من الفكرة : الظلمة .

وصار آخرون إلى أن الظلمة حدثت بإحداث بعض أشخاص النور ، فإنه أحدثها معاقبة لما (٧) فرطت منه مفارقة ما (٨) يخالف الحكمة .

وعن أبي (٩) زكريا المتطبب (١٠) أنه قال بقدوم المكان والزمان ، والنفس

(١) ب ، ردية (٢) أ : فولدت

(٣) ب : ودية (٤) ب : غيروا

(٥) أ : ناوئني (٦) أ : عزمي

(٧) ب : لمن (٨) ب : بما

(٩) أ : — أبي

(١٠) محمد الرازي (٢٥١ — ٣١١ هـ — ٨٦٥ — ٩٢٣ م)

محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) طبيب حكيم ، كماوي . ولد بالري ونشأ بها ، ثم

والعقل المبدع . فهذه جمل من مذاهب الملحدة .

فأما المنجمون فسنعقد عليهم بابا في أنشاء الكتاب إن شاء الله عز وجل .
وأما تفصيل الرد على الدهرية المثبتين حوادث لا أول لها ، فقد سبق على
أوضح وجه .

[الرد على الفلاسفة القائلين بقدم المادة]

وأما وجه الرد على الفلاسفة القائلين بالعنصر والهيولى فهو (١) أن نقول : أنتم
لا تخلون إما أن تزعموا أن العنصر الذي أثبتتموه كان جواهر متعددة ، وإما أن
تزعموا أنه متحد الذات غير متصف بالتعدد والانقسام . فإن أثبتتم جواهر وحكمتم
بوجودها ، اطردت عليكم الأدلة التي قدرناها (٢) في استحالة تعري الجواهر
عن الأكوان ، وقيل لكم : لا تعقل الجواهر غير متلاصقة ولا متباعدة ،
ولا نعيد ما سبق .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحد الذات ، كان ذلك باطلا من أوجه : أقربها أن نقول :
جواهر العالم وأجسامه متعددة متغايرة ، مدرك تعددها وتغايرها ضرورة بديهية ، فلا
تخلو بعد ذلك إما أن تزعموا : أن هذه الأجسام كانت موجودة في الأزل ، أو تزعموا

(٢) ب : قررناها

(١) أ : وهو

== اشتغل بعلم الاكسير وكان في بدء أمره سائقا ، وكان يغنى ويضرب بالمود ، وسافر إلى
بنداد ، واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية ، وأما صناعة الطب فقد تعلمها وقد كبر .. وعنى في
آخر أيامه وقوفى ببنداد . من تصانيفه الكثيرة : الحاوى في صناعة الطب في مقسدار ثلاثين
مجلدا ، الطب الروحاني ويعرف بطب النفوس ، الترتيب في الكيمياء ، ألفه للمجريين وسماه
أيضا كتاب الراحة ، منافع الأغذية وكتاب في أن للإنسان خالقا متقنا حكما . معجم البلدان
ج ١٠ ص ٦ - ٧ سنة ١٩٦٠ وراجع القدي - سير النبلاء ٩ : ٢٣٢ ، ابن شاكر
الكتبي : عيون النواير ١٢ : ٦/٢ والقفطي - تاريخ الحكماء ٢٧١ ٣٧٧

أنها لم تسكن موجودة في الأزل ، أو تزعموا أن الموجود عنصرها وهو عين الأجسام المتغايرة .

فإن زعمتم أن هذه الأجسام المتغايرة المتعددة كانت موجودة في الأزل ، فيجب أن تكون متعددة. فإننا نعلم بضرورة العقل أن من أثبت ذاتين فيما لا يزال ، وأثبتها في الأزل ، فينبغي أن يكونا شيئين موجودين في الأزل .

فإن لم يقل صاحب هذا المذهب ذلك ، وأثبت موجوداً واحداً في الأزل ، وموجودين فيما لا يزال ، فقد أثبت فيما لا يزال ، ما لم يثبت في الأزل ، إذ من بدائه القول أن الاثنين زائد على الواحد ، فاستبان بذلك تناقض القول بقدم الجواهر المتغايرة ، مع المصير إلى إثبات موجود واحد في الأزل .

وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : إذا زعمتم بأن العنصر واحد ، ثم صار أشياء ، فالأشياء أكثر من موجود واحد ، فكيف يتقرر في العقل لإثبات ما هو أكثر من واحد ، من غير حكم بحدث ما يحدث ؟ وإنما ننفصل [عن] ما يروم بتقسيم . وهو أن نقول : لا تخلون في وصفكم العنصر بالاتحاد (١) أما أن تزعموا أن اتحاد (٢) على منهج اتحاد (٣) الصورة والظل والجسم ، وهو مشتمل على موجودات ، غير أنها متحدة في قضية اسم العنصر ، كما أن الإنسان متحد في موجب لاسم الإنسان. فإن كنتم أردتم ذلك ، فقد أثبتتم الجواهر مجتمعة متآلفة ، وأبطلتم قواكم بتعري الهبول عن أجناس الأعراض . وإن أردتم بالاتحاد (٤) أن جملة الجواهر تثبت بحيث جوهر واحد على ما صار إليه القائلون بتداخل الجواهر ، فقد سبق الرد على هذه الطائفة بما فيه إقناع .

على أن ذلك لا يخلص الخصم بما أريد به ، فإنه لو ثبت التداخل وسلم جدلاً ، وجب الحكم (٥) بأن التداخل لا يثبت إلا لمعنى . إذ الاجتماع إذا لم يثبت إلا

(٢) ب : إيجاده

(٤) ب : بالايحاد

(١) ب : بالايحاد

(٣) ب : اتحاد

(٥) ب : الكلام

لاقتضاء معنى ، فكذلك التداخل . ويلزم عن ذلك التصريح بإثبات المعنى ، وإفساد القول بالتعري عنه .

ولإن عنوا بالاتحاد (١) حقيقته من غير تقدير اجتماع ولا تداخل ، ثم زعموا أن الموجودات في وقتنا هي عين ذلك الموجود الواحد الثابت له حقيقة الاتحاد (٢) ، فقد جحدوا الضرورة وكفونا مؤونة الحاجة .

ومما نتمسك به أن نقول : إن جاز ثبوت موجودات عن واحد من غير إثبات زيادة ، جاز رجوع الموجودات إلى حكم موجود واحد من غير انفصال (٣) وقد أعطونا استحالة رجوع الأجسام إلى حكم الجوهر الواحد ، ولا فاصل بين الوجهين ، إذ إثبات موجودات بعد الحكم باتحاد الوجود من غير زيادة في البعد والاستحالة ، كرد الموجودات / إلى حكم موجود من غير نقصان . والذي يوضح ١١٠ ذلك أن الموجودات عند القوم تعنى الجواهر [التي] هي الهيولى ، والهيولى غير هذه الجواهر ، وإذا لم يبعد الاتحاد في أحد الطرفين لم يبعد في الثاني .

ومما يوضح ما قلناه أن العنصر الذى أثبتوه لا يخلو إما أن يكون جرماً متحيزاً ، وإما أن لا يكون متحيزاً . فإن كان متحيزاً ، فيجب أن يكون مختصاً بجهة وناحية ، ثم يلزم منه أحد أمرين ، وكلاهما منكران (٤) عند القوم . أحدهما : أن يشبها كوناً مقتضياً (٥) اختصاصه بجهة ، فيلزم أن لا يعرى عن الأكوان . والثاني : أن يثبت حكم الاختصاص بالجهة من غير مقتض ، وهذا يجر القائل به إلى نفي الأعراض .

ولإن زعم الخصم أن العنصر متحيز غير شاغل لجهة (٦) وحيز ، كان ذلك خروجاً عن المعقول . ولو جاز إثبات متحيز لا يشغل حيزاً أو لا (٧) ، لجاز ذلك فيما

(١) ب : بالايحاد	(٢) ب : الايحاد
(٣) ب : نقصان	(٤) ب : مستنكران
(٥) ب : مقتضى	(٦) أ ، ب : بجهة
	(٧) ب : أزلا

لا يزال ، ويدور عليهم إذا أثبتوا العنصر متحيزاً تقسيم ضروري ، ضاهي تقسيم الاجتماع والافتراق على القائمين بإثبات جواهر متعددة في الأزل . وذلك أنا نقول : المتحيز لا يخلو إما أن يكون مختصاً بجهة واحدة ، أو زائلاً عنها ، وبأيهما اتصف كان موصوفاً بكون ، إذ المختص بجهة ، إذا لم يزل عنها يفتقر^(١) إلى كون ، وهو الذي يسمى سكوناً ، والزائل يفتقر إلى كون وهو الذي يسمى حركة .

فإن قيل : فقد أثبتتم الجوهر في حال حدوثه غير متحرك ولا ساكن ، فلا تسبّعوا مثل ذلك منا في الأزل .

قلنا : نحن نزع أن الجوهر في حال حدوثه مختص بكون ، وليس في أصحابنا من ينكر ذلك . وإنما الخلاف في تسميته سكوناً أو حركة ، فثبتوا الكون في الأزل ، وناقشوا في تسميته ، وإنما غرضنا التعرض للمعاني دون الالفاظ . ثم نقول : اختلف المحققون على مذهبكم في الجوهر في حال حدوثه . فصار صائرون إلى أن الكون القائم به المقتضى له الاختصاص بمكان أو تقدير مكان ، لا يسمى حركة ولا سكوناً ، إذ لو سمى / حركة كان ذلك محالاً من حيث كانت الحركة زوالاً وكوناً في المكان الثاني بعد الكون في غيره . وإنما يتحقق ذلك في حالتين ، فاستحال لإثباته في الحالة الأولى . ولم يسم سكوناً من حيث ينفي السكون عن اللبث والاستقرار ، واستقرار الكون في الجهة الواحدة . وهذا لا يصح في حالة واحدة ، فامتنعوا عن تسمية الكون الأول حركة أو سكوناً .

فإن سلكتنا هذه الطريقة ، قلنا لأصحاب العنصر والهيولي : قد فارقناكم من وجهين : أحدهما : أنا أثبتنا كوناً ، وامتنعنا عن تسميته ، وأنتم نفيت الكون عن العنصر في الأزل . والآخر : أن الذي منعناه من تسمية^(٢) ذلك الكون سكوناً ، لميجاد الحالة الأولى ، وعدم استمرار الوجود بعد ، وأنتم أثبتتم العنصر أزلياً ،

(٢) ب : تسميته

(١) ب : مفتقر

والأزلى مستمر الوجود . فما الذى منعكم من تثبيت كون هو مكون على الحقيقة ؟
فهذه طريقة واحدة .

وذهب القاضى فى الكتاب المترجم « بالنقض » إلى أن الجوهر فى الحالة الأولى ساكن . والدليل عليه أنه غير زائل ولا متقل ، وكل جوهر لا يتصف بالانتقال يجب إلتصافه بالسكون . والذى يوضح ذلك أنه إذا اختص بجهة فى أول حال حدوثه ، ثم بقى فيها فى الحالة الثانية ، والكون غير باق عندنا ، وكذلك سائر الأعراض . ثم الكون الثانى مثل الكون الأول باتفاق ، ولا امتناع من تسمية الكون الثانى سكوناً ، والأول مثل الثانى . وكل حكم يثبت للشيء ، يثبت لمثله . فإذا قيل له رضى الله عنه : السكون ينبىء عن لبث ولا يتحقق ذلك فى الحالة الأولى .

قال : هذا تفضل (١) فى العبارة ، ولم تنطق بها يعرب ولا قحطان .

ولو عرضت هذه المعانى على أهل اللغات ، لم يدركوها إلا بدقيق النظر ، فلا معنى للاعتصام باللغة ، وقد وضح تماثل الكونين فى الحالين (٢) عقلاً . فإن سلكتنا هذه الطريقة ، سقط . بها تشييب الفلاسفة عند عكسهم (٣) علينا قولنا فى خروج الجوهر عن كونه متحركاً أو ساكناً ، فافهموه أرشدكم / الله .

١١٢

هذا إن قال الخصم : إن الجوهر متحيز . وإن زعم أنه غير متحيز فى أوله ، ويثبت له حكم التحيز فيما لا يزال ، فهذا باطل من أوجه : منها أنا قدمنا أن حقيقة الجوهر : المتحيز . ففى نفي التحيز فى الأزلى نفي الجواهر . وأقصى غرضنا أن ننفى خصمنا الجوهر فى الأزلى ، وقد صرح بنفيه من حيث المعنى ، فلا يضرنا بعد ذلك تسمية ما لم يتحيز جوهرأ . وهذا ما لا يحيص له .

على أنا (٤) نقول : ما لا يكون متحيزاً ، إذا ثبت له وصف التحيز ، فقد انقلب

(٢) ب : الحالين

(٤) أ : أن ما

(١) ب : تفضل

(٣) أ : هـ

جلسته ، ولو جاز انقلاب الجنس من هذا الوجه ، وجب تمييز انقلاب أجناس
الأعراض حتى تتحيز وتخرج عن أوصافها ، وتصير شاغلة للاحياء بعد أن لم تكن
كذلك . إذ ليس خروج موجود واحد إلى التحيز بعد أن لم يكن متحيزاً ، أولى
من خروج سائر الأعراض إلى وصف التحيز .

على أنا نقول : لو جاز أن يتحيز ما لم يكن متحيزاً ، لجاز أن يخرج عن
التحيز المتحيز ، فليس الانقلاب من أحد الوصفين إلى الآخر أولى من عكسه .
فاتضح فساد القول بالعنصر من كل وجه .

ومن أشتمل (١) واعتضد بما قدمناه من قواعد حدث العالم ، وجد في بسط الرد
عليهم مقالا . فهذا ضرب من الكلام عليهم .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الهيولى كان عربياً عن
الأعراض ، ثم حدثت الأعراض ، فلا تخلون إما أن تقولوا : حدثت بقوة
طبيعية في الهيولى ، وهو المذهب لطائفة منهم . وإما أن تقولوا : حدثت
التأثيرات في الهيولى بصانع قديم ، وإلى ذلك صار القدماء من الفلاسفة . أو تقولوا :
انفعل الهيولى من غير اقتضاء طبيعة ولا قصد قاصد ، وهذا مذهب آخرين منهم .
وجملة الأقسام باطلة .

فأما القول بالقوة الطبيعية ، فسيل ليحجج القول بالرد على القائلين [بها]
أن نقول : القوة التي ادعيتموها لا تخلو : إما أن تكون ثابتة في الأزل ، أو تثبت
فيما لا يزال . فإن ثبتت في الأزل ، وجب أن يثبت مقتضاها في الأزل أيضاً ،
فإن مقتضى الطبيعة عند القائلين بها ، لا يستأخر عنها مع ارتفاع الموانع . فيلزم
من ذلك القول بقدوم التأثيرات ، وهذا لم يبطال مذهب أصحاب العنصر ، فإنهم
حكموا بحدث الآثار وقدم العنصر .

ولأن زعموا أن القوة الطبيعية حادثة ، قيل لهم : فما مقتضيها ، وما يوجب حدوثها ؟

ولأن زعموا أنها تثبت من غير اقتضاء ، فليقولوا : ثبتت بجملة الآثار من غير اقتضاء . وهذا اندخال في مذهب الانفعال . فإن راموا بما أريد بهم (١) مخلصاً ، وزعموا أن القوة تثبت أولاً ، ولكن كانت معها موانع فلم تقتض الآثار . وهذا لأن قالوه لإفصاح منهم بإثبات معان مع العنصر ، وهو خلاف معتقدهم .

على أنا (٢) نسألهم عن الموانع وقدمها وحدثها ، فإن حكوا بقدومها ، استحال زوالها ، فإن القديم لا يعدم اتفاقاً . وإن حكوا بحدوثها ، لزمهم تثبيت الآثار قبلها ، وانجرت عليهم ضروب من المناقضات لا يخفى عن المحصل دركها . ولولا إيشار الاختصار ، لانبسط القول عليهم في كل من أطراف الكلام . وسنستقصى الرد على الطبائعين إن شاء الله .

وأما الصائرون إلى صرف الآثار إلى الصانع ، فقد قربوا من الحق في لإثباتهم الصانع . والوجه : الرد إلى نفي العنصر ، وقد أشبعنا القول فيه آنفاً (٣) .

على أنا نقول لهم : إن سمحت نفوسكم بالمصير إلى أن الآثار حدثت بالصانع ، فاجعلوا الهيولى حادثاً واقعاً أيضاً باقتدار الصانع . والذي يوضح الحق فيما قلناه : إن الأعراض لا عنصر لها ، بل تحدث بدياً (٤) بالصانع ، فإن لم يبعد حدوث الأعراض من غير عنصر ، لم يبعد ذلك في الجواهر .

وأما القائلون بالانفعال من غير اقتضاء مقتض ، وقصد قاصد فسيأتي الرد عليهم عند ذكرنا افتقار الحدث إلى محدث .

(٢) ب : + إنا .
(٤) أ : بدءاً

(١) ب : أريد
(٣) ب : انهاء

على أنا نقول لهم : إن لم يبعد حدوث الأعراض وانفعالها من غير مقتضى ، فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتضى . وهذا ما لا مخلص منه .

ومن الصائرين إلى العنصر من يقول : لانعلم أن العنصر انفعال أو اقتضسته^(١) طبيعة أو قصد / قاصد انفعالها ، وهؤلاء لا يخلون وشكهم ، بل نوضح لهم فساد جملة الأقسام التي ترددوا فيها . فهذه جملة وجيزة مقنعة في الرد على أصحاب العنصر . ولا تستقيم على أصول المعتزلة لأوجه :

منها أن الصالحى منهم : جوّز تعرى الجواهر عن جملة الأعراض ، فما مخلص له من جميع ما أزم على الهيولى و^(٢) القول بالعنصر . وجوّز الكعبى تعرى الجواهر عن الأكوان . وجوّز البصريون التعرى عن الألوان ما عدا الأكوان ، فلا يستقيم لهم مع هذه الأصول طرد دلالة .

ومن أركان الرد على القائلين بالعنصر قولنا : إن ما يتعدد ، ولم يكن متعددًا ، يجب أن يكون متجددًا . وقد أفسد الجبائى ذلك على نفسه ومتبعيه^(٣) حيث قال : من قرأ آية من القرآن ، فقد وجد مع قراءته كلام الله تعالى ، فلو انتدب للقراءة ألف من القراء ، فيوجد مع قراءة كل واحد منهم كلام الله ، والذى يوجد مع الجميع ، غير ما وجد مع الأول من غير زيادة . فلتن جاز ذلك ، جاز لأصحاب العنصر أن يقولوا : العنصر واحد ثم انقسم ، ولم يزد^(٤) .

ومن أعظم ما يصدّهم عن الرد : اثباتهم جواهر في العدم هي ذوات على الحقائق ، عريّة عن الأعراض ، وهذا تصريح منهم بمذهب القوم .

قال الأستاذ أبو اسحق : ناظرت بعض رؤسائهم — يعنى عبّاد* — وأرزمته

(١) ب : اقتضاء

(٢) ب : — الهيولى و

(٣) ب : وشيمته

(٤) ب : يرد

* ابن مباد : هو أبو القاسم . اسماعيل بن عباد . بن العباس بن عباد . بن احمد بن =

في خلال الكلام مذهب الدهرية في اثبات جواهر لامتناهية^(١) ولا متباعدة . فقال
بجيباً : الفلاسفة على فطنهم أعقل مما يظن ، وقد ذهبت عن حقيقة مذهبهم ،
ولا يظن بهم لإثبات جواهر موجودة ليست بمجموعة ولا مفترقة ، ولكنهم
عنوا بخلوها عن الأعراض عديمها ، فلم يحسنوا العبارة عن معتقدهم .

قال الأستاذ : فقلت له : بم ينكر صاحب على من يقول من الفلاسفة إن
المعتزلة أعقل^(٢) من أن يقولوا الجواهر على حقائقها ، وليست موجودة
بل هي موجودة^(٣) عندهم ، وعبروا^(٤) بعدمها عن عروها عن الأعراض ،
فلم يحمد مقسلاً يحكي ، فالذي^(٥) قاله / ذب عن الفلاسفة ، وتصريح ١١٥
بموافقتهم .

فصل

في الرد على الطبايعين

اعلموا وفقكم الله أن الصائرين إلى الطبايع فريقان : أحدهما : يوافقون أهل
الإسلام في القول في حدث العالم وإثبات الصانع ، ولكنهم يصيرون إلى أن الله

= ادريس الطلقاني . الملقب بالصاحب ، وقال عنه ابن خلكان ، نادرة الدهر وأعجوبة
العصر في مكارمه وكرمه . أخذ الأدب عن أبي الحسين أحمد بن فارس النوى .
من أبي الفضل بن العميد وغيرها . ولد ٣٢٦ هـ في اصطخر وتوفي ٣٨٥ هـ بالري ثم نقل
إلى أسيهان .

(ابن خلكان ٩٣ ، بتجمة الدهر للنعالي ١٩٢/٣ - ٢٩٠ الفرق ١٨٥)

(١) ب : متقارنة (٢) ب : أغفل

(٣) ب : مكذا في النسختين ، والأصح ممدومة (٤) ب : وغيرها

(٥) ب : علي أن الذي

تعالى خلق الأجسام على طبائع^(١) وخواص تقتضى أفعالا طبيعية ، غير صادرة عن اختيار . وقد مال إلى ذلك ثمامة* بن أشرس وطائفة من المعتزلة ، والكلام على هؤلاء يتعلق بأحكام القدر وإبطال التولد ، فاقضى الترتيب تأخير الكلام على هؤلاء .

وصار الفريق الثانى إلى القول بتقديم الطبائع الأربع ، على ما قدمنا حكاية مذهبهم ، وغرضنا الاعتناء بالرد عليهم ، ولذلك طرق منها أن نقول : أنتم لا تخلون إما أن تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر فى الأزل ، وإما أن تثبتوا الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر .

فإن أثبت الطبائع مختصة بالجواهر وحكمتهم بتقديم^(٢) الجواهر ، فقد ماثل قولكم قول من سبق من الدهرية ، وسبيل الرد عليكم إيضاح حدث الجواهر بما قدمناه من الدلالة . وإن زعمتم أن الطبائع كانت منفردة بالوجود ، غير مختصة بجواهر قديمة ، كان ذلك باطلا . فإن الخواص لا تخلو من ثلاثة أقسام : إما أن تكون قائمة بأنفسها مضاهية للجواهر فى القيام بالنفس ، وإما أن تكون فى حكم الأعراض التى لا تقوم بأنفسها ، بل تقوم بجواهر هى أغيارها^(٣) ، أو تكون فى حكم صفات الأنفس . فإن كانت فى حكم الجواهر ، فهذا قول يقدم الجواهر وقد

(٢) ب : بقدر

(١) ب : — واو

(٣) ب : أغيار منها

* ثمامة بن أشرس . (... + ٢١٣ هـ ، ... + ٨٢٨ م) الاعلام ٢ ص ٨٦
ثمامة بن أشرس النعمري أبو معن : من كبار المعتزلة وكان له اتصال بالرشيدي ، ثم بالمأمون . أتباعه يسمون الثمامية . أورد بعض ما انفرد به من آراء (المقرئى) . قال ابن حزم : أن العالم فعل الله بطباعه ، وقال الجاحظ : ما علمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بلدى بلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروء ، ولا من سهولة الخرج مع اسلامه من النسكف ، ما كان بلغه . تاريخ بغداد ٧ : ١٤٥ (لسان الميزان ٢ : ٨٣ ميزان الاعتدال ١ : ١٧٣ ، البيان والتبيين ١ : ٦١ ، الخطط ٢ : ٣٤٧ الملل ١ ص ٧٠ ، الفرق من ١٧٢)

سبق من الرد على ذلك ما فيه مقنع . على أن الخصوصية لو قامت بنفسها ، لما قامت بغيرها ، والطبائع بعد الامتزاج وتشكيل العالم ، لا تقوم بنفسها .

والذى يوضح ذلك : أن الطبيعة لو كانت فى حكم جوهر ، لما خلت عن طبيعة ، فإن كل قائم بنفسه ذو خاصية عندهم .

وإن زعموا أن الطبائع فى حكم الأعراض ، فينبغى أن لا تقوم بأنفسها لما أوضحناه فيما سبق من استحالة قيام العرض بنفسه . ١١٦

وإن زعموا أن الخواص فى حكم صفات الأنفس ، فهذا ممتنع أصلاً ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد والإستبداد . فإن العرض إذا لم يقيم بنفسه ، وامتنع تقدير ثبوته دون موصوف به ، فلأن يستحيل تقدير خاصية دون مختص بها أولى ، فإن الخاصية أُرْم للذات (١) من العرض .

ثم الذى قالوه قرب من جحد الضرورة ، فإن خاصية لا يختص بها مختص لا تعقل ، إذ الخاصية تنبئ عن مختص بها ، ويتناقض القول بإثبات الخاصية مع نفى المختص بها ، إذ الإختصاص لا يتحقق إلا بين مختص ومختص به .

والذى يوضح ما قلناه : لأنهم أحالوا ثبوت الجواهر دون خواصها ، فلأن يحيلوا ثبوت الجواهر دون المختص بها أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وما نرد به عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الطبائع امتزجت ولم تكن بمتزجة ، وهذا تصريح منكم (٢) باعتوار النقيضين على الطبائع ، فإنها إذا اتصفت بالامتزاج فقد كانت قبل الإمتزاج على خلاف حكم الإمتزاج ، وإذا اعتور عليها النقيضان ، دل ذلك على حدوثها ، كما دل اعتوار المتعاقبات على حدث الجواهر ، على ما سبق بسط القول فيه .

فإن أنكروا بما ألزمنهم في الطبائع شيئا ، كان أقرب الطريق أن يسئلوا
عن حدث الجواهر والدليل عليه . فكل ما يبدونه في حدث الجواهر من تعاقب
الحوادث ، فيلزمهم في الطبائع . فإن أنكروا حدث الجواهر ، فقد خرجوا عن
قول الطبائعيين ، والتحقوا بمذاهب سائر الدهرية .

وما نستدل به عليهم أن نقول : إذا أثبت الطبائع فلا تخلون : إما أن تثبتوا
لها محال ، أو لا تثبتوها . فإن اثبتوا لها ، محال ، زادوا على الاستقصات الأربع ،
وإن لم يثبتوا لها محال — وهي ليست بمتحيزة — فقد ثبتت كلها لافي محال .
وإذا ثبت (١) شيان لافي محال ، فلامعنى لامتزاجها ، فإنه إنما يمتزج كل شيئين
متباينين يختص كل واحد منهما بجهة إن كان متحيزا ، أو محل إن كان ذا محل ، فإذا
لم يسبق الإمتزاج لاختصاص بحيزين ولا محلين / فلا محصول للإمتزاج ، وهذا
واضح لمن تدبره . ١١٧

ومن أحسن ما انتصم به أن نقول : إذا (٢) امتزجت الطبائع ، فلا تخلو إما أن
تثبت عند امتزاجها بلا محل أو تثبت مع المحل (٣) ، فإن ثبتت عند امتزاجها بلا
محل ، ثم ثبت المحل بعد الامتزاج بوقت واحد ، فهذا باطل . فإنه لو جاز ثبوت
الطبائع متزجة في غير محل في حالة واحدة ، لجاز تقدير ذلك في حالتين .

وإن زعموا أن المحل الذي تختص الطبائع به يقارن الامتزاج ، فقد امتزجت
الطبائع إذا في المحل ، فإذا امتزجت في المحل كيف تقتضيه ؟ وهلا كان المحل باقتضاء
الامتزاج أول من الامتزاج باقتضاء المحل ؟ فإنهما مقترنان ، ليس أحدهما أولى
بالاقتضاء من الثاني .

ثم نقول لهم : إذا امتزجت الطبائع ، فلا تخلو إما أن تمتزج لأنفسها ، أو

(٢) أ ؛ — ألف

(١) ب : أثبت

(٣) أ ؛ — ألف

تمتزع لمعنى يقتضى إمتزاجها ، أو تمتزع لا لأنفسها ولا لمعنى .

فإن زعموا أنها امتزجت لأنفسها ، لزمهم أن تكون تمتزجة فى الأزل لثبوت أنفسها ، فإن صفة النفس تازم النفس ، ثم يلزم أن تتباين لأنفسها أيضاً ، ويفضى (١) مفاد هذا الكلام إلى تثبيتها بجمعة متباعدة لأنفسها .

فإن زعموا أنها امتزجت لمعنى ، لم يخل ذلك المعنى إما أن يوصف بالعدم أو بالوجود . فإن وصف بالعدم كان محالاً . فإن العدم نفي محض من كل وجه ، ولا فرق بين نفي المقتضى وبين إثبات مقتضى منفي معدوم . على أنه لو جاز تقدير مقتضى معدوم ، لجاز أن يقتضى العالم عدم ، حتى لا تمس الحاجة إلى إثبات الوجود للطبائع الأربع .

على أنا لو قدرنا مقتضياً معدوماً ، لما اختص اقتضاؤه بامتزاج الطبائع بوقت دون وقت ، ولو (٢) كان المقتضى للامتزاج موجوداً ، لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً ، لزم منه قدم الإمتزاج ، إذ ليس اقتضاء الإمتزاج أولى بوقت منه بآخر . وإن كان المقتضى حادثاً ، فينبغى أن يفتقر إلى مؤثر مقتض له ، ولا مؤثر عندهم إلا إمتزاج الطبائع . فافقهنى ذلك أن تمتزع / الطبائع ، ليثبت ١١٨ مقتضى الإمتزاج ، ويثبت المقتضى لامتزع الطبائع ، وهذا غاية التناقض .

وإن أثبتوا حادثاً مقتضياً للامتزاج ولا مقتضى له ، لزمهم تجويز حدوث العالم من غير أن يقدر له مقتضياً . وهذا فيه إبطال القول بالطبع المؤثر . فإن قالوا : ألسنم أثبت صانعا وصفة موه بأنه قادر (٣) فى أزله ، ثم أحلتم وقوع المقدور فى الأزل ، وجوزتم وقوعه فيما لا يزال ، فهم تنكرون على من يزعم أن ما يقتضى إمتزاج الطبائع قديم ، ولكنه يقتضى الإمتزاج فيما لا يزال ؟

قلنا : هذا الذى ألزمتونا ليس من قبيل ما ألزمتناكم . فإن الطبيعة عندكم

(٣) أ ، ب : قادراً

(٢) ب : لو

(١) ب : يقتضى

توجب تأثيرها من غير تقدير اختياره ، والدليل عليه أن الإمتزاج لما يقتضى تركب العالم ، لم يجوز استنحار التركيب عنه ، فلو ثبتت طبيعة قديمة تقتضى إمتزاجاً ، لما استأخر مقتضاها عنها ، كما لم يستأخر مقتضى الامتزاج عنه . وأما القادر ، فليس يقتضى مقدوره إيجاباً ، بل يثبت مقدوره على إختيار من القادر ، فاستبان إفتراق الإلزامين .

وعلى الطبائعيين ضروب من الكلام ، رأينا تأخيرها ، وقصرنا الكلام الآن على ما يتضمن ابطال القول بقدم الطبائع . و(١) نقول لهم : ما أدعيتموه ، أعلتيتموه ضرورة أم نظراً ؟ فإن أدعو العلم الضروري ، سقطت مكالمتهم وقبولوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا معتقدهم نظراً ، طولبوا باظهاره . فإن قالوا : إنما قلنا إن الطبائع أصول العالم ، من حيث لم يخل جزء من أجزاء العالم عن الطبائع الأربع . فيقال لهم : أول ما يلزمكم على ذلك ، القول بقدم الجواهر . فإنما كالم نصادف الجواهر دون الطبائع ، لم نصادف الطبائع دون الجواهر . فإن لم يلزم الحكم بقدم الجواهر ، لم يلزم ذلك في الطبائع . ثم نقول : كما لم تخل الجواهر عن الطبائع على زعمكم ، فكذلك لم تخلص عن الأكوان والألوان وماعداها من الأعراض ، فإنا قلتم إن أصول العالم الأكوان من حيث لم تعر الجواهر منها ، ثم نقابل مذهب هؤلاء بمذهب الثنوية ونقول لهم : بم تنكرون على من قال لكم من الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة ، من حيث / لم يخل عنها الجواهر ، وكل ما قلناه توسع منا في الكلام وتسليم للطبائع جدلاً ، ولو ناقشناهم في إثباتها على ما سنذكره في التولد ، لم يجدوا إلى اثباتها سبيلاً .

فصل

في

الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة

اعلموا وفقكم الله أن من أصل هؤلاء القول بقدم النور ، وهو أجسام متصعدة ، لانهائية لها من جهة العلو . وإنما تنهاى من جهة السفلى . وكذلك الظلمة أجسام متسفلة بطبيعتها ، لانهائية لها من جهة السفلى ، وينتهى حدها في جهة العلو . وكل ما قدمناه في حدث الأجسام يدل على الرد عليهم . وكل ما رددناه على الطبايعيين ، حيث قررنا أن ما امتزج بعد أن لم يكن بمتزجا ، دل تعاقب التقيضين على حدثه . وما قررنا من إفتقار الامتزاج إلى مقتض مع تقسيم القول فيه ، يتردد على الثنوية حرفا حرفا ، ثم نقول لهم : إذا زعمتم أن النور لم يزل متصعدا ، والظلام لم يزل متسفلا ، فالجو الذى بين حديهما لا يخلو إما أن يكون في حكم المتناهى ، وباطل أن يكون في حكم المتناهى ، فإنهما ما زالا يتباعدان ويزدادان تباينا إلى غير أول ، وهذا ينفي النهاية قطعا .

وإن زعموا أن ما بينهما في حكم لا يتناهى ، فكيف يتصور امتزاجها وقطعها ما هو في حكم ما لا يتناهى ؟

وإن زعموا أن النور في مركز لا يزداد إرتفاعا منه ، والظلام في مركز لا يتسفل ، كان ذلك باطلا . فإنهم إذا حكموا بأن النور يتصعد بطبعه ، فليس تصعده في جو أولى منه في آخر . وكذلك القول في تسفل الظلام ، فالمصير إلى الوقوف إبطال القول بالتصعد والتسفل ، ومنوضح ذلك على الطبايعيين وأصحاب المراكز .

وأما المرقبونية : القائلون باثبات المعدل ، فوجه الرد عليهم في إثبات حدث الأجسام كما سبق . ونخصهم بكلام فنقول : هذا المعدل لا يخلو إما أن يكون

موافقاً للنور ، أو يكون موافقاً للظلمة ، أو يكون مخالفاً لهما . فإن كان موافقاً
١٢٠ للنور / فهو من النور ، ومن حكمه منافرة الظلام . وإن كان مماثلاً للظلام فهو
منه ، ومن طبعه منافرة النور . وإن كان منافراً لهما ، فلا بد من تقدير معدل
بينه وبينهما ، كما لا بد من تقدير معدل بين النور والظلام ، ويتسلسل القول إلى
ما لا نهاية له .

والرد على الديصانية: كالرد على سائر الثنوية ، ويخصصون بقلب مذهبهم عليهم.
فنقدر النور جماداً، والظلام مختاراً، فلا يحدون بين ذلك ومذهبهم فصلاً . واعلموا
أن جلّ الكلام في الخير والشر من مذاهب الثنوية يتعلق بالتعديل والتجوير على
ما سيأتى إن شاء الله .

وأما المجوس ، فالكلام عليهم في قدم النور كالكلام على من سبق ، ثم نعكس
مذاهبهم ونطالِبهم بالفصل فلا يحدون إليه ميلاً . فنقول : بـم تنكرون على من
يحكم بـقدم الظلام، ويقدر النور من فكرة حسنة خطرت لبعض أشخاص الظلام ؟
فلا يحدون في ذلك فصلاً .

ثم يقال لهم : الفكرة أو الشكّة التي تولد منها الشيطان ، خير أم شر ؟
فإن قدروه (١) خيراً ، فقل (٢) لهم : فكيف ولد الخير شراً ، ولو جاز ذلك ،
لجاز أن يولد النور أيضاً شراً من غير تقدير فكرة .

وإن زعموا أنها شر قيل لهم : فما الذى ولّدها ولا ظلام قبلها ؟ فلا يحدون
عن ذلك محيصاً . ثم نقابل بعض مذاهبهم ببعض ، فتساقط (٣) . والكلام عليهم
في الخير والشر يستقصى في التعديل والتجوير إن شاء الله . فهذه (٤) جمل مقنعة في

(٢) ب : فقل

(٤) ب : وهذه

(١) ب : قررّوه

(٣) أ : فتساقط

الكلام على تفاصيل مذاهب مخالفى الإسلام ، وإن شدّ منها شيء ، أرشد ما ذكرناه إلى ما لم نذكره .

فصل

مشتمل على

مطاعن أهل الزيغ على شيخنا فى البع والانفصال عنها

اعلموا وفقكم الله أن أهل البدع والاهواء تولعوا بالفحص والتتقى على البع ، ثم طروا باستفراغ كنه الجهد فى ذكر المطاعن على فصول الكتاب ، ولم يتعرضوا للبسوطات من مصنفات شيخنا ، علماً منهم بأن المبسوط من كلامه ينطوى على استيعاب جوانب الكلام والتقصى عن الشبه . ولا تغادر (١) لطاعن مضطرباً ، ونحن نذكر/إن شاء الله جملة ما وجهوه من المطاعن على محمول الكتاب ، ونوضح ١٢١ الانفصال منها .

فما وجهوه أن قالوا : أقصى ما ذكره فى إثبات حدث العالم: النطفة إذا كانت قابلة للتغير والانقلاب والاعتمال ، ينبغى أن تكون حادثة . فإن القديم لا يتغير ، وما لا يقبل التغيرات لا يخلو عنها . وهذا الذى ذكره دعوى مجردة مذكورة فى صيغة (٢) الحجاج . وذلك أن حدث الأجرام يستند إلى إثبات الاعراض ، وهو لم يقيم دلالة على إثباتها ، ولم يوضح الدلالة على حدثها ، ولم يسلك فى كتابه مسلك الاقتصار على ذكر مجرد المذاهب ، بأن حمل نفسه على التمسك بطريق الحجج ، ثم لم يتممها ، فكان ذلك خروجاً عن حد النظر ، وقصوراً عن حد الحجاج .

وهذا الذى ذكره باطل ، وذلك بأن كل محقق يعلم أن المختصرات من

(٢) ب : صنعة

(١) ب : تغادر

المصنفات لا تحتل من البسط واستغراق جوانب الكلام ما تشتمل عليه المبسوطات .
وأقصى ما يمكن في المختصرات ، ذكر العبارات الوجيزة المنبهة على المقاصد مع إيراد الاختصاص وتجنب الإكثار .

والذى يوضح ذلك أن الطاعنين من المعتزلة وغيرهم لا يخولون فيما بين أظهرهم عن تصنيف معتقدات وجيزة ، مع القطع بأنها لا تنطوى على امتيع أركان الأدلة . ففيما ذكره إذا منع الاختصار ، وهو خروج عن اتفاق جملة المصنفين في فنون العلم . فإذا وضح جواز الاكتفاء بالتنبيه : ففي كلام شيخنا التنبيه على كل ما يحتاج إليه مقرباً من التصريح .

والذى يوضح ذلك : أن المعول في إثبات الأعراض على تفسير الذوات ، فإن الأعراض لو رجعت إلى أنفس الذوات لاستحال التغير . فقد أوماً رضى الله عنه إلى ما عليه المعول في إثبات الأعراض ، ونبّه على حدثها لما ذكر تعاقب الأحوال المتناقضة ، إذ المرجوع في إثبات حدثها إلى العلم بحدث الطارى لطره ، وحدث الذى قبله لعدمه عند طروء ضده ، إذ القديم لا يعدم ، ولم ينصب على ذلك دليلاً لما كان متفقاً عليه .

١٢٢ وصرح رضى الله عنه بالتعرض لاستحالة خروج ما يقبل التغير (١) عن تعاقب الأحوال ، فقد نبّه على جملة المقصد . والذى يوضح ذلك أن الرب تعالى ذكر في محكم كتابه احتجاج إبراهيم صاوات الله عليه على حدث الأنجم والشمس بأفولها (٢) بعد طلوعها ، وانتقالها عن حالها ، ثم قال الرب تعالى بعد انقضاء ذكر حجاجه ، وتلك حججتنا آتيناهنا إبراهيم على قومه (٣) . فسمى ما تقدم ذكره حجة . والذى ذكره شيخنا عين مسألة إبراهيم عليه السلام . والمعترض عليه معترض على إبراهيم .

(٢) ب : بأفولها

(١) ب : التغير

(٣) س ٦ : ٨٣

على أنا نقول : لعله رضى الله عنه رام نصب الدلالة على القائلين بإثبات
الأعراض ، الصائرين إلى القول بحدثها ، وهم أصحاب العنصر . وليس يتعين عليه
استيعاب الكلام على الطوائف في مختص اللغة ، وتعرضه لذكر النطفة من أوضح
الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى القائلين بأن العالم في الهيولى بالقوة ،
والنخلة في النواة ، والإنسان في النطفة بالقوة ، فلذلك لم يبسط القول في إثبات
الأعراض وحدثها .

ثم نقول : لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ، ولكن من علم
تعاقب الأحوال المتناقضة على بعض الذوات ، علم استحالة عروه منها . فهذا يقضى
به إلى العلم بحدث الذات ، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها
أغيارا للذات . فلم يتوقف إذاً لإثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض .
هكذا قال ابن مجاهد (*) والقاضى رضى الله عنهما ، فاستبان بما قلناه انه
لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض ، فإن المقصد يثبت
دون ذلك .

فإن قال قائل : لئن اكتفيت بالأحوال ، فلا بد من إحاطة العلم بتجدها .

قلنا : نفس تعاقبها ينبئ عن الغرض (١) والمقصد . فإننا وإن قدرنا القول
بالكون والظهور ، أو قدرنا القول بثبوت الأعراض في غير محال ، ثم قدرنا
لثقلها ، فلا تخلو الذوات مع هذه المعتقدات / الفاسدة عن تعاقب الأحوال . ١٢٣
وهو المقتضى إلى المقصد من حدثها . فلم يتوقف العلم بحدث الجواهر على شيء من
هذه الأصول . وهذا واضح لا خفاء به . ولولا ما قلناه ، للزم تكفير معظم البرية
والتبرئ منهم إذ لم يتكلم في الكون والظهور واستحالة قيام الغرض بالنفس

(٣) أ : العرض

(*) ابن مجاهد هو محمد بن أحمد بن محمد — ابن مجاهد البصرى .

إلا (١) شذمة من أهل العصر ، ومنسبط القول في ذلك عند ذكرنا التكفير والتضليل وما يقتضيها .

وقد ذكر شيخنا رضى الله عنه دلالة وجيزة تنطوى على إثبات الحدث والمحدث ، فأثرنا (٢) ذكرها لتنضم إلى ما قدمناه من الاكتفاء بتعاقب الأحوال ، وذلك أنه قال : إذا نظرنا إلى الواحد منا — وقد علمنا أن أصله نطفة ، ولم يكن مولوداً (٣) إلا بعد والد — فلا يخلو إما أن نقدر الأمر هكذا إلى غير أول ، أو نقدر أولاً . فإن قدرنا ذلك إلى (٤) غير أول ، كان محالاً ضرورة . فإنه لو سبق الواحد الذى فيه الكلام والدون لا نهاية لهم ، لما انصرفتم ^{نوبتهم} (٥) ، حتى تنتهى النوبة إلى هذا ، فاستبان أن لنا أولاً . ثم ذلك الأول لا يخلو إما أن يكون باقتضاء طبيعة ، فتلك الطبيعة إن كانت قديمة ، فينبغى أن تبقى حتى تتصور في وقتنا بتلك القوة الطبيعية حدوث إنسان من غير سبق نطفة ، كما تحقق ذلك في أول مرة . وأيضاً فإن تلك الطبيعة ما بالها اقتضت ثبوت إنسان في وقت دون وقت .

فإن قال قائل : إن الفلك اقتضى ثبوت إنسان ابتداء من غير نقطة لتجميع (٦) الأنجم المدبرة ، أو لثبوت مطارج أشعتها على وجه دون وجه ، وكان ذلك في بعض الأوقات .

فيقال : أليس مدير الأنجم متناسباً ، ولا يثبت للأنجم اجتماعاً إلا ومستنهي إليه مرة أخرى عوداً على بدو . فينبغى أن يكون قبل الاجتماع الذى قدرتموه اجتماع مثله ، وكذلك قبل ذلك الذى قبله إلى غير أول ، فكيف ينقضى حتى تنتهى النوبة إلى الذى فيه الكلام ؟ فقد بطل أن يكون الإنسان من أثر طبيعة / فلكية ، ويستحيل ثبوت حادث محكم متقن جائز الوجود والعسدم في وقت مخصوص على

(١) ب : إلى (٢) ب : وآثرنا

(٣) أ : مولود (٤) ب : إلا

(٥) أ : أبوتهم (٦) ب : لتجمع

صفة مخصوصة من غير اقتضاء مقتضى ، وقد بطل اقتضاء الطبائع ، فلم يبق إلا لإثبات المحدث . فأغنت هذه النكتة عن كل ما قدمناه ، وجرت إلى العلم بالمحدث وإبطال القوى والطبائع ، وتضمنت العلم بالمحدث .

وبما ذكره شيخنا رضى الله عنه فى بعض مجالس النظر — وهو يحاول مناظرة بعض الملحدة القائلين بقدوم الأرض بجبالها وبحارها ، وسهلها ووعرها — فقال رضى الله عنه : ألستم تزعمون أن الأمطار ، وتوالى الرياح ، وتعاقب أشعة الشمس على الصخور الصم تغلقها وترضضها وتدكدكها ، وأن الصخور المرئية فى حضيض [الجبال] (١) إنما هى متدهورة إليها (٢) من قللها وذراها ، فلو كانت لم تزل تنقص ، لما بقى منها شيء ، فإن ما تسلط عليه نقص ، لا يتناهى ، لم يقدر (٣) منه شيئاً ، وأفهم الملحد ، وتقبل الدين .

ولأننا ذكرنا هذه الطرق لنضرب فى المختصرات من الأدلة ضربك فى المبسوطات .

وبما ذكره شيخنا رضى الله (٤) عنه موجزاً أن قال : لو كانت الجواهر قديمة ، لم تخل : إما أن تكون إما مجتمعة وإما مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، و [ب] ضرورة العقل نعم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معاً ، وكذلك بضرورة العقل نعم استحالة كونها (٥) لا متلاصقة متدانية ولا متباعدة . فإن قالوا : لأنها مجتمعة ، فلا يخلو : إما أن تجتمع لأنفسها ، فيستحيل خلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت أنفسها ، وإما أن تجتمع لمعنى ، ثم يجب أن يكون ذلك المعنى قديماً ، إذ ثبت الاجتماع أزلياً . ولو ثبت اجتماع قديم ، للزم ولم يعدم ، إذ ليس الافتراق الطارى ينفي الاجتماع القديم أولى من نفي الاجتماع القديم للافتراق ، و (٦) حتى لا يطرأ ،

(١) أ ، ب : جبل	(٢) أ : إليه
(٣) ب : يقدر	(٤) ب : — الله
(٥) أ : — لا	(٦) ب : — واو

فأما افترقت جواهر العالم بطل القول باجتماعها في الأزل . وكذلك لو قدرت مفترقة ،
١٢٥ فينبغي / أن لا تجتمع أبداً لمثل ما قدمناه . فإذا استحال إثبات الاجتماع والافتراق
جميعاً ، واستحال الاتصاف بهما والحلو منهما ، فلم يبق إلا القول بنفي الجواهر
في الأزل ، إذا لو ثبت لم تحل عن أحد الأقسام الذي بطل جميعها .

فإن قال قائل : قد استدل صاحبكم باعتوار الأحوال على تغير النطفة ، وقال :
لو كانت قديمة لما تغيرت ، ، فما دليكم على منع تغير القديم ؟

قلنا : لنا في ذلك (١) وجهان : أحدهما البسط ، والآخر الإيجاز . وسنبين
البسط الإحالة على أصول مبدئية ، وذلك لأننا أوضحنا استحالة عدم القديم ،
ولو تغير القديم لاقتضى ذلك عدم صفة ، وثبتت أخرى . ثم الصفة المعسومة
تقديراً ، لو كانت حادثه ، للزم قبول القديم للحوادث ، وذلك محال . وسيأتى
شرحه بعد إثبات الصانع . وإن كانت تلك الصفة قديمة ، فقد (٢) وضح الدليل
على استحالة عدم القديم .

وإن أوجزنا قلنا : القديم واجب وجوده ، وكما يجب وجوده ، فحجب صفات
وجوده ، وما يحيل زوال وجوده ، يحيل زوال صفات وجوده .

فإن قال قائل : أليس الرب تعالى فعل بعد أن لم يفعل ، ثم لم يقتض ذلك
تغيراً راجعاً إلى ذاته ، فكذلك يثبت للنطفة صفات لم تكن ولا تقتضى تغيرها ؟

قلنا : الذى قلتموه باطل من أوجه : أقربها أن الصفات الطارئة على النطفة
قامت بالنطفة ، وأدركناها على صفات ثم أدركناها على خلافها ، فاستيقنا اختلاف
الصفات الراجعة إلى ذات النطفة . وإذا فعل الرب فعلاً (لم يقتض ذلك تغيراً

(١) ب : ذاك (٢) ب : قد

راجعاً إلى ذاته (١) ، (٢) فيعلمه للذات عليه بعد أن لم يعلم موصوفه ، بل الذات لم تطرأ عليها صفات بالفعل ، إذ ثبت الفعل غير قائم بالذات .

فإن قال قائل : أليس القادر منا لا يخلو (٣) عن فعل الشيء وتركه ، فإذا أثبت القديم قادراً فقولوا : انه لا يخلو عن فعل أو ترك لفعل ، وترك الفعل فعل ، فيلزم من ذلك إثبات حوادث / في الأزل .

١٢٦

قلنا : هذا تمويه لا محصول له ، فإن الواحد منا لم يجب اتصافه بالفعل (٤) وتركه من حيث كان قادراً ، بل إنما وجب ذلك من حيث تقوم المضادات المتعاقبة بذاته ، والقائم بالذات ، القابل للتضادات ، لا يخلو عن جميعها ، سواء كان قادراً أو (٥) مضطراً . والقديم سبحانه وتعالى لا تقوم أفعاله بذاته ، بل يفعلها غير قائمة به ، فيحدثها متى شاء ، ولا يحلشها إذا لم يرد (٦) إحداثها .

والذي يوضح ذلك : أنا لو صححنا من أنفسنا فعلاً في غير محال ، وقدرنا بعض ما صار إليه بعض الإسلاميين في القول بالتولد ، لجاز أن يعرى عنه وعن ضده من حيث لم يقم بنا ؛ فاندفع تمويههم من كل وجه . على أن أقصى ما قالوه الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير جامع بينهما ؛ وقد أوضحنا لإبطاله .

فصل

مشمئ على ذكر القديم ومعناه ؛ والحوادث وحقيقته

فأما القديم فقد اختلفوا في معناه . فقال المتقدمون من مشايخنا : إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده .

(١) ب : — ما بين القوسين	(٢) ب : + لم يقم بذاته
(٣) ب : لا يخلو	(٤) ب : أو
(٥) ب : — أو	(٦) أ : يود

وذهب معمر بن عباد* إلى أن القديم من أسماء الإضافة؛ وكذلك الحادث . وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للبارى قبل حدوث الحادثات ، ولو قدر مقدر موجوداً له أول ، ولم يعتد قديماً ، لم يصح وصف الحدوث في معتقده ، وينزل القدم والحادث منزلة الجهات ، فلا يتحقق فوق^(١) ولا تحت ، وكذلك القول في سائر الجهات .

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك الجبائي . فإنه لما استدل عند نفسه على نفي الصفات بقوله : إن البارى سبحانه وتعالى قديم ، وقدمه أخص وصفه ، فلو ثبتت صفة قديمة لشاركته في أخص الوصف ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف .

ف قيل له — في جملة ما اعترض عليه به — : إذا زعمت أن أخص أوصاف ١٢٧ الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم / وحقيقة الإلهية القدم . فركب ما ألزم وقال : حقيقة الإلهية القدم ، وهذا مذهب لم يسبق إليه .

والذى اختاره شيخنا رضى الله عنه فى القديم : هو المتقدم فى الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق^(٢) أيضاً على المتقدم المتقدم من الحوادث . والذى اختاره هو الأصح ، والدليل عليه : أن الذى تنازعاً^(٣) فيه كلمة لغوية ، فالمصير^(٤) فى معناها ومقتضاها إلى أهل اللغة وأرباب اللسان ، وقد ظهر واشتهر منهم تسمية ما تقدم وعق قديماً . ومنه قولهم : دار قديمة ، وعز قديم ، وقال تعالى فى محكم كتابه : (حتى عاد

(١) ب : بلا (٢) ١ : وينطلق

(٣) أ : يتنازعنا (٤) أ : بالمصير

* معمر بن عباد السامى . توفى ٢٢٠ هـ . وهو من معتزلة القدرية ، كان عالماً عدلاً . قال بنى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى . (الملل ج ١ ص ٦٦ ، طيات المعتزلة ص ٥٤ — ٥٦ لابن المرتضى) .

كالعرجون القديم^(١) . وقال عز من قائل : (هذا إلفك^(٢) قديم^(٣)) . فاستبان بما قلناه جواز تسمية ما له أول قديماً ، ولم يبق للخصم بعد ذلك إلا أن يقول : ما ذكرتموه تجوز وتوسع ، وليس بمجرى على وضع اللغة وحقيقتها . وسبيل الانفصال عن ذلك أن نقول : كل ما ظهر استعماله ، ولم يعد من الشواذ ، ولم يكن من خبر^(٤) الشوارد ، ولم يثبت في اللغة منقولاً متجاوزاً به عن أصل سائر في اللغة ، فيجب حمله على الحقيقة ، وعلى مدعى التجوز^(٥) الدليل^(٦) . إذ لو ساغ إدعاء التجوز مع ظهور الاستعمال وعدم الدليل ، لجاز سلوك هذا المسلك في جملة حقائق اللغة . ومن أقرب الشواهد إلى ما نحن فيه قول القائل : هذا باق ، فهذا ينطابق على الحادث المفتوح وجوده ، المعرض للعدم . فلو قال قائل : إن الباقي إذا أطلق على ما كان عرضة للزوال ، كان مجازاً ، لم يكن أسعد حالاً في القديم من أعتقد ذلك في الباقي .

وبما يوضح ما قلناه اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت في كتاب الله ولم تقم دلالة على التجوز بها ، فهي مجرأة على حقيقتها . وعلى من يدعى التجوز إقامة الدليل . وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب ، ليكون ذلك وازعاً للخصم في دعوى التجوز / مع العجز عن نصب الدلالة ، فإن المكتفى في الاستدلال ١٢٨ بالجاري في تجاوز^(٧) أهل اللغات ، لا يعدم من يدعى التجوز ويتعسف بدعواه بغير إيضاح بدليل .

فإن قال قائل : لو صح ما قلتموه ، لزم منه أن يكون الشيء حادثاً قديماً ، وهذا متناقض . إذ العقلاء كما اعتقدوا تناقض الوجود والعدم ، اعتقدوا تناقض الحدوث والقدم . وهذا الذي قالوه مجرد تشنيع وتشغيب لا طائل تحته .

(١) ٣٦ : ٣٩	(٢) ب : أنك
(٣) ٤٦ : ١١	(٤) ب : حيز
(٥) أ : التجاوز	(٦) أ : لدليل
	(٧) ب : تجاوز

وسبيل مفاصلهم بالكلام أن يقال : زعمون أن القدم يناقض (١) الحدوث ، ويرجع التناقض إلى ذاتي اللفظين ونفسيهما ، أم زعمون أن التناقض يرجع إلى (٢) معنيهما ؟ ويستحيل ادعاء التناقض بين نفس اللفظين ، فإذا وجب صرف التناقض إلى المعنيين ، فلا تناقض بين معنى القديم على ما قلناه وبين معنى الحادث ، فإن القديم هو المتقدم ، والحادث هو الذي له أول ، ولا مناقضة بين هذين المعنيين . وإنما تتحقق المناقضة إذا ثبتت (٣) الأولية الشيء ، ونفيت عنه الأولية حتى يقال : إن الشيء له [أول] (٤) ولا أول له ، فلا تستقيم لهم دعوى التناقض إلا بعد أن يثبتوا أن القديم هو الذي لا أول لوجوده ، وهذا ما فيه التنازع .

وإن سلكوا مسلكاً آخر في التشغيب (٥) وقالوا : فيما قلتموه القول بقدم العالم ، فإن القديم عندهم هو المتقدم ، وهذا متحقق في جواهر العالم ، وفي الإفصاح بذلك موافقة الدهرية .

قلنا : هذا لو كان الخلاف مع الدهرية في إطلاق العبارات (٦) وتبعية التسميات ، وليس الأمر كذلك . فإن المطلب من محاجتهم لإبطال ما اعتقدوه وانطوا عليه في نفي الأولية . وليس الغرض لإثبات اللغات وإطلاق العبارات ، إذ ربما يعرض الخلاف على من لا يعرف لغة العرب من الدهرية . فاندفع ما ألزمتوه ، واستبان أنه مجرد دعوى .

فإن قال قائل : لو رجع القدم إلى التقدم في الوجود ، لزم منه أن يقال : ١٢٩ إذا تعاقب حادثان في حالتيهما فالحادث / في الحالة الأولى يتصف بكونه قديماً في الحالة الثانية ، فإنه تقدم على الحادث الثاني . وهذا الذي ذكره لا محصول له .

(٢) ب : + من

(٤) — أول من المنسختين

(٦) ب : المباريات

(١) ب : يتناقض

(٣) ب : أثبتت

(٥) ب : التشغيب

فإن مرجعنا^(١) إلى لإثبات ما رمناه إلى اللغات وأهلها ، وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقادم ، الذى امتدت مدة بقاءه : قديماً ، ولا يسمون الموجود فى حالتين لطيفتين قديماً ، فاتبعنا اللغة نفيماً وإثباتاً ؛ ولم يثبت هذا الاسم بقضية عقلية ، فينفصل عما يلزم عليه . على أن القديم على^(٢) بناء فعيل ؛ وهو من أبنية المبالغة ؛ فاقضى ذلك مبالغة فى التقدم ، فهذا وجه الكلام على من قال : القديم لا أول لوجوده .

وأما من زعم أن القديم من أسماء الإضافة فيقال له : لم زعمت ذلك ؛ وما دليلك عليه ؟ ولا سبيل إلى لإثبات اللغات عقلاً ؛ ويطالب بإظهار دلالة عقلية ، ولا يشهد لما صار إليه موجب لغة . ولو ساغ المصير إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، ولا يتحقق نقيضه ، جاز أن يقال : الحى ، والقادر ، والعالم من أسماء الإضافة ، فلا يتحقق حى ، قادر ، عالم إلا عند تحقق ميت ، وعاجز ؛ وجاهل . وكذلك لو قال قائل : إن العدم مضاف إلى الوجود ، فلا يتحقق عدم إلا عن وجود سابق ، ويلزم من ذلك أن لا يتحقق قبل حدوث العالم .

وبما يوضح فساد ما قاله معمر بن عباد أن من لا ينطوى معتقده على قديم ، وعلم أنه حدث مالم يكن ، فيعلم قطعاً أن الذى وجد عن عدم ، فقد حدث . وليس من شرط علمه بحدثه ، أن يخطر له قدم قديم . ومنكر ذلك جاحد الضرورة ، والمعتزف به ناقض لمذهبه فى المصير إلى أن الحدث من أسماء الإضافة .

وأما من زعم أن القديم هو الإله ، وحقيقة الالهية القدم ، فوجه^(٣) الرد عليهم من أوجه : أحدها أن ننصب الأدلة على اثبات الصفات القديمة ، وفى اثباتها لإبطال هذا الأصل . فإن الدليل الدال على ثبوتها — مع استحالة كونها آلهة —

(١) ب : مرجعاً

(٢) ب : — على أن القديم على

(٣) ب : فوجد .

١٣٠ يوضح بطلان قول^(١) من قال: إن القديم هو الإله ، ونستقصي الأدلة إن شاء الله في كتاب
« الصفات » .

والوجه^(١) الآخر من الرد أن نقول : الإلهية يصح إطلاقها 'صفة' لله متعلقة
بالبرية والخلقية ، إذ يحسن أن نقول : إله الخلق (ولا يحسن أن نقول قديم الخلق^(٢))
على إرادة المعنى الأول . فاستبان أن اللفظين لا يجران مجرى واحداً .

ومن الدليل على فساد ما قالوه أن نقول : معنى القديم يرجع إلى إثبات وجود
دائم مع نفى الأولية ، فإذا ثبت رجوع القدم إلى الوجود ، فيجب أن يشارك
في الإلهية من شارك في الوجود . وحتى يقال : الباري إله لم يزل ، من حيث كان
موجوداً لم يزل ، والحادث إله عن أول ، من حيث كان موجوداً عن أول ،
والباري إله واجب الإلهية ، من حيث كان واجب الوجود ، والحادث (جائر
الإلهية من حيث كان^(٣)) جائر الوجود . وتحقيق القول في ذلك : أن القدم
ينبئ عن الوجود ونفى الأولية ، فيستحيل^(٤) صرف معنى الإلهية إلى نفى
الأولية ، فإن الإلهية صفة ثابتة ، فاستحال تحقيقها بنفى .

وما يوضح ما قلناه : إن حقيقة الإلهية لو كانت قدما ، لاعتقد الإلهية من
اعتقد القدم . فإن العالم بحقيقة الشيء عالم به ، إذ يستحيل أن يعلم حقيقة الوجود
من لم يعلم الوجود ، وحقيقة الجوهر من لم يعلم الجوهر . ونحن نعلم أن الدهرية
يعتقدون قدم جواهر العالم ، ولا يعتقدون أنها آلهة .

فإن قالوا : الآلهة عندكم لا ترجع إلى الاختراع والافتدار عليه ، وقد نرى
طائفة من عبدة الاصنام يعتقدون الهيئات^(٥) بأنها لا تصنع ، ولا تبصر ، ولا تسمع
ولا تغنى عن عبادتها شيئاً .

(٢) ب : — ما بين القوسين

(٤) ب : ويستحيل

(١) ب : فالوجه

(٣) ب : — ما بين القوسين

(٥) ب : آلهتها

قلنا : هذا خروج منكم عن حد النظر ، فانا لم نبد لكم معتقداً في حقيقة الالهية ، فهذا خوض منكم فيما لا ينبغيكم . على أنكم زالون فيه ، وذلك أن عبدة الأصنام يعتقدون أنها تضر وتنفع ، ويتقربون إليها بالقرايين ، ويدتهلون إليها فيما يسبح^(١) / ١٣١ لهم من الحاجات ، ويعين لهم من المهمات ، ومن ذلك عبدوها . وفيهم شرذمة اتخذت الأصنام على قبور الأنبياء متيمين^(٢) بها ، متخذين لها كالحراب المعظم والمساجد ، وهؤلاء لا يزعمون أنها آلهة ، فاندفع ما عارضونا به .

ومن الدليل على ما قلناه : إن القدم لو كان أخص أوصاف الإله ، وجب على طرد أصاكم : أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم^(٣) . ثم إذا قلتم ذلك لانتحلون : إما أن تزعموا أن القديم يخالف الحادث ، والحادث لا يخالف القديم . فإن قلتم ذلك خرجتم عن ضرورة العقل . فإننا نعلم بديهية أن ما خالف شيئاً ، خالفه ذلك الشيء ، كما نعلم أن ما ضاد شيئاً ضاده ذلك الشيء ، ويطرد ذلك في كل وصف لا يتعلق إلا بشيئين كالتناسير والتماثل ، والاختلاف والتضاد . وإن اعترفوا بأن الحادث يخالف القديم ولا بد^(٤) من الاعتراف بذلك ، قيل لهم : ينبغي أن يخالف الحادث القديم بحدوثه ، كما يخالف القديم الحادث بقدمه . ثم إذا صرحوا بذلك ، لزم أن يكون الحدوث أخص وصف الحادث ، كما أن القدم أخص وصف القديم . ثم يلزمهم من طرد ذلك أن يتماثل كل حادثين مجتمعين في وصف الحدوث من حيث اشتركا في الأخص ، وهذا لا محذور منه . فإذا جاز حوادث مختلفة لاختلاف خواصها ، فما المانع من ثبوت قدما في حكم المختلف من حيث اختلف خواصها ؟

فان قالوا : الجوهر الحادث إنما يخالف القديم بكونه جوهر لا بحدوثه ، كان

(٢) ب : متيمين

(٤) ب : فلا

(١) أ : يشح

(٣) ب : القديم

ذلك باطلا من أوجه : أحدها : أنه إذا جاز مخالفة الجوهر العرض ، للاختلاف في الأخص مع التماثل في وصف الوجود والاشتراك في الشيئية والحدوث ، فهم تنكرون على من يجوز لاشتراك الشئيين في الأخص مع اختلافهما في سائر الأوصاف ؟

والذى يحقق ذلك أن التماثل في الأوصاف العامة معطل عند المعزلة بالتماثل في ١٣٢ الوصف الأخص ، والحكم المعلوم لا / يثبت دون علته ، فما بال الاشتراك في الشيئية والوجود والحدوث يثبت من غير علة توجب الاشتراك والتماثل .

وبما يوضح فساد ما استروحوا إليه أن الجوهر الحادث لو كان يخالف القديم بجوهريته ، لما علم مخالفته له العالم بحديثه الداهل عن تحيزه . ونحن نعلم أن العالم بحديث الجوهر ، الجاهل بتحيزه ، يضطر إلى العلم بمخالفة الحادث للقديم ، وهذا واضح في إفساد ما قالوه .

وبما يوضح ذلك أن القديم إذا خالف الحادث في وصف القدم (١) ، وكان وجه إقتضاء المخالفة أنه لا أول له ، فيكون وجه إقتضاء المخالفة من جهة الحادث أن له أولاً (٢) ، فإن هذه المخالفة أخص بمخالفة القدم من الجوهريّة . فاستبان بطلان ما قالوه من كل سبيل . والمسألة تتعلق بأحكام التماثل وسيأتى مستقيضاً (٣) إن شاء الله . فهذا لإيجاز القول (٤) في القديم ومعناه .

[القول في معنى الحادث]

وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة في ذكر حقيقته . فصار صائرون إلى أنه الذى كان بعد أن لم يكن . وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم

(٢) ب : أول

(٤) ب : القدر

(١) ب : — القديم

(٣) ب : مستقصى

كان . وقال آخرون هو الموجود الذى له أول . وقال آخرون هو المقتح وجوده .
والذى ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التى قدمناها أن قال : الحادث
هو المتأخر ، وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزل . ورام
باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندى * ولأبرقلس (١) * وأوردها يحيى
النحوى (٢) فى نقضه كلام الدهرية ، فما سأله ابن الرواندى على ما قدمناه (٣) من
العبارات أن قال : قول القائل الحادث ما كان بعد أن لم يكن ، ترتيب شئ على
شئ وتعليقه به . والعدم عند معظم الإسلاميين نفى محض غير مستمر على صفة
من صفات الإثبات ، فلا يتحقق ترتيب شئ عليه ، ولا فرق بين قول القائل : ما كان
بعد أن لم يكن ، وبين قوله ما كان / بعد لاشئ كان (٤) .

١٣٣

ولأن كان المتمسك بهذا الحد من الصائرين إلى أن المعدوم شئ ، فيوجه عليه
سؤال أوضح مما تقدم . وذلك أنه يقال له : إذا كان الحادث شيئاً قبل حدوثه ،
ثم قيل فيه : كان بعد أن لم يكن ، فكان .

(١) غير واضحة فى (أ)

(٢) أ : الكندى

(٣) ب : — هـ

(٤) ب : قال

* أبرقلس : أو برقلس أو بركليس . فيلسوف وثنى أفلاطونى محدث (نسبة إلى
الأفلاطونية المحدثة) . وكان له من الأثر الكبير فى دوائر الإسلاميين ما يضارع أرسطو نفسه
وقد عرف المؤرخون الإسلاميون للفلسفة اسمه ، كما ذكروا أنه « أفلاطونى » وأنه
« القائل بالدهر » . وعرفوا قاعة كتبه ومنها « التأولوجيا أى الربوبية ، والخير المحض » .
(انظر نشأة الفكر ١ : ١٦٦ ، الففطلى . أخبار ص ٦٣ ، الفهرست ٣٦٤ ،
الملل ٢ : ٤٣٢) .

* يحيى النحوى : عرفه المؤرخون المسلمون « يحيى فيلو بوزوس » من رده على
أبرقلس القائل بالدهر ، من الاسكتندرية ، وهو غير يحيى النحوى الديلمي المعروف بالطريق .
(نهاية الفكر ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، ١٦٦)

قيل (١) : كان نفسه بعد نفسه ، وهذا من التناقض البين .

ثم لأنه سلك قريبا من هذا المسلك في التعرض لسائر العبارات خلا العبارة التي ارتضاها شيخنا . فقال : قول القائل ما لم يكن ثم كان ، ينبيء عن ترتيب ، وقد سبق بطلان إرادة الترتيب . وزعم أيضا أن قول القائل : الحادث ما لوجوده أول متناقض ، فإن أول الحادث عند المسلمين نفسه ، ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه . وإن أثبت مثبت للحادث أولا هو غيره ، فيلزم أن يكون ذلك الأول حادثا وله أول ، ثم يلزم منه إثبات حوادث لا نهاية لها ، وهو بغية معظم الدهرية .

وسبيل الكلام على ما ذكره أن نقول لإعراضات تنقسم في أنفسها ، وتنوع مواقفها ، فربما كان الغرض بها الإعراض على المعاني التي تدل عليها العبارات ، وربما كان الغرض منها المناقشة في العبارات (٢) مع الاتفاق في المعنى . وموقع الإعراضات غير هذين ، وكل من وقف موقف المعارض (٣) ، ولم يتعلق كلامه بلفظ ولا معنى ، كان حائداً عن مقصد الإعراض .

فإذا وضع ذلك رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : إن كان السائل يطلب جحد معنى الحدوث ، فتسقط مكالمته . إذ معنى الحدوث والوجود المفتوح ، معلوم ضرورة وبديهية والمناكر فيه مراغم (٤) متعسف ، وإن قصد السائل التعرض للتحذح في العبارة ، كان المرجع في تصحيحها إلى أرباب اللغة وأصحاب اللسان . ونحن نعلم أن العبارات التي قدمناها لو عرضت على أهل اللسان ، لانتدبوا إلى فهم معناها ١٣٤ ومقتضاها على حسب ما أوردناها ، ولما عدوها من شواذ الكلام وشوارده ، فإذا صحت المعاني واستقامت العبارات عند أهلها ، لم يبق للاعراضات منجع . على أن ما ذكره من أن الترتيب يتضمن إثبات شيئين ، ساقط . فإن أقصى ما ينبيء

(٢) ب : المبارات

(١) ب : قيل

(٤) أ : زاعم

(٣) ب : المعارضين

عنه الترتيب ، تعقيب معلوم بمعلوم (١) ، والعدم معلوم ، كما أن الحدوث معلوم فقد ترتب من هذا الوجه معلوم على معلوم . فأما اشتراط كون المعلومين ذاتين شيئين فما لا (٢) تقتضيه (٣) اللغات ، وشارطه متحكم (٤) على أهل اللغات والمعاني .

ثم ممالك أئمتنا مع السائل مسلكتنا على طرد سؤاله بضده عن نظم كلمتين ، وتأليف كلامين ، سؤالاً وانفصالاً (٥) . فإن هذا المنهج ، لو تشبث به متشبث ، لانحسم به أبواب الجواز ، وضائق به مذاهب الكلام . وإيضاح (٦) ذلك أنها نقول للسائل إن قال هذا الحد غير صحيح : قولك (٧) هذا من أسماء الإشارة ، فيلام تشير ؟ وقولك غير صحيح ينبئ عن إثبات غيرين ، والصحيح يدل على متركب على وجه مخصوص ، فلا ينطق بشيء إلا متوجه (٨) عليه طلبات ، تضاهي مقاضده ، ثم كل ما قدمه من التشنيبات ليس يتوجه على ما ارتضاه شيخنا حيث قال : الحادث هو المتأخر عن الأزلي . وأول ما اعترض به على قول من قال : الحادث ما لوجوده أول ، فلا محصول له . ولصاحب الحد أن يقول : أثبت للحادث أولاً هو غيره ، ويشير به إلى حادث متقدم عليه . وإن سئل عن أول الحوادث فوجود الباري سبحانه وتعالى سابق له ، وهو أول من وجود الحادث . والأحسن أن تصرف الأولية إلى ما يتعلق بنفس الحادث ، ويكون تقدير قول القائل : الحادث ما لوجوده أول ، أي الحادث يختص بوجوده بالوقت الأول ، فترجع الأولية إلى الأوقات أو تقديرها . ولا معنى للاطناب في العبارات مع وضوح المقصد منها .

فإن قال قائل : الحدوث عين وجود الحادث أو وصف زائد عليه ؟ فإن كان

(٢) ب : — لا تقتضيه

(٤) ب : . محكم

(٦) ب : انضاح

(٨) أ : متوجه

(١) ب : على معلوم

(٣) ب : + أهل

(٥) ب : انفصلاً

(٧) ب : فولد

١٣٥ عين وجود الحادث ، وجب أن يكون العالم بوجود الحادث/ عالماً بحدوثه ، وإن كان يرجع إلى وصف زائد عليه ، لم يخل إما أن يكون ذلك الوصف وجوداً أو عدماً . فإن كان السؤال من الدهرية ، فقد سلف الجواب عنه . وإن رام السائل استرشاداً ، فقد اختلف جواب الأئمة . فالذي ارتضاه القاضي رضى الله عنه : أن الحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما وجود ، والثاني عدم ، ولا يجب من الاحاطة بأحدهما العلم بالثاني . ولانسئلكم العلم بالوجود اضطراراً من غير علم بالحدوث ، إذا لم يتبين للعالم بالوجود عدم قبله .

وصار معظم الأئمة إلى أن الحدوث ينبيء عن وجود مخصوص ، وقد يعرف الشيء في وصف عموم من يحمله في وصف خصوص . وأسند (١) الطرق ما ارتضاه القاضي ، إذ الحدوث ليس بحال عنده ليتحقق الجهل بها مع العلم بالذات ، ولا بد من تقدير معلومين يتعلق بهما علان مختلفان . فهذه جملة مقنعة في إثبات حدث (٢) العالم بسطاً وإيجازاً وضرباً في المشروح من الطرق (٣) والموجز منها . وقد أشرنا إلى معظم المقاصد في أطراف المسألة عند الاكوان ، ونحن ذاكروها عند نفي التشبيه والتجسيم ، والقول في التأليف ومعناه إن شاء الله تعالى .

القول في إثبات العلم بالصانع

لما أبوا وفقكم الله أن أئمة الأصول سلكوا مسلكين في التوصل إلى العلم بالصانع . فسلكت بعضهم طريق الاستدلال على الجملة ، وسلكت آخرون طريق إسناد (٤) العلم بالمحدث إلى ضرورات العقول وبدائنها مع تقدير العلم بحدث العالم . ونحن نوضح منهاج الحجاج أولاً ، ثم نعطف على إيضاح الطريقة الثانية إن شاء الله عز وجل .

(٢) ب : حدوث

(٤) ب : استناد

(١) ب : أسند

(٣) ب : الطريق

والعبارات وإن اختلفت أو تباينت في نصب الدلالة على المحدث، فرجع جميعها إلى نكتة واحدة ، وهي أن يقال : ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت أو تقدير وقت فلا يخلو : إما أن يقدر وجوده في الوقت المعين واجباً ، أو يقدر جائزاً . فإن قدر مقدر / وجوده في الوقت المخصوص واجباً متعيناً ، كان ذلك ١٣٦ باطلاً من أوجه : أحدها : أنه لو وجب له الوجود في وقت مخصوص ، لما كان هو بوجوب الوجود له أولى من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواءها في الواجبات والجائزات . فلو وجب الوجود لجوهر في وقت ، لزم ذلك في كل جوهر حتى توجد الجواهر دفعة واحدة . وكذلك القول في الأعراض المتجانسة ، فلها وجدنا (١) [المتماثلات] يتقدم (٢) بعضها ويتأخر (٣) بعضها ، استبان بذلك أن الوجود (٤) غير واجب بشيء (٥) منها .

وبما يوضح ذلك أن تقدير وجوب الوجود في وقت كتقديره في وقت قبله أو وقت بعده ، إذ الأوقات فيما يتعين متماثلة ، ووجه ادعاء الوجوب في بعضها كوجه إدعائه في سائرها ، ووجوب الوجود ليس يتفاوت في نفسه ، فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت . وهذا واضح لا خفاء به ، والذي يحقق ذلك أيضاً : أنه لو جاز تقدير ثبوت أحد الحكيمين على الوجوب ، ليستقل الواجب بوجوبه عن اقتضاء مقتضى ، لزم طرد ذلك في الأحكام المعشورة على الجواهر ، حتى يقال : إذا (٦) تحرك الجوهر في وقت ، فقد وجب له التحرك في ذلك الوقت المعين ، فلا يفتقر إلى زائد يقتضى له التحرك . وهذا يفضى إلى نفي الأعراض وقد سبق لإثباتها .

وبما يوضح ما قلناه : إنا لو سلمنا وجوب الوجود في وقت معين جدلاً ، لما

-
(١) ب : وجد	(٢) ب : يتقدم
(٣) ب : يتأخر	(٤) ب : وجود
(٥) ب : شيء	(٦) ب : إذ

فدح ذلك في مقصدنا من الدلالة ، ولا طردت الدلالة في جوب الوجود على القائلين به كما طردت في الوجود. وإيضاح ذلك: أن الوجوب الذي ادعاه المدعى مستحدث ، وإضافته إلى وقت كضافته إلى غيره ، فينبغي أن لا يثبت هذا الحكم المستحدث - و^(١) نفي الوجوب - إلا باقتضاء مقتضى .

وسلك بعض الأئمة مسلكاً آخر فقال : لو كان الحادث واجب الوجود ، والقديم واجب الوجود ، لما تميز وجود القديم عن وجود الحادث (٢) المحدث . ١٣٧ ولو كان جاز (٣) حادث / واجب وجوده ، لجاز قديم جائز وجوده ، ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضع الدليل على استحالة عدم القديم .

وأحسن الطرق وأولها أن نقول : المصير إلى وجوب وجود الحادث يفضى إلى القول باستحالة ما علم جوازه بضرورة العقل ، وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت مخصوص ، يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار عدمه في الوقت المعين بدلا عن الوجود .

ومن زعم أن الذي يتحقق عدمه سابقاً إلى غير أول ، ثم فرض الكلام في وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشأ كل ما بعده منها ، وقال : كان عدم جائزاً في الوقت الذي قبل هذا ، ثم استحال عدم في هذا الوقت مع تماثل الوقتين ، وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدم أو وجود ، ولم يثبت موجب مقتضى لم يكن ثابتاً قبل (٤) ، ومع هذه القواعد يستحيل استمرار عدم في الوقت المعين ، فقد خرج عن ضرورة العقل .

وسبيل إدعاء استمرار عدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود القديم . والمصير إلى وجوب وجود ما ثبت عدمه ، كالمصير إلى وجوب عدم القديم في وقت مخصوص ، وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر إلى وجوب عدم القديم ، الذهاب إلى

(٢) ب : — الحادث

(٤) ب : قيل

(١) ب : — واو

(٣) ب : — جاز

استحالة استمرار وجوده من غير طرء مقتضى يقتهضى العدم، خارج عن المعقول .
فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول إن الحادث واجب الوجود . وإذا ثبت
جواز وجود الحادث ، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلا عن وجوده . فإذا كان
العدم والوجود جميعاً جائزين ، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر ، فإذا تحقق
الوجود ، لم يخل : إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به ، أو لجوازه ،
أو لتخصيصه بخصص ، ولا للنفس ولا للجهـاز . ويبطل المصير إلى أن الوجود
يثبت للنفس لأوجه : منها أن الوجود لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك
أحد من جنس ، ولوجب / لإطراد هذا الحكم في جميع الجنس لتساوى الأنفس ١٣٨
المتماثلة في الصفات . وهذا كما أن الجوهر لما تحيز لنفسه ، وجب أن يتحيز كل جوهر .
فلما علمنا تقدم بعض الجواهر وتأخر بعضها ، وضع بذلك بطلان المصير إلى أن
ما يوجد منها يوجد لنفسه .

والذى يوضح ذلك أن إضافة النفس إلى وقت كإضافته إلى مثله ، فإلزام (١)
ثبوت الوجود للنفس في جميع الأوقات . وهذا يفرض إلى القول بعدم الحادث .
وتحقيق القول في ذلك : أن قول القائل : حدث الشيء لنفسه لا يخلو إما أن يصدر
عن إثبات نفس قبل الحدث ، أو يصدر عن نفي النفس قبل الحدث . فإن كان
الذاهب إلى هذا السؤال عن يعتقد أن المعدوم قبل حدوثه نفس ، ثم قال مع هذا
المعتقد : أنه يحدث لنفسه ، فهو إفصاح منه بالتناقض . فإنه لو حدث لنفسه ، لحدث
مهما تحققت نفسه ، وقد تحقق كونه نفساً قبل حدوثه ، وهذا لا يخفى به . وإن كان
السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس ، ويصير نفساً فيقال له : لم صار نفساً ولم
يكن نفساً ؟ فإن قال : صار نفساً لنفسه ، كان ذلك من لغو الكلام ، فإن مصيره
نفساً عين كونه نفساً ، فآل محصول الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفساً ،
وهذا خارج عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات ، ويؤول محصول هذا
القسم إلى أن الحادث حدث لا لعل ولا لمقتضى ، فافهموه .

فإن قال قائل : إن الحادث حدث لمعنى أوجب حدوثه، روجع في ذلك المعنى، وقيل له : أهو من الأعراض القائمة بالحال ، أو عبّرت به عن مخصص ؟ فإن زعم أنه عبّر به عن مخصص ، فقد ارتفع الخلاف في المعنى ورجع التناقض والتنازع في تسمية المخصص معنى ، وهذا سهل المدرك .

وإن زعم أن المعنى المقتضى لحدوث الحادث عرض من الأعراض، كان ذلك باطلا من أوجه :

١٣٩ أحدها أن ذلك المعنى لا يخلو : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً / لزوم ثبوت موجهه قديماً ، فإن الموجب لا يتقدم على موجهه . وإن كان ذلك المعنى (١) حادثاً (٢) ، وجب (٣) أن يفتقر إلى معنى آخر يقتضى له الحدث ، ثم يتسلسل القول ، ويفتقر إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

والذى يوضح ذلك : أن المعنى إنما يوجب الحكم لما قام به . فلو أمّنتم (٤) القول بحدوث الجوهر لمعنى يقوم به ، لما صح القول بحدوث الأعراض ، إذ لا تقوم بها الأعراض ، وقد أوضحنا فيما قدمنا ، حدث (٥) الأعراض والجواهر جميعاً .

وإن زعم السائل أن الوجود إنما يثبت لجوازه ، كان ذلك باطلاً من أوجه : أحدها : أن الجواز يتحقق في استمرار العدم تحقيقه في الوجود . فلئن ثبت الوجود لجوازه ، وجب أن يتحقق العدم لجوازه أيضاً ، إذ وجه الجواز غير مختلف فيها . ويلزم من قول ذلك ، ثبوت الوجود من حيث جاز ، واستمرار العدم من حيث جاز ، فيوجد غير (٦) ما يعدم .

والذى يوضح فساد ذلك : أن جواز الوجود يعم جميع الحوادث ، فلو اقتضى

(٢) أ : — حادثاً

(٤) ب : استمر

(٦) ب : عين

(١) أ : معنى

(٣) ب : أوجب

(٥) ب : حدوث

جواز وجوداً ، للزم وجود جملة الحوادث من حيث عمها حكم الجواز . وأيضاً
فإن جواز الوجود لا يختص بوقت دون وقت ، والوجود يختص بوقت ، فبطل
تعليل مختص بوقت بحكم يعم الأوقات .

وإن قال الخصم : الحدوث ثبت لالمقتض ولا لعل ، فعند ذلك تحزب المحققون
حزبين : فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البدانة والضرورات .
فإنه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث ، وجواز استمرار العدم
بدلاً من الحدوث ، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الوجود والعدم ،
ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود في وقت مخصوص من غير مقتض ونخصص
ومرجب وتأثير مؤثر ، فقد جحد الضرورة . ويتضح كشف ذلك عليه
بالتعرض لبدائع الصنع ، والمحركات من الآيات في الأرضين والسموات . فمن سوغ
حدوث السماء وتكونها (١) بعد أن لم تكن ، وتخصصها بما عليه من الحركات
المتنامية ، والصفات البديعة ، ثم قال : لا تتفق كونها في وقت من غير اقتضاء من
مقتضى ، وتخصيص من / مخصص كان مباحثاً .

١٤٠

وهذا القسم لم يعتقه معتقد ، ولم ينتحله منتحل ، ولكن جرى الرسم
بامتناع (٢) الأقسام في الكلام ، وإن لم يقل ببعضها أحد .

وسلك بعض المحققين طريقة أخرى ، ورام لإبطال هذا القسم بالدليل فقال :
تجويز ثبوت حكم من غير مقتض يجر إلى القول بنفي الأعراض ، إذ لو جاز
ثبوت الوجود بدلاً عن العدم من غير مقتضى ، جاز ثبوت الأعراض ، [و] التحرك
بدلاً عن التسكرين من غير مقتض ، وقد سبق في إثبات الأعراض ما فيه مقتض .

وقال الأستاذ أبو إسحق : لو حدث الحادث من غير محله ، ولم يتحقق منع في
سائر الأوقات ، وهو بما يقع لا عن مقتض ولا عن قصد ، وجب أن يقع لاحالة
عند ارتفاع الموانع ، فإن ما يثبت من غير اقتضاء ، كان واجب الثبوت كالقديم .

وسلك بعض الأئمة طريقة لا نرتضيها فقال : انتفاء العلة والمقتضى لا يختص بوقت دون وقت ، فلو وجد الحادث لا لعدة في وقت ، لوجب قيامه قبله ، إذ نفي العلة متحقق في الوقتين ، وهذا فيه نظر . فإن نافي العلة غير معلل بنفي العلل ، حتى يقال له : لو وجد لأجل نفي العلة في وقت ، لوجد مهما انتفت العلة . وقد أوردنا هذا السؤال والقدح فيه في إثبات الأعراض ، فالأولى الاجتزاء بما قدمناه .

سؤال

[هل يفتر العدم إلى معدوم]

فإن قال قائل : لو وجب افتقار الحدوث إلى محدث للتقسيم الذي قدمتموه ، وجب افتقار العدم إلى معدوم .

الجواب أن نقول : ما ألزمتمونا من العدم لا تخلون فيه : إما أن تمنوا به ما بعد سبق الوجود ، وإما أن تزموا العدم قبل تحقق الوجود . فإن ألزمتمونا العدم بعد سبق الوجود ، فتفصيل القول فيه أن نقول : الموجود إذا عدم لم يخل عدمه من أحد أمرين : إما أن يكون واجباً أو جائزاً . فإن كان العدم واجباً ، فلا يفتر إلى مخصص ، وليس يلزم ذلك على طرد الدلالة . فإننا فرضنا الكلام في ١٤١ ثبوت حكم جائز ، فلا يلزم عليه ما يجب / إذ الواجب مستقل بوجوبه عن مخصص ، ولذلك يوجب استثناء القديم سبحانه وتعالى في وجوده عن مخصص من حيث وجب له الوجود . والعقلاء أجمعوا على أن الواجب لا يتعلق بالفاعل ، وإنما يتعلق بالفاعل و^(١)المخصص ما كان جائزاً . واختلفوا في أن الحكم الموجب عن علة هل ينقسم إلى واجب وجائز ؟

فالنّدى صار لآله أهل الحق : أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله لجوابه ، كما أن الجائز لا يمتنع تعليله لجوازه .

وذهب^(١) المعتزلة إلى منع تعليل الواجب من الأحكام . ومنسبسط القول في ذلك عند ذكرنا ما يعمل ، وما لا يعمل في الصفات ، إن شاء الله .

فخرج مما قدمناه أن الواجب لا يتعلق بالفاعل والمخصص باتفاق أرباب الألباب ، وإن تعلق الواجب من الأحكام بالعلل عند أهل الحق ، فقد وضع اندفاع السؤال ، إذ الدلالة مفروضة في تقابل الجائزين . وإن استفصل الخصم بين الواجب في حكم المخصص وبين الواجب في حكم العلة ، أحلنا لإيضاح الفصل على أبواب العلة . فهذا لو أراد الخصم إلزامنا عدماً واجباً . والعدم الواجب عدم الأعراض عند الصائرين إلى استحالة بقائها . وإن إلزامنا عدماً جائزاً ، وهو عدم ما يجوز بقاؤه ، فجواز^(٢) البقاء مختص بالجواهر .

فإذا قال المازم : عدم الجوهر بعد وجوده جائز ، واستمرار الوجود أيضاً ، فإذا تحقق العدم لم يخل : إما أن يكون بتخصيص المخصص ، وإما أن يتحقق من غير تخصيص . فإن^(٣) زعم أنه يتحقق من غير تخصيص ، فقد نقضتم الدلالة على افتقار الحدث إلى المخصص ، إذ معولكم فيها على أن الجائز لا يتحقق دون تخصيص ، وقد ألزمت عدم جائز من غير تخصيص .

قالوا : وإن زعمتم أن العدم يثبت بتخصيص ، كان ذلك باطلاً على قضية أصلكم ، فإن العدم نفي محض من كل وجه ، وليس بموصوف في نفسه ، ولا صفة لغيره . فإذا^(٤) لم يتعلق فيه وجه / ثبوت ، فلا معنى لتعلق التخصيص^(٥) به ، إذ ٢٤

(٢) في النسخين : وجواز

(٤) أ : فاذ

(١) ب : وذهب

(٣) ب : وان

(٥) ب : التخصيص

لا بد للتخصيص من مخصص ، والمخصص ثابت والمعدوم منتفى .

فالجواب عما قالوه من أوجه : أحدها أن نقول : إنما يتحقق العدم الجائز بعدم ، كما يتحقق الوجود الجائز بوجود ، وهذه طريقة سلكتها القاضى رضى الله عنه ، لما اختار أن الباقي باق لنفسه ، لا ببقاء يزيد عليه . وقد صار غيره من المشايخ إلى أن الباقي باق ببقاء ، وإنما يتحقق العدم عند هؤلاء بقطع البقاء عن الجوهر . فقيل للقاضى لما اختار صرف البقاء إلى نفس الوجود : كيف يتحقق عدم الباقي عندك ؟ فذكر عند توجيهه السؤال على نفسه طرقات في الانفصال : أحدها : أنه يعدم بإعدام الله إياه ، ولا يمتنع أن يكون العدم مراداً ، مقصوداً ، مقدوراً كما أنه معلوم . فإن سلكتنا هذه الطريقة ، اندفع السؤال على الدلالة ، وبقيت المناقشة في أن العدم كيف يكون مخصصاً وهو نفي محض . وهذا خروج عن المسألة ، وتعرض لما يتعلق بها .

على أنا نقول : لا معنى للتخصيص إلا الإرادة ، ولا يمتنع كون العدم مراداً . ولا حصول لقول السائل إن المخصص ينفي عن صفة الثبوت ، فإنه لا معنى للمخصص إلا كونه مراداً . وكون المراد مراداً لا يقتضى ثبوته ، كما أن [كون] المعلوم معلوماً لا يقتضى ثبوته ، إذ المعلوم ينقسم إلى وجود وعدم ، وكذلك المراد . فهذا لو سلكتنا طريقة القاضى .

وإن قلنا بما قال سائر المشايخ ، وصرنا إلى أن الجوهر إنما يعدم بأن لا يخلق له البقاء ، فوجه الانفصال عن السؤال على ذلك بطريقتين : أحدهما : أن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجبين : فإنه إن أراد دوام وجوده ، يخلق له البقاء توالياً وتتابعاً . وإن أراد أن يعدم ، لم يخلق له البقاء ، فقد تعلق بقصده من وجه . وليس غرضنا في ما قدمناه من الدلالة تفصيل وجه التعلق بالمخصص ، وإنما غرضنا لإثبات تعلقه / على الجملة ، وهذا المعنى متحقق في العدم الطارئ .

١٤٣

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : العدم إنما هو انقطاع الوجود ،

وأحلناه على انقطاع شرط استمرار الوجود وكان الانقطاع معلقاً بانقطاع شرط ، والوجود ابتداءً بثبوت ، فاقترن في حكم التخصيص (١) بثبوتاً ، وهذا واضح لاختفاء به (٢) . ثم إن السائل ضمن سؤاله الجواب عنه حيث قال : العدم ليس بثبوت ، فاستحال تعلق التخصيص به . فيقال له : عين ما ذكرته يوضح الانفصال عن السؤال ، فإن الوجود بثبوت على التحقيق ، وهو جائز في نفسه ، فجاز أن يفتقر إلى تخصيص . والعدم على زعمك نفي محض — وقد اعترفت باستحالة تعلق التخصيص به من حيث كان نفيًا من كل وجه — فقد جمع السائل بين إلزام العدم على الوجود والفرق بينهما ، وكفانا مؤونة الجواب . وهذا كله فيه ، إذا أئزمونا العدم بعد سبق الوجود ، وإن أئزمونا العدم قبل الوجود ، قسمنا الكلام عليهم وقلنا : إن أئزمتونا عدم العالم في الأزل ، فهو واجب . ولا يتعلق الواجب بالتخصيص كما سبق تقديره . وإن أئزمتونا العدم فيما لا يزال بدلاً عن الوجود بالقصد والتخصيص ، وإن ما أراد الله وجوده في وقت ، يوجد فيه على قضية إرادته ومشيشته ، وما لم يوجد ، فقد أراد الله أن لا يوجد ، فلم يوجد لإرادة الله . ويتضح ذلك بأن نعلم أن من أصل (٣) أهل الحق أن إرادة الله قديمة ، والإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، والعدم يصح أن يراد . فلزم على موجب ذلك ، تعلق العدم فيما لا يزال بقضية المشيشة .

ثم نقول : إنما فرضنا الدلالة في ثبوت وجود لجائز لم يكن فكان ، فتنظيره عدم طار على وجود ، فأما العدم قبل الوجود ، فليس حكماً متجدداً تحقق بعد أن لم يتحقق . ونظير استمرار العدم استمرار الوجود في الباقي ، ثم استمرار الوجود لا يكون في حكم أول الوجود ، إذ القدرة / تتعلق بالوجود في أول حاله ، ولا تتعلق به في ١٤٤ استمراره ، فاندفع ما أئزموه من كل وجه ، واطردت الدلالة في طردها .

وبما يهذى به الزائفون أن قالوا : لو دل ما قلتموه على إثبات محدث ، لدل على

(٢) ب : - به

(١) ب : التخصيص

(٣) ب : أصول

نقيضه . ومعلوم أن الدلالة التي ذكرتموها ، إنما تدل على زعمكم على المحدث على الجملة ، ثم تثبت صفات المحدث وخصائصه بطرق النظر . وهذا من ركيك الكلام ، فإن الأدلة تنقسم : فمنها ما تتضمن مدلولاتها على الجملة ، ومنها ما تقتضيها على التفصيل . وهذا من قبيل السؤال المتقدم في إثبات حدث العالم ، حيث قال القائل : إن عدم التعرّى من الحوادث ، لو دل على الحدث ، لدل على تعيين وقت الحدث ، وقد قدمنا طرق الجواب ، فلا معنى لإعادتها .

فهذا الذي ذكرناه ينبه على جملة ما قاله الأئمة في إثبات افتقار الحدث إلى محدث . وقد تختلف صيغ الأدلة ، وتباين العبارات عنها ، والمعول في جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص ، ثم ربما تفرض الدلالة في الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيها . وربما تفرض في تقدم بعض الحوادث واستئثار بعضها وربما تفرض في اختصاع الأجسام بأنواع من الصفات وضروب من الهيئات والتركيبات ووجه طرد الدليل في جميعها ما سبق من التقسيم ، فيقال : لا يخلو إيمان أن يتقدم منها ما يقدم ، أو يتخصص منها ما يتخصص في الهيئات ، والتشكلات (١) للنفس ، أو المعنى ، أو للتخصيص ، أو للجواز ، أو لعلّة . وسبق (٢) الدلالة على مارسمناه ، تجدها صحيحة مفضية إلى الحق

فصل

[في بيان مذهب الأشعرى* في حدث العالم]

قد قدمنا في افتقار الحدث إلى المحدث ما فيه مقتنع ، وغرضنا الآن التعرض

(١) ب : التشكيلات (٢) أ : وسبق

* الأشعرى (٢٧٠ - ٣٢٤ هـ) .

قد أشرنا إليه فيما سبق وتزيد هنا إيضاحاً فنقول : هو على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر بن أبي موسى عبد الله بن قيس

لشرح كلام شيخنا في البع ، والتقضى على ما وجه على كلامه من المطاعن . والسبيل فيه أن نذكر ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، ونبين ما يرتبط به كلامه من الأصول ، ثم ننعطف على وجوه المطاعن وطرق الانفصال .

فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلاثة أشياء : أحدها أنه قال : / نحن نعلم أن ١٤٥ النطفة انقلبت عن حالها ، فصارت علقة ، ثم صارت العلقة مضغة ، وذكر أطوار الخلق في مفتتح الفطرة ، ثم قال شيخنا : المصير إلى أن النطفة [ليست هى التى] نقلت نفسها ، فإن الشخص فى حال (١) كإله لا يقتدر على نقل نفسه ، فإذا عجز عن نقل نفسه فى كإله ، كان عنه فى قصور حاله أعجز . ثم قال : قد جرت أحوال على العاقل المميز ، ولا اقتدار له على شئ منها كالشباب والتكهل والهرم . فعلم أن ما سبق وفرط من تعاقب أحواله ، يضاهى ما شاهده من الأحوال فى كمال عقله .

ثم قال : من انتظر تركيب بناء محكم متقن ، وتشكله على هيئات مخصوصة من غير بان ومخصص ، كان عن المعقول خارجا ، وفى الجمل والجا ، فهذا معنى كلامه ، وقد ذكر القاضى رحمه الله فصولا فى «الشرح» ، رأينا تأخيرها والاجتزاء بذكر المذهب فيها ، وإحالة استقصاء الأدلة فيها على مواضعها .

(١) ب : مال

== الأشعرى اليماني البصرى (أبو الحسن) ، متكلم ، مشارك فى بعض العلوم تنسب إليه الطائفة الأشعرية . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد ، ورد على الملاحدة والمعتزلة والشيعة والجمعية والخوارج وغيرهم . وتوفى ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . من تصانيفه الكثيرة : الفصول فى الرد على الملحدين والخارجين عن الله ، خلف الأعمال ، الرد على المجسمة ، الرد على ابن الراوندى فى الصفات والقرآن والتبيين عن أصول الدين . معجم البلدان ج ٧ ص ٣٥ سنة ١٩٥٩ ، وراجع الأسنوى طبقات الشافعية ٢/١٤ ، ١/١٥ . والذهبي — سير النبلاء ١٠ : ٢٠ ، ٢١ ، ابن شاكر السكيتى : عيون التواريخ ١٢ : ٤٦ .

فمما^(١) أشار إليه : الخلق والخلق ومعناهما ، وسيأتى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله . ثم أشار إلى جمل من أحكام القدر يستند كلام شيخنا إليها : منها إيضاح القول فى أن القدرة الحادثة تقارن مقدورها ، ومنها التعرض لوقوع العجز فى حكم الاقتران موقع القدرة . فلا عجز إلا بمقارن المعجوز عنه . وتفصيل ذلك يأتى فى أحكام القدر إن شاء الله تعالى .

وما ذكره تفصيل القول فيما يصح أن يكون مقدوراً للأجسام ، وفيما لا يصح كونه مقدوراً . وذكر أيضاً أن ما صح كونه مقدوراً ، فلا يخلو الحى عن القدرة عليه أو عن ضد من أضداد القدرة عليه . وأضداد القدرة : العجز ، أو القدرة على ضد ذلك المقدور . وذكر أيضاً استحالة قيام القدرة أو العجز بالحى الذى لا آفة به تمنعه من العلم مع عدم علمه بالذى قام به . فهذا جملة ما أشار إليه ، ولا بد من جميعها فى تقدير مقاله شيخنا .

ووجه تحريرها مقاله شيخنا رداً إلى هذه الأصول أن نقول : العاقل غير قادر ١٤٦ على نقل نفسه ، وليس ذلك من قبيل/مقدوره ، إذ لو كان من قبيل مقدوره ، لما خلا عن القدرة عليه أو عن ضد القدرة . ولو اتصف بضد القدرة لعلمه من نفسه ، كما يعلم المرتعش عجزه عن رعشته ، والعاقل ليس يحس من نفسه قدرة على النقل ولا عجزاً عنه ، ثم يتوصل بذلك إلى نفي النقل فى أحوال النطفة ، إذ لو كان ذلك مقدوراً ، لتعلقت القدرة أيضاً بأحوال الكبر ، فإنها أضدادها ، وكل من كان شئ مقدور^(٢) له ، كانت أضداده الخاصة مقدورة له .

ثم إن القاضى رضى الله عنه لما أشار إلى هذه الفصول ، وذكر لمعاً من أدلتها^(٣) ، انعطف بالرد على القائلين بالطباع . والكلام فى الطباع ينقسم : فنه ما يتعلق بنفى الطبيعة القديمة ، وقد قدمنا فى ذلك كلاماً مقنعاً ، ومنه ما يتعلق

(٢) ب : مقدورا

(١) ب : فمما

(٣) ب : مرادها

بنى أصل الطبائع ، وهذا يرتبط بالثولد ومنسبته في بابيه . وما أشار إليه في خلال الكلام الرد على من قال : الأوقات تؤثر في الحوادث وتخصصها بصفاتها . والكلام في ذلك يتنوع ، فيمتنع ضرب منه ببيان الأوقات والساعات ، ومنعقد في ذلك باباً ، إن شاء الله . والضرب الثاني يتعلق بمنع كون الوقت مؤثراً ، والسبيل فيه كالسبيل في منع تأثير الطبائع والأنجيم والفلك . فهذه جعل ذكرها القاضي رضى الله عنه وبسط القول في بعض أطراف الكلام ، فلم نر استقصاء الأدلة ولا الإجتزاء بذكر أطرافها .

فصل

[في الرد على مطاعن أهل الزيغ]

مشمتم على مطاعن أهل الزيغ ووجه الانفصال عنها .

اعلموا عظيمكم الله أن المعتزلة وجهوا ضروباً من الأسئلة على كلام شيخنا يتعلق بعضها بالمناقشة باللفظ ، وبعضها بالترتيب في حكم النظر والجدل ، وبعضها بالمعاني . فما سألوهم أن قالوا : ذكر سؤالا عاماً وجواباً خاصاً ، ولا يحسن ذلك في مقتضى التفارض (١) ؛ بل ينبغي أن يستوعب السؤال الجواب أو يزيد عليه .

وقد قال : لو سأل سائل فقال : ما الدليل على أن الخلق خالقاً ؟ ثم قال في الجواب : بتأمل الانسان أحواله وأطواره ، فاخترع جوابه ببعض الخلق ، والسؤال عن جميعها .

ومن أسألتهم أن قالوا : قد وجه على نفسه المطالبة بإقامة الأدلة على افتتار ١٤٧ الخلق إلى الخالق ، ثم تعرض لئني كون الإنسان خالقاً . وهذا الجواب لا يلائم السؤال ، فإنه ما سأل نفسه نفي صفة الخالقين عن بعض الموجودات .

ومن أسئلتهم [ما] قد نكس^(١) الترتيب المعروف وعكس النظم المؤلف في المصنفات ، حيث رام إقامة الدليل على الصانع قبل لإثبات الصنع ، والفعل . والترتيب يقتضى لإثبات الحوادث والأفعال ، ثم لإثبات افتقارها إلى المحدث . والغرض من^(٢) إقامة الدلالة على لإثبات الصانع ، الرد على الدهرية القائلين بقدوم العالم ، فكان تثبيت حدث العالم أولاً أولى .

وبما اعترضوا عليه أن قالوا : لم يذكر صاحبكم أدلة تقنع ، ولا اقتصر على مجرد المقالات ، فلا هو أضرب عن الحجاج ، ولا احتج احتجاجاً سيديداً . وأقصى ما تمسك به استجبال من انتظر بناء من غير بان ، وكتابة من غير كاتب ، وهذا اكتفاء بمحض الدعوى . ومن أسئلتهم أن قالوا : الكتابة والبناء عنده لا يقعان مقدوران^(٣) للعباد ، إذ من أصله أن العبد لا يقدر على ما يقع مابيننا لمحل قدرته ، فلا يتعلق البناء بالبانى على قضية أصله لا اكتساباً ولا اختراعاً . ولا معنى للاستشهاد بما يخالف أصله ، وإن كان يستشهد بإطراد العادة في وقوع الكتابة على حسب قصد الكاتب ، فلا معنى للاستشهاد باستمرار العادات على منكرى التوحيد مع الاعتراف بأن خرق العادة ممكن سائغ . وعضدوا ذلك بأن قالوا : كما يستبعد في العادة حدوث بناء غير متعلق ببانى ، فكذلك نستنكر حدوث بناء بقدرة^(٤) الله بدئاً من غير قصد قاصد منا مع تقدير وإطراد العادات .

وبما^(٥) سألوه أن قالوا : أليس من أصلكم أن ما لا يقدر عليه ، لا يعجز عنه أصلاً ؟ وقد نطق شيخكم بالعجز حيث قال : إذا عجز عنه في الكبر ، كان عنه في الصغر أعجز ، وهذا يناقض أصله .

وبما سألوه عن الجملة أن قالوا : ليس يستقيم منكم لإثبات المحدث/مع نفيتكم ١٤٨

-
(١) أ : يتبين	(٢) أ : — من
(٣) ب : مقدورين	(٧) ب : يقدره
(٥) أ : وما	

الإحداث والإيجاد منا شاهداً ، إذ سبيل إثبات الحكم غائباً رده إلى الشاهد . فإذا أنكرتم خالقاً مبدعاً شاهداً ، وجوزتم وقوع الفعل على حسب قصد القادر واختياره من غير أن يكون لإيجاد [أ] من القادر ، فلا يجدون إلى إثبات محدث سبيلاً .

وربما وجهوا هذا السؤال في معرض آخر فقالوا : من أصلكم أن طريق تعلق القادر منا بفعله : الاكتساب ، والرب يتعالى عنه ويتصف بالاختراع والخلق . فما أثبتتموه شاهداً ، أحلتهموه غائباً ، وما أثبتتموه غائباً ، منعتهموه شاهداً ، فكيف تتوصلون إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ؟

وبما اعترضوا به أن قالوا : قد استدل شيخكم بآية من كتاب الله وهي قوله تعالى :

(أفأرىتم ماتمنون^(١)) . قالوا : وكيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من الكتاب . والمحتج عليه ينكر القرآن والصانع الموصوف به ، فلامعنى للاحتجاج عليه بالقرآن . فهذه جمل مطاعنهم ، فلا يشذ عنها من المقاصد شيء ، وكلها تمويهات يستزل بأمثالها العوام ، ويدلس بها على الطغام . ونحن الآن نتعطف على جميع ماذكروه ونوضح الانفصال عنه ، والله ولي التأييد والتسديد .

أما ما ذكره أولاً من أنه عزم السؤال وخصص الجواب ، فلا محصول له من أوجه : أحدها : أن شيخنا ينكر صيغ العموم ، فلا سبيل إلى أن يدعى عليه عموم صيغة السؤال وشمولها ، وهو من القائلين بنفي الصيغة العامة . على أنه لو كان من القائلين بالعموم ، لما لزم تعميم اللفظة التي ذكرناها ، فإنه لو قال القائل : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ، فذكر الخلق ، وليس ذلك من صيغ الجمع فيعم . و^(٢) الألف

واللام يدخلان للعهد ، وقد يدخلان للجنس ، وهو لم يتعرض لواحد منهما .

على أننا لو سلمنا عموم السؤال ، لما كان عليه معترض في فرض الكلام في صورة على التعيين ، إذ كان الغرض (١) لا يختلف باختلاف الصور . وربما يكون الكلام في بعضها أجلى وأقرب إلى الافهام ، وأننى لطرق الإبهام .

والذى يوضح ذلك أن من / قال : الدليل على ثبوت الأعراض أن الجوهر الساكن إذا تحرك ، اقتضى ذلك زيادة معنى ، كان ذلك الكلام مستقيماً في رسم النظر ، وإن اختص الدليل بالأكوان وتقدم ذكر الأعراض . ومن أنكر في مذاهب الكلام وطرق الحوار والتفاوض (٢) ، التنبيه بذكر صورة على أمثالها ، فقد جحد ما لا يجحد .

وأما قولهم إن (٣) سأل نفسه الدليل على الصانع ، ثم تعرض لينفى (٤) كون الانسان صانعاً . فهذا خلف من السؤال ، دل على ذهول السائل عن سياق الكلام ، واقتصاره (٥) على بعض أطراف الدليل . وذلك أن شيخنا ذكر في تعلق البناء بالبناء ، والكتابة بالكاتب ، ما أوضح به استحالة تكون (٦) الحادثات من غير تعلق بمخصص . ثم ذكر في تصانيف (٧) الكلام ، ما ينفي كون الانسان خالقاً . فانطوى كلامه الوجيز على إثبات الصانع (٨) على الجملة ، ونفى كون الانسان خالقاً ، فقد أجاب عما عنه سأل وزاد .

وأما اعتراضهم على الترتيب ، ومصيرهم إلى وجوب تقديم لإثبات الفعل والحدوث على إثبات الفاعل ، فساقط . فإنهم لا يخلون : إما أن يمنعوا هذا الترتيب

(١) ب : العرض	(٢) ب : وتفاوض
(٣) ب : أنه	(٤) ب : لنفى
(٥) ب : واقتصار	(٦) ب : أن تكون
(٧) ب : تصانيف	(٨) ب : مصانع

ولا يميزوه أصلاً ، أو يميزوه مع المصير إلى أن غيره أحسن منه . فإن منعه جملة ، بطل ما قالوه من وجهين : أحدهما : أنه لا يمتنع في طرق النظر تقدير تسليم أصل جدلاً ، وتأسيس نظر عليه . فالدهرية وإن صاروا إلى قدم العالم ، لو قدر عليهم حدث وفعل ، فهموه ، فيقدر عليهم . ثم نوضح افتقار ما قدر إلى فاعل ، وقد سبق ذلك في فصول النظر .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : من الملحدة من أثبت ضرراً من الحوادث كالأعراض ونحوها ، وزعم أنها تفعل من غير مخترع مخصص . وقد أثبت بعض المنتمين إلى المسألة حوادث ليست بأفعال الفاعلين . وإلى قريب من ذلك صار ثمانية بن أشرس ، وبعض القائلين بالتولد ، فلا يمتنع إذاً نصب الدليل على هؤلاء مع قولهم بقدم جواهر العالم . وليس / يتعين على كل حاسب أن ١٥٠ يجمع في المختصرات تتبع جميع أقوال الطوائف ، بل له التعرض لبعضها والإضراب عن سائرها . وقد يستدعي من الأئمة الكلام في أعيان من المسائل ، فيسعفون السائلين بهنأهم . فوضح بطلان قول من قال : إن هذا الترتيب غير جائز .

وإن سلوا جوازه وناقشوا^(١) في حسنه ، هان الخطب ، إذ لا يتعين على المصنف أحسن ترتيب . على أن الذي قال رضى الله عنه من أحسنه ، وإن رام غرضين ، لم يفتن لهما أغبياء المعتزلة وجهالهم . أحدهما : انه رأى كثيراً من الناس ينفرون عن طرق الكلام ويأبونها ، ولو صدر الكلام باثبات الأعراض والتعرض للجواهر ، لن^(٢) يأمن أن ينفر صدر كتابه مطالعه ، فبدأ بإثبات الصانع في معرض لا يأباه أحد ، ثم ذكر حدث العالم في درج الكلام ، وقدره كالركن من أركان الدلالة .

والغرض الآخر أنه رضى الله عنه علم أن المقصود من كل ما يحوم عليه : معرفة

(٢) أ : لن

(١) ب : ناقشوا

الإله. فرأى البداية بالمقصود أولى ، وتصدير^(١) الكتاب به أخرى ، فأحسن من ترتيب . ولكن لم يحظ^(٢) به المعزلة إما لفرط التعنت ، وإما لعدم البصائر . وأما ما ذكره من الكتابة والكاتب ، والبناء والبانى ، من قولهم : إن الكتابة لاتقع مقدورة عندكم للكاتب ، لاعلى وجه الكسب ، ولاعلى وصف الاختراع . وقد ذكر أئمتنا طرقاً فى سبيل استشهاده بالكتابة والكاتب ، والبناء والبانى .

فمنهم من قال : أراد بالكتابة التى استشهد بها : حركات الكاتب القائمة بمحل قصده ، المستعقبة بإلف الحروف وانتظام الأسطر على مجرى العادة ، فرجع لاستشهاده إلى ما هو مقدور الكاتب . ثم من أصحابنا من قال : إن الكتابة هى التى تقوم بالكاتب ، ولكنها تكتسب هذا الاسم عند وقوع الأحرف بائنة من محل القدرة ، بقدرة الرب سبحانه وتعالى . ولابعد فى تسمية مقدرات الكاتب كتابة ، إذ يجوز أن يقال : فلان سريع / الكتابة ، وفلان بطيء الكتابة . ويراد بذلك توالى الحركات وقلة الفترات ، ويراد بالبطيء نقيض ذلك . وهذا القائل يصير إلى أن الخط يسمى كتابة تجوزاً ، فإن الكتابة مقدرات الكاتب ، والخط حروف تنظم ، وكلبات تتعاقب .

وصار صائرون إلى إطلاق اسم الكتابة على الخطوط ، وعلى مقدرات الكاتب جميعاً . ونقول : اسم الكتابة وإن تناول ما كان مقدوراً للكاتب ، وما لم يكن مقدوراً له ، فإنما أراد شيخنا الاستشهاد بالكتابة المقدورة للكاتب ، ولكن من حيث يدل تنصيد^(٣) الأبنية وتألفها على مقدرات البانى ، فرض الكلام فيه لم يضاها وكشفاً وتقريباً من الافهام ، فهذا وجه .

ومن أصحابنا من سلك طريقة أخرى فقال : ما قصد شيخنا الكلام فى فاعل

(٢) أ : يحط

(١) أ : تقدير

(٣) ب : بتعمد

متعين (١) ولا بان (٢) متخصص فيظن (٣)، به أنه قدر الواحد منا مقتدرأ على أفعال بائنة عن محل القدرة ، وإنما غرضه أن يوضح افتقار البناء إلى البسائي على الجملة . وإنما انتجى في هذا أحد المسالك (٤) وأحسن المناهج . فإن الأفعال عند معظم الدهرية، القائمين بالطبائع والقوى تنقسم إلى: الاختيارية (٥) والطبيعية (٦). فالاختيارية (٧) كالبناء ، والكتابة ، والنسج ، ونحوها . والطبيعية (٨) كنشوء الحيوان ونماء الناميات (٩) ، وما يطرأ على الجواهر في الانقلابات والاستحالات من حالات إلى حالات ، نحو استحالة العصير خمر [أ] ، والبيضنة علقة ثم فرخا ، والنطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما .

ومن أصلهم أن الإختياري لا يقع طبيعيا ، ففرض (١٠) شيخنا الكلام فيما تقدره الدهرية من الطبيعيات ، وهي أطوار النطف . واستشهد في الرد عليهم بالاختياري ، وأوماً (١١) إلى إستواء جميع الحوادث في الفرع والأصل بالإحكام والاتقان ، والتخصص بالصفات والأوقات ، فهذا ما رامه . فأما التعرض لتعيين القول في الباني والكاتب ، فلم ينطو عليه كلام (١٢) شيخنا . وهذا من أحسن ١٥٢ الوجوه في الإنفصال عن السؤال .

فإن قال قائل : ذكره (١٣) البناء والكتابة يدل على أنه أراد فرض الكلام في المخلوقين ، فإن الرب ، تبارك وتعالى ، يتصف بكونه خالقاً مبدعاً ، ولا يتصف

(١) ب : معين	(٢) ب : بأن
(٣) ب : ففطر	(٤) ب : المسلك
(٥) ب : الاختيار به	(٦) ب : والطبيعة
(٧) ب : الاختيار به	(٨) ب : والطبيعة
(٩) ب : الناصات	(١٠) ب : ففرض
(١١) ب : وأرمى	(١٢) ب : — كلام
(١٣) ب : ذكركم	

بالبناء والكتابة ، وهذه غفلة من السائل . فإن الرب تعالى أضاف البناء إلى نفسه فعلا في آي من كتابه . منها قوله تعالى : (والسماء وما بناها^(١)) . وقال تعالى : (كتب^(٢) على نفسه الرحمة^(٣)) . وفي الحديث : (إنه كتب التوراة بيده) . فلا امتناع في إضافة البناء والكتابة إلى الله تعالى خلقا وفعلا .

وسلك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : اختار شيخنا المصير إلى أن الحوادث يعلم استحالة تكونها^(٤) بأ نفسها اضطراباً ، ومن صح عنده حدث السموات بما فيها من عجائب الآيات وحدث الأرضين ، وعلم أنها لم تكن كانت . واعتقد جواز كونها وجواز استمرار العدم ، فيعلم من^(٥) ثبوت هذه العقائد ضرورة وبديهة ، أن هذه الحوادث لم تكن بأ نفسها من غير مقتض ولا مخصص . وقد مال إلى ذلك ابن الجبائي وغيره من المعتزلة . والقاضي رضي الله عنه لا يفصح بذلك في شيء من كتبه ، إلا أنه ذكر ما يلجئ إلى ذلك ويدل عليه لا محالة . وذلك أنه قال : بضرورة العقل نعلم أن الفعل المحكم المتقن ، يدل على العسالم . ثم ببديهية العقل نعلم كون استحالة العسالم ميتاً ، ووجوب كونه حياً . وأشار إلى إبطال طرق المستدلين في هذه المسائل . فلا يكاد يخفى على محصل أن المصير إلى افتقار المحكم إلى عالم ضرورة وبديهة ، يتضمن لا محالة لإثبات الفاعل ضرورة ، إذ تعلق الفعل بالفاعل أوضح في النفوس من تعلق الإحكام بالعالم ، كيف وقد أثبتت المعتزلة أفعالا متقنة محكمة لا تدل على علم فاعلها . وإنما ذكرت من أصل القاضي ما ذكرته ، لتعلم مشاركته لهؤلاء في إدعاء الضرورة ، وإن لم يصرح بذلك في صدر الكتاب .

قال عبد الملك بن عبد الله : أسد الطرق عندي في المسألة ادعاء الضرورة ،

(١) ٩١ : ٥ (٢) + • • • • • في النسختين

(٣) ٦ : ١٢ (٤) ب : نكوتها

(٥) ب : ن

ومن لم يسلك هذا المسلك أولاً، اضطرت له الحاجة إلى سلوكه آخراً^(١). فإن من سلك طريق الاستدلال، كان من أقسام دليله أن قائلاً لو قال: حدث الحادث لا لعل ولا لمقتض ولا لمخصص، فإن رد هذا القسم وأمنده إلى دعوى الضرورة وأوضحه بالشواهد والأمثلة، تخلص. وإن تكن الأخرى، لم يستقيم له وجهه شديد يقطع الطلبات في دفع هذا السؤال. وأقصى ما قيل فيه أوجه قدمناها. منها أن يقال: لو لم يكن له مخصص، لما كان بالاختصاص^(٢) بوقت وصفه، أولى من الاختصاص^(٣) بغيرهما. والبطالب أن يقول: لم لا يجوز أن يختص من غير مخصص ولا مقتض؟

ومما قيل في الجواب عن ذلك: إنه لو جاز الاختصاص بوصف من غير مخصص مقتض، لجاز المصير إلى أن المتحرك يختص بوصف التحرك من غير مقتض، وهذا فيه نظر أيضاً. فإن من أصعب الأمثلة في نفي الأعراض، أن يقول القائل: ثبت التحرك لالنفس ولا لعل، فليس يستقيم إحالة الجواب في هذه المسألة على الأعراض، والسؤال متوجه^(٤) في المسألتين. فأولى الطرق وأحراها لدعاء الضرورة، وعليه يدل كلام شيوخنا [حيث] اقتصر على الاستجسال في الاستشهاد بالبناء والكتابة، ولم يبيح^(٥) بصيغة الاستدلال. فعلى هذا لا معترض على شيوخنا. فإن موضح^(٦) الضرورات يذكر في كشفها الصور والأمثال، وإن لم يكن فيها طرق^(٧) الربط والتحرير.

وذكر بعض الأئمة وجهاً آخر في الانفصال فقال: الكتابة لا تقع إلا من

(١) ب: آخر (٢) ب: الاختصاص

(٣) ب: — بوقت وصفه أولى من الاختصاص (٤) ب: يتوجه

(٥) ب: يحتاج (٦) ب: توضيح

(٧) ب: طريق

كاتب ، فقد ارتبطت الكتابة بالكاتب حتى نستجمل منتظر^(١) وقوع الكتابة والبناء من
 ١٥٤ غير كاتب / وبان . وإذا ارتبط الشيء بالشيء ، وكان الغرض التعرض لإثبات
 التعلق على الجملة دون التفاصيل ، فلا يصير^(٢) كون ذلك الارتباط راجعاً إلى
 الكسب أو الاختراع أو لإطراد العادة. وذلك لأن العاقل يعلم التعلق أولاً ، ثم يعلم
 بعده تفصيله بدقيق النظر . وهذه الطريقة غير مرضية إذ لا تعلق للبناء بالباني أصلاً ،
 واستمرار العادات لا يعلق شيئاً بشيء . فأصل التعلق منتف عندنا ، وإطراد
 العادة ليس يتعلق ، وهذا يتضح لمن تأمله . وأنىّ يستقيم لإدعاء صرف
 التعلق إلى العادة ، مع المعير إلى تجويز انخراطها ١١ فاجتز بما قدمنا من الطرق
 ففيها أكل الغنية .

وأما ما تمسكوا به من أن الاستجبال يتحقق في انتظار وقوع البناء والكتابة
 من غير بان وكاتب منا ، وإن قدر وقوعهما بقدرة الله ، فهذا غير مستقيم . فإن
 من قدر تجويز وقوع ذلك بقدرة الله ، كان محقاً غير مستجمل . وإنما يتجه هذا
 السؤال على من يتمسك بالعادات وإطرادها ولا يذكر وجهاً في التعلق
 مرواها .

وأما ما ذكره من أنه اقتصر على الدعوى ولم يقرنها بالحجاج ، فساقط من
 وجهين : أحدهما : أنا إذا قلنا إنه مسلك طريق دعوى الضرورة ، فلا يلزم على ذلك
 لميضاح حجاج ، بل أقصى ما يطلب في كشف الضرورات ولميضاحها ، ذكر الأمثلة
 على الجملة . وإن قلنا : إنه رضى الله عنه احتج ومسلك مسلك النظر ، ففي كلامه
 التنبيه على وجوه النظر وطرائق الاستدلال . ولكن الكتاب وجيز لا يحتمل البسطة
 والإغراق ، ورب غنية أنجح من بسط .

وأما ما ذكروه من أن لإثبات المحدث غائباً ، لا يستقيم من لم يثبت محدثاً شاهداً ، فساقط من أوجه : أحدها : أن نقول : لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، لم يكن في ذلك ما يصد عن إثبات المحدث ، وذلك أن الاستشهاد بالشاهد آمن^(١) وجوه الأدلة ، وللأدلة طرق سواء . فليس في انسداد^(٢) طريق منع من التمسك بغيرها ، على ما سنذكر ضروب الأدلة في كتاب «العلل» إن شاء الله .

والذي يحقق ما قلناه : إن تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذي قدمناه ، يتحقق من غير تعرض لشاهد وغائب . إذ الحوادث الجائز يفتقر من وجه جوازه إلى مخصص من غير أن يخطر للناظر المستدل تثبيت فاعل شاهداً . ثم لو صح ما قالوه ، للزم منه نفي مخترع الجواهر ، من حيث لم يجد شاهداً مخترعاً للأجسام . فإن راموا من ذلك انفصالاً ، وقالوا : ثبوت الاختراع في الأعراض يدل على ثبوته في الأجسام . قيل لهم : إن جاز الاستدلال بخلق الأعراض^(٣) على خلق الأجسام ، مع اختلاف الأجناس ، ولزوم اختلاف الأحكام ، فلا يستبعد أيضاً الاستدلال بتعلق قدرتنا على تعلق قدرة الباري ، وإن اختلف وجه تعلق القدرتين . ثم الذي قالوه يجر إلى الدهر ونفي السمائع ، فإن قائلاً لو قال : لم نجد لها شاهد ، فلا سبيل إلى إثبات إله أصلاً ، وكذلك إذا قال المجسمة : إذا لم نشاهد فاعلاً إلا جسمياً ، لزم القضاء بذلك على الغائب . فاستبان بذلك بطلان ما عولوا عليه ، وسنشبع القول في ذلك في خلق الأفعال إن شاء الله .

ثم نقول : إنما يمنع عليكم إثبات المحدث لمناقضاتكم في معتقداكم . فما يصدكم عن ذلك لمناقضاتكم ما صدكم عن إثبات حدث العالم ، إذ لا يثبت المحدث لمن لم يثبت له حدث الحوادث ، ثم نقول : إن لم يبعد على مقتضى أصلكم ثبوت حادث مختص بوقت

(٢) ب : استداد

(١) ب : من

(٣) ب : الأغراض

ووصف ، غير مفتقر إلى إرادة ، فلا تستبعدوا ثبوت فعل غير مفتقر إلى فاعل .
وأردنا بما قلناه إرادة الرب على مذاهب البصرية . فإنهم أثبتوا لله إرادات
حادثه ، وزعموا أنها لا تراد . ولا يتخلص الكعبى مما أريد بإخوانه بأن ينفى
الإرادة ، فإن الذى قاله أعظم وأعلم^(١) ، إذ لو جاز ثبوت العالم من غير قصد
وتخصيص وإرادة ، جاز ثبوته من غير قدرة .

١٥٦ وما يصد المعتزلة عن إثبات الفاعل : نقضهم دلالة الأحكام/على العالم ، فإنهم
زعموا أن الأحكام يدل على العالم ، ثم جوزوا فعلا ، محكا ، متقنا ، صادرا من لم يعلمه .
فلئن جاز إنتقاض هذه الدلالة ، ساغ إنتقاض دلالة الفعل على الفاعل .

وما يمنعهم من ذلك مصيرهم إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث فى حال حدوثه .
وفى هذا نفي تعلق القدرة جملة . فإن عدم لم يثبت عدما بالقدرة ، وإذا ثبت
الوجود ، لم يكن متعلقا بقدرة ، وهذا قطع لتعلق القدرة . وسنبسط القول فى ذلك
فى أحكام الاستطاعة إن شاء الله .

وأما ما ذكروه من أن ما أثبتموه من أفعالنا ، أحلته موه فى صفة فعل الله
تعالى ، فقد اندرج جواب ذلك حيثما قدمناه . وما يعترضون به قولهم :
إن شيخنا خالف أصله ، حيث أثبت العجز فيما لا تتصور القدرة عليه . وهذا الذى
ذكروه غباوة وجهل ، فإن العجز قد يراد به ضد القدرة ، وقد يعبر به عن عدم
الاقتدار ، حتى لو قال قائل : لو اجتمع العالمون على خلق جسم عجزوا عنه ، لم
يكن ذلك مستنكرا فى الإطلاق .

والذى يوضح ذلك : أن قلب السماء ، وقلوب البحر ، وإحياء الموتى وما ضاهها :
سميت فى الشريعة معجزات ، من حيث عجزا لخلاف عن الإتيان بمثلها ، مع العلم بأن
معظم آيات الأنبياء ليست من قبيل مقدرات الخلق . وإنما غرض شيخنا وضع

الكتاب على العبارات المعمودة المتداولة في تفاوض الناس، مع تجنب اصطلاحات المتكلم ، والتمسك باللفظ اللغوي أولى من التمسك بما يصطلح عليه فئة من الناس .

وأما ما اعترضوا به من قولهم : إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق ، وهذا باطل من أوجه : أقربها سبيان (١) . أحدهما : أن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الاحتجاج . والذي يوضح ذلك : أن الرب تعالى احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين فذكره (٢) شيخنا ليقيم الاحتجاج به ، على حسب ما أراد الله من الاحتجاج . فوضح أن ما ذكره قدح في احتجاج الله على / طوائف الكفرة .

١٥٧

والوجه الآخر : أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجاً ، بل رام تقريب الأمر على منكرى الكلام من الحشوية والمقلدة . فإنهم ظنوا أن الكلام في التوحيد ، بما أبدعه المتأخرون ، واستحدثه (٣) الخاف (٤) بعد انقراض متاف الأمة ، فأوضح شيخنا في كل أصل من الأصول أن الذي تركوه من الاحتجاج مذكور في كتاب الله منصوص عليه ، وأن كلامنا في تقدير التفسير الكتاب والشرح له ، فهذا ما أراد به من ذكر الآي ، وهذا غرض شديد لا ينكره متأمل محصل .

القول في نفي التشبيه

اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه . وقد افتنن فيه فتنان وابتلى عليه طائفتان . ففعلت طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة . وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن

(٢) ب : فذكر

(١) ب : شيان

(٤) ب : الخلق

(٣) ب : واستحدث

يقال : إنه ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل . وطرّدوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي ثبتت للحدثات أسماؤها . وقالوا : لو وصفنا الرب بشيء منها ، مع اتصاف الحوادث بها اقتضى ذلك تشبيهاً^(١) ، واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم ، والإلهية ، وسائر الصفات التي يختص بها ولا يشاركه في أسمائها المحدثون .

فذهب بعضهم إلى التمتع^(٢) من إثباتها حسب الباب^(٣) ، وذهب آخرون إلى إثباتها ، وصاروا إلى أن إثباتها يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ في إثباتها لزوم اشتراك القديم^(٤) والحدث في الصفة . وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإله من الصفات ، فهؤلاء أدّتهم ظنونهم في نفي التشبيه إلى التعطيل .

وغلّت طائفة من المثبتين ، فاقترّبوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمائلة القديم صنعه وفعله . فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى : جسم . ثم اختلفت^(٥) مذاهب هؤلاء / فزعم بعضهم : أن معنى الجسم : الوجود ، وأن المعنى بقولنا : إن الله جسم ، أنه موجود . وصار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكرامية . وذهب بعض المجسمة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه متركب ، متألف من جوارح وأعضاء ، تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجبهة من المجسمة ، فن غلاتهم مقاتل بن سليمان* وداود الخوارزمي^(٦) وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود لإنهما

(١) أ : تشبيهاً (٢) ب : التمتع

(٣) ب : للعاب (٤) ب : القدم

(٥) أ ، ب . اختلف .

(٦) مكتوبة هكذا في النسختين ، والأصح أنه « داود الجواربي » صاحب فرقة « الجواربية » من المجسمة ، ولكن من المحتمل أنه أيضاً داود الجواربي الخوارزمي .

* سليمان بن مقاتل (... — ١٥٠ هـ ، ... — ٧٦٢ م)

قالا إنه لحم ودم . وقال هشام : هو نور يتلأل كالسديكة البيضاء ، وقال هو سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأشار إلى أبي قبيس وقال : ما أظن إلا أنه أكبر منه بقليل ، وصرح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته . فقال : هو أكبر من العرش ، والعرش يقله ويحمله مثقلا به ، وهو مع العرش كالكرسي^(١) تحمله ساقاه ، وصرح كثير من اتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته .

وبما يتصل بذلك القول بالحلول . وقد اختلف القائلون به : فصار صاثرون إلى القول بقدوم الأرواح ، والمصير إلى أنها من ذات القديم تحل الأشخاص والأشباح [فتحييا]^(٢) بها ثم^(٣) ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها .

وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام الموثقة البديعة الهيئة ، المختصة بحسن المنظر . فزعم أن جزءاً من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام . ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تخصص بحسن الهيئة . وبما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام : مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بالنسوت وامتزاجهما ، على ما سنبسط القول عليهم إن شاء الله .

ومن الغلاة في التشبيه اليهود على ما سيأتى شرح أفوالهم . وإنما الغرض من ذكر

(١) ب : كالكرسي
(٢) ب : فتحيي ، أ : فتحي
(٣) أ : لمن

== سليمان بن بشر بن مقاتل الأزدي ، مفسر . له تفسير القرآن الكريم . معجم البلدان ج ٤ ص ٢٥٦ سنة ١٩٥٧ . وراجع حاجي خليفة : كشف الظنون سنة ٤٣٩

* داود الجواربي : ذكره السمعي في الانساب فقال : ذكر هشام بن سالم الجوابي ما نصه « وعنه أخذ داود الجواربي قوله ان يهوده له جميع اعضاء الإنسان الا الفرج واللحية والفرق » ص ٢٢٨ ، المقالات ج ١ ص ٢٥٨

هذه المذاهب، التوصل إلى طرق الرد على معتقديها ، والابتغال إلى الله سبحانه وتعالى في أن يوفقنا للشكر على ما خصصنا به من الدين القويم والمنهج المستقيم ، المتعالى عن تعطيل المعطلة ، وتجسيم المجسمة .

١٥٩ وما يتصل / يصدر هذا الكتاب من قبل الخوض في المطلب ، ذكر معنى التشبيه .

[معنى التشبيه]

اعلموا أن التشبيه قد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة . فيقال لمعتقده مشبهه ، كما يقال لمعتقد الوحداية موحد . وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار عن تشابه المتشابهين^(١) . وقد يطلق والمراد به إثبات فعل على مثال فعل . فيقال للذي رام فعلا يشبه فعلا ، قصد تشبيه فعله بفعل غيره، وقصد تشبيه فعله باللاحق بفعله السابق .

فإن قال قائل : هل تسمون الغلاة من المجسمة مشبهة ؟

قلنا : هذا بما اختلف فيه جواب شيخنا ، فقال في بعض كتبه : إن الغلاة منهم مشبهة ، وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل أبوه وامتنعوا منه ، لأن الأمانة أجمعت على من قال : الرب صورة متصورة على هيئة الإنسان ، فقد شبه ربه ، فلا ينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفي سمة^(٢) التشبيه . وقال في بعض مقالاته : المشبه من يعترف بالتشبيه ، فأما من ينكره يثبت — مع التجسيم والغلو فيه — للرب صفات لا يجوز ثبوتها إلا للخلوقات ، فلانسئمه مشبهاً تحقيقاً ، إذ المشبه : من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه ، إذ حقيقة المثلين : المتشابهين في جملة الصفات . فخرج من ذلك أنا، وإن أزمنا هؤلاء المصير إلى التشبيه حجاجاً ونظراً

(١) ب : المشابهين

(٢) ب : كلمة

واستدلالات ، فلا نصفهم بحقيقة التشبيه ، وليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً
يجوز وصفه به بدءاً . فإننا نلزم المعتزلة: الخروج إلى مذهب الدهرية في كثير من
قواعد الدين ، ثم لا يجوز وصفهم بأنهم دهريّة ، وهذه الطريقة أسد .

فإن قيل : فهل تكفرون المجسمة ، وما تفصيل قولكم في ذلك ؟ قلنا : سنعتقد في
التكفير^(١) والتبريء والتضليل ، وحكم المكفرين من المتأولين ، وحكم الضالين
من أهل البدع والأهواء ، باباً في آخر الكتاب إن شاء الله . وسبيلنا أن نذكر
حقيقة المثليين والخلافيين والغيرين^(٢) ، ونوضح المذاهب / في هذه الأبواب ، ونؤثر ١٦٠
الصحيح منها ونرد على سائرهما .

(١) ب : التفكير (٢) ب : والغير

باب فى

حقيقة المثليين والخلافيين

اعلموا أرشدكم الله أن عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت فى حقيقة المثليين. والذي صار إليه أهل الحق أن المثليين: كل شيئين سدّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات. وربما عبر الأئمة عن ذلك فقالوا: المثلان: كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات. وربما قالوا: هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني.

وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد، وهى الإستواء فى صفات النفس. فكل شيئين استويا فى جميع صفات النفس، فهما مثلان. وذهب الجبائي إلى أن المثليين هما المستويان فى صفة النفس. وهذا يستند إلى أصل له فى الصفات، وذلك أنه يزعم: أن الصفات التى لا تثبت عن المعانى تنقسم إلى: صفة يقال فيها إنها صفة النفس، وإلى صفة يقال فيها إنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى، وصفة نفس السواد [ل]كونه سواداً، لا لكونه لوناً أو^(١) عرضاً [أو] شيئاً من الصفات التى تحققت لا للنفس ولا للمعنى، ومنعقد فى شرح ذلك باباً فى إثبات أحكام التماثل إن شاء الله.

وذهب ابن الأخشيد*، من معتزلة البصرة، إلى أن المثليين: هما المجتمعان

(١) ب: و.

* ابن الأخشيد: هو أبو بكر أحمد بن الأخشيد. ذكره ابن المرتضى فى رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، ونقل عن الرزباني أنه قال: أبو بكر وأبو الحسن بن المنجم كانا

في أخص الأوصاف . وإلى ذلك مال ابن الجبائي ومُعظم المتأخرين من المعتزلة . ثم زعم هؤلاء أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الأوصاف التي تثبت للمعنى .

وذهب النجّار إلى أن المثلين : هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثاني . فاقضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين ، واحترز بقوله : إذا لم يكن أحدهما بالثاني عن الحادث والقديم ، فإن الحادث حصل (١) بقدره القديم (٢) ، فاشتراكها في صفة الاثبات لا يتضمن تماثلها .

وحكى الأستاذ أبو بكر * عن القلانسي * قريبا من مذهب النجار ، وذلك أنه قال : كل مشتركين في الحدوث فهما مثلان ، ولم يرد أن الاشتراك في الحدوث ١٦١ يوجب الاشتراك في سائر الصفات على ما صار إليه أصحاب الأخص . ولكن محصول قوله يؤول إلى تجويز اطلاق القول بتماثل الحادثين في صفة الحدوث (٣) ، وإن اختلفا فيما عداه من الصفات . وهذا مضمير منه إلى جواز القول باختلاف التماثلين من وجه ، وتماثلهما من وجه . وحكى عن بعض أهل النظر أنه قال : لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا . فإن التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق . ونحن

(١) ب : يعمل
(٢) ب : القديم
(٣) ب : الحدث

== هذان الشيخان آخر من شاهدا من رؤساء من بقى من المتكلمين . ولابن الأخشيد مصنفات كثيرة . منها الكتاب * اختصار كتاب أبي علي في النفي والاثبات ، اختصار تفسير الطبري وغيرهما . (توفي ٣٢٠هـ) طبقات المعتزلة ص ١٠٠ / الفهرست ص ٢٥٩ ، الفرق ١٩٣ ، ١٩٤ . * أبو بكر بن فورك : (. . — ٤٠٦ هـ)

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري ، الأصبهاني ، أبو بكر : واعظ ، من فقهاء الشافعيين في النجوم الزاهرة : قتله محمود بن سبكتكين بالسم ، لقوله : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا في حياته فقط ، وإن روحه قد بطل وتلاشى . له مصنفات كثيرة .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٢ ، السبكي ٣ : ٥٢ — ٥٦ ، النجوم الزاهرة ٤ : ٢٤٠)

* القلانسي : (٤٣٥ — ٥٢١ هـ) الاعلام ٦ : ٣٣٣

محمد بن الحسين بن بشار ، أبو القلانسي ، الواسطي . مقرئ الطرق في عصره . من كتبه * إرشاد المبتدئ وتذكرة المنتهى — خ * وغيره . انظر بروكلمان ١ : ٥١٩ ، المجلد الأول ، غاية النهاية ٢ : ٥١٢ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٤

نعلم أن كل موجودين متغايرين، يباين وجود كل واحد منهما وجود الآخر .

وذهب^(١) الفلاسفة والباطنية إلى أن المثاليين : هما المستويان في صفة من صفات الائنات ، وما ينبغي أن يحيطوا به علما قبل الخوض في ذكر الأدلة ، أن يعملوا أن الخائضين في أحكام التماثل على مذهبين : فمن صائر إلى نفى الأحوال ، ومن قائلين باثباتها ، على ما سنشرح القول فيها في^(٢) الصفات إن شاء الله .

ثم الذي صار إليه كافة أئمتنا ، القول بنفى الأحوال . ومن سلك هذه الطريقة لم يكن لتعليل^(٣) التماثل عنده وجه ، إذ المتماثلان يتماثلان لأنفسهما ، وليس يرجع تماثلهما^(٤) إلى وصف زائد على ذاتيهما^(٥) ، بل تماثلهما عينهما . فلو قلنا : إن أنفسهما علة تماثلهما ، وتماثلهما أنفسهما ، لآل مرجع الكلام إلى أنهما تماثلان لأنهما تماثلان ، وهذا لا معنى له .

وأما القاضى رضى الله عنه فقد مال إلى القول بالأحوال ، وترددت فيه أجوبته ثم استقر جوابه في الهداية على القول بها . فمن قضية أصله أن كون السواد سودا ، أو كونه لونا ، أو كونه عرضا ، أحوال زائدة على وجوده ، فإذا تماثل السوادان ، وتماثل الجوهران ، فهل يقال إن تماثلهما حال زائد على سائر الأحوال ، أو هو منبىء عن التساوى في صفات الأجتناس ، وليس حالا زائدا عليها ؟

وهذا بما ردد القاضى فيه جوابه . فقال مرة : ليس التماثل حالا زائدا على كون الجوهرين متحيزين ، شئيين ، حاملين الأعراض إلى غير ذلك من صفات أنفسهما . واستدل على ذلك بأن قال : لو جعلنا التماثل حالا زائداً على الصفات التي ذكرتها ، للزم أن أقول : إن الرب تعالى إذا خلق جوهر آ فرداً ، فيثبت له الحال المقدر

(٢) ب : - في

(٤) ب : تماثلها

(١) ب : وذهب

(٣) ب : التعليل

(٥) ب : ذاتها

المعبر عنه بالمثلثة ، وذلك مستحيل . إذ الجوهر الفرد لا يماثل نفسه ، وإنما يماثل غيره . ولو قلت : إن الحال المقدرة تثبت بعد وجود جوهر آخر ، كان ذلك محالاً قادحاً في أصل متفق عليه ، وذلك أن الأحوال الثابتة الأنفس عن غير ممان ، يستحيل تجدها للأنفس بعد سبق الأنفس . إذ كون السواد سواداً ، لما كان حالاً راجعاً إلى نفس السواد ، امتثال تقدير نفس السواد غير متصف به ، فهذا أحد جوابيه .

ثم قال : ولو جعلت التماثل حالاً زائدة على مذكرته من صفات الأجناس ، كان مستقيماً ، إذ التماثل وصف معلوم ، وحال معقول كسائر الأحوال ، ولا منبئ إلى نفيه مع القول بالأحوال . ثم انفصل عما ذكره في جوابه الأول فقال : لو خلق الله تعالى جوهرأ فرداً ، لكان على الحال الذي لو قدر جوهر آخر ، لسمى ذلك تماثلاً ، فيثبت للجوهر الفرد الحال والوصف ، ولا يسمى تماثلاً ، ولا يعد في وقوف تسميه على حدوث ذات .

والذي يوضح ذلك : أن من صرف التماثل إلى غير أوصاف الأجناس ، فيلزمه مثل هذا السؤال ، إذ يقال له : إذا خلق الله تعالى جوهرأ فرداً ، فقد ثبتت له جميع صفات النفس ، ولم يسم بمائلة . ثم يسمى بمائلة عند وجود جوهر آخر ، فكذلك القول في الحال التي قدرناها ، وأثبتناها زائدة على أوصاف الأجناس .

ثم قال رضى الله عنه : إن صرفنا التماثل إلى أوصاف الأجناس ، فهو بما لا يعمل أصلاً ، فإن صفات الأجناس لا تعمل وفاقاً على ما سنوضحه في أحكام العلل . وإن قلنا : إن التماثل وصف زائد على أوصاف الأجناس / فهل يعمل ؟ ١٦٣

هذا بما ردد أيضاً فيه جوابه ، وقال : الأشبه منع تعليله وإن اثبتناه (١) حالاً زائداً ، ولو عللناه لم يبعد . ثم قال : إن سلكتنا طريق التعليل فسييل ، لتعليل التماثل ما صار إليه ابن الجبائي من القول بالأخص ، وقد قال رضى الله عنه في كتاب

العلل ، : إن التماثل والاختلاف لا يعلنان ، وقطع به قوله ، وهو الاصح من أجوبته ، فاعلموه .

وبما تقدمه على ذكر الأدلة: أن معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المختلفين في الأخص ، وإن كانا مختلفين . وهؤلاء أوضحوا ما قالوه مذهبا .

فإن قالوا : أخص وصف العلم الحادث بالسواد ، أنه علم بسواد معين ، وعلم الرب سبحانه وتعالى ، علم بذلك السواد بعينه ، ثم لم يقض الاشتراك^(١) في الأخص تماثل العالين .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه : أن المختلفين^(٢) لا يجوز اجتماعهما فى أخص الأوصاف ، إذ لو ساغ ذلك ، لساغ اجتماع شيئين فى كونهما سوادين مع اختلافهما فى صفة أخرى ، ومنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله ، ونوضح فيه كلام القاضى وانفصاله عن مسألة العلم . فهذا ذكر المذاهب على الجملة ، ونحن الآن نوضح الرد على ما نعتقد بطلانه من المذاهب ، ثم نعتطف على اثبات مذهبنا .

فأما الرد على الصائرين إلى أن المثلين هما المجتمعان^(٣) فى أخص الأوصاف فن أوجه :

أقربها : أن ننفي الأحوال ، ونحيل ثبوت وصف ليس بموجود ولا بمعدوم . ويسهل مدرك ذلك رداً على المعتزلة ، فإن من قال بالأحوال منهم ، لم يصفها بكونها معلومة ولا بجهولة ، وهذا خروج عن قضية العقل . فإذا بان^(٤) انتفاء الأحوال ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إنما السواد ثابت واحد ، وليست له صفات زائدة عليه ١٩٤ يتصف بعضها بأنها الأعم / وبعضها بأنها الأخص ، (فقد بطل المصير إلى الأخص^(٥))

(٢) أ : المختلف

(١) ب : الاشتراق

(٤) ب : فإن بان

(٣) ب : المجتمعين

(٥) ب : — ما بين القوسين

على نفى الأحوال بطلانها ظاهراً .

وبما يقوى التمسك به أيضاً أن نقول : أنتم لاتخلون إما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الصفات ، ايجاب (١) العلة معلولها ، وإما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص ، ليس بموجب للاجتماع فيما عداه .

فإن زعتم أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الصفات — وهذا حقيقة أصل اللزوم — فيلزمهم على ذلك أن يمنعوا اشتراك المختلفين في الأوصاف العامة . فإن التماثل فيها ، إنما يوجب الاجتماع في الأخص ، والحكم إذا ثبت بعلة ، استحالة قيام ثبوته مع انتفاء العلة .

فإذا زعتم أن الاجتماع في الأخص ، يوجب التماثل في سائر الأوصاف ، وقدرتم الاجتماع في الأخص علة موجبة ، فيلزمكم في حكم العلل ، انتفاء الاشتراك في وصف من الأوصاف عند انتفاء الاجتماع في الأخص ، إذ لو ساغ تعليل حكم بعلة مع ثبوته دونها ، ساغ تعليل كون العالم عالماً بالعلم ، مع تجويز ثبوت هذا الحكم دون العلم . وهذا نقض للعلة وإبطال لها .

فإن قالوا : نحن لانستكر أن يثبت الحكم معلولاً (٢) موجباً مرة ، وغير معلول (٣) أخرى ، ولهذا قلنا إن كون العالم مناً عالماً ، معلول ، وكون القديم سبحانه وتعالى عالماً ، غير معلول .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : من أعظم زللهم وأوضح تخليطهم وجهالاتكم فركم بين الشاهد والغائب في حكم العلة ، ومنسبط القول عليكم في الصفات إن شاء الله .

(٢) ب : معلوما

(١) ب : ايجاد

(٣) ب : معلوم

والوجه الآخر فى الجواب أن تقول : من فرق منكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، أسند معتقده إلى فرق أبداه ، ليس يتحقق مثله فى الذى نحن فيه . وذلك أنه قال : كون القديم - سبحانه وتعالى - عالما ، واجب له ، والواجب لا يعمل ، بل يستقل بوجوبه عن اقتضاء موجب ، / وكون الواحد منا عالما ، جائز . فقد أشار هؤلاء إلى ما فى صدورهم من الفرق .

والذى نحن فيه من التماثل والاختلاف ، لا تفارق صورة منه صورة أخرى فى حكم جواز وجوب ، فنفرق بينهما فى تعليل أحدهما ، ونفى تعليل الثانى ، وهذا مالا مخلص لهم عنه .

وإن تعسف من جهلة المعتزلة متعسف وقال : الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للاجتماع فى سائر الصفات ، وهذا خروج عن مذهب القوم ، وإعراض عن معتقدهم . على أنه باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : إذا اعترفتم بأن الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للتماثل فيما عداه من الأوصاف ، فإيؤمنكم أن يجتمع الشيطان فى الأخص مع التباين فى بعض الأوصاف ، كما يختلف المختلفان فى الأخص مع الاشتراك فى كثير من الأوصاف ؟ فإذا لم يكن الاجتماع فى الأخص موجبا للاجتماع فى الأوصاف ، ولا مقتضيا له ، فما المانع مما قلناه ؟

م نقول : لو ساعدناكم على أن المتماثلين فى الأخص ، متماثلان فى سائر الأوصاف ، وهو الذى أشار اليه القاضى رضى الله عنه فى بعض أجوبته — وقد سلمت لنا أن الاجتماع فى الأخص ، لا أثر له فى إيجاب الاجتماع فى سائر الصفات — فما بالكم ذكرتم فى حكم التماثل الأخص ، وأعرضتم عن غيره ؟ ولا بد فى حكم التماثل من الاشتراك فى سائر الصفات . ولزوم ذلك فى الأخص كزومه فى غيره ، وليس بعض الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة . ولا معنى لتخصيص الأخص بالذكر ، إذ قضية التماثل تعم جملة صفات النفس ، فيلزم التعرض لجميعها . وهذا الذى صار إليه أهل الحق حيث قالوا : المتماثلان : هما المشتركان فى جملة صفات النفس .

واعلموا أن من سلك من المعزلة هذه الطريقة ، ونفى كون الآخر علة في إقتضاء التماثل والاختلاف ، وسلكنا الطريقة التي ذكرها/ القاعى حيث قال : ١٦٦ لا يجتمع مختلفان في الأخص ، فلا يبقى للاختلاف مع المعزلة على هاتين الطريقتين موقع . ويؤول الكلام إلى عبارة محضة . فإننا في حقيقة المثلين نعبر عن جميع صفات النفس ، وهم يعبرون عن الأخص ويزعمون أن التعبير عنه يدل على ما عداه . ويعترفون معنا بنفى التعليل والإيجاب ، فيرتفع التنازع في المعنى ، ويؤول الكلام إلى المناقشة في العبارة ، عند ذكرنا جميع الصفات ، واقتصارهم على ذكر الأخص منها .

ومن أقوى ما نستدل به أن نقول : قد ثبت من أصلكم أن الشيء يخالف ما يخالف ، بالوصف الذى يماثل به ما يماثل ، وهذا معتقد القوم ، فلا خفاء به . فإذا ثبت ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : أنتم لا تخلون إذا سلمتم عن القدرة والعلم ، مثلاً ، وقيل لكم : هل يخالف العلم القدرة في كونه علماً أم لا يخالفها ؟ فإن زعمتم أن العلم يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فيلزمكم على قضية أصلكم أن تقولوا : أن العلم يماثل العلم بكونه علماً ، جرياً على ما مهدتموه من قولكم : إن الشيء يماثل بمائله بما يخالف به مخالفه . وبإلزام من مقتضى ذلك المصير إلى تماثل كل علمين ، وهذا ما لا سبيل إليه .

وإن زعموا أن العلم لا (١) يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فقد خرجوا عن المقبول ، واقتربوا من جحد الضرورة . فإننا نعلم أن كون العلم علماً في حكم المخالفة ، ككون (٢) القدرة قدرة . كما نعلم أن كون السواد سواداً ، في حكم المخالفة

(٢) ب : لا يكون

(١) ب : لا

(٣) ب : — ما بين القوسين

ككون^(١)) البياض بياضاً . ولو ساغ لمنكر أن ينكر حكم الاختلاف في كون
(العلم علماً وكون القدرة قدرة ، ساغ لآخر أن ينكر حكم الاختلاف في كون^(٢))
السواد سواداً وكون البياض بياضاً ، وليس أحد القائلين بأسعد من الثاني . والذي
يوضح ما قلناه : أنه ليس بين حكم الاختلاف وبين حكم التماثل رتبة ، فإذا لم يكن
كون العلم / علماً في حكم المخالفة ككون^(٣) القدرة قدرة ، فينبغي أن يكون في حكم
المماثلة له ، ليكون كونه علماً مع كون القدرة قدرة ، بمثابة اجتماعها في كونها عرضين ،
موجودين ، حادثين ، فهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فاستبان بطلان مذهبه من
كل وجه ، وانسد [ت] عليهم مسالك الانفصال .

وما يريد عليهم معتقدهم أن نقول : قد زعمتم أن المجتمعين في الأخص ، يجب
اجتماعهما في سائر الصفات . ونحن نريكم من مناقضاتكم ، ما يخالف ذلك وينقضه .
وذلك أنكم زعمتم أن الجوهر المعدوم ، مثل للجوهر الموجود ، وقد اختلفا . إذ الجوهر
الموجود يجب له التحيز ، ويستحيل ذلك على المعدوم . وكذلك الموجود يقبل
الأعراض ، بخلاف المعدوم ، وهما مثلاً . وكذلك إرادة الباري تعالى على أصلاكم ،
تماثل لإرادة الواحد منا ، إذا تعلقا بمتعلق واحد ، مع مصيرهم إلى القول باستحالة
قيام إرادة الله تعالى بمحل ، واستحالة قيام إرادتنا لا بمحل . فقد أريناهم على قضية
أصولهم مجتمعين في الأخص ، مختلفين في بعض الأوصاف .

فإن تعسف متعسف وزعم : أن إرادة الواحد منا ، لا تماثل لإرادة الله ،
كان ذلك باطلاً على مقتضى أصلهم . وسبيل تقريب القول فيه أن نقول :
نراجع هؤلاء في أخص وصف إرادتنا ، فلا يمكنهم أن يقولوا : أخص وصفها
قيامها بالمحل ، إذ القيام بالمحل ، يشبه لجملة الأعراض مع اختلاف أجناسها ،
فلا بد أن يقولوا : (إن أخص وصف إرادتنا ، كونها إرادة لشيء

(١) ب : — ما بين القوسين (٢) ب : — ما بين القوسين

(٣) ب : لكون

معلوم، ومراد معين . فيلزمهم (١) على طرد ذلك أن يقولوا (٢) : إذا تعلقت
ارادة الله تعالى بعين ما تعلقت به ارادتنا ، فقد اشتركتا في الأخص ، وإن لم
يقولوا ذلك، نقضوا أصلهم، وهذا ما لامه ربهم منه .

ومما نستدل به على القائلين بأن التماثل في سائر الأوصاف معلل بالاجتماع في
الأخص / أن نقول : تماثل المتماثلان حكم واحد وقضية واحدة لا تختلف من حيث
٦٨ هي متماثلة ، إذ بمائلة السواد السواد في حكم بمائلة البياض البياض . ولا يختلف
وصف التماثل ، كما لا يختلف وصف الوجود في الموجودات ، وإن اختلفت
صفاتها بعد الاجتماع في حقيقة الوجود . فإذا ثبت ذلك استندنا إليه ما تلمسه (٣)
وقلنا : معاشر المعتزلة خبرونا عن علة تماثل السوادين ؟ فإن زعموا أنهما تماثلا
للوجود ، أو للحدوث ، أو لكونها عرضين ، أو لونهن ، كان ذلك باطلا . إذ
لا وصف من هذه الأوصاف ، إلا ويسوغ تقدير إشراك المختلفين فيه .

وإن زعموا أن السواد يماثل السواد لكونه سواداً ، والتماثل معلل بهذا الوصف،
فيلزمهم أن يقولوا : لا يماثل البياض البياض ، إذ ليس بسواد .

وإن زعموا أن المائلة بين البياضين تثبت لكل واحد منهما بياضاً ، فقد أثبتوا
حكماً واحداً، لا تختلف حقيقته ، معللاً بعالم مختلفة ، ولو جاز ذلك، جاز أن يعلل
كون العالم عالماً بالعلم مرة وبالقدرة بأخرى .

فإن قالوا : هذا الذي قلتموه غير مسديد ، فإن من أصابكم أن كون الباري عالماً
معلل بالعلم ، كما أن [كون] الواحد منا عالماً معلل به، ثم قلتم : علم الباري
سبحانه وتعالى خلاف لعلمنا ، فإن لم يبعد ذلك منكم ، فلا تستبعدوه منا في
أحكام التماثل .

(٢) ب : مكرر ما بين القوسين

(١) ب : فيلزم

(٣) ب : ما تلمسه

فالجواب عن ذلك أن نقول : كون العالم عالماً ، معلل بالعلم عندنا شاهداً وغائباً .
والوجه الذى لأجله (١) أوجب العلم كون العالم عالماً ، ليس يختلف شاهداً وغائباً .
وليضاح ذلك : أن العلم فى حق الواحد منا ، لم يوجب كون محله عالماً من حيث
كان حادثاً ، ولا من حيث كان عرضاً ، ولا من حيث كان موجوداً ، إذ هذه
الصفات تثبت لاضداد العلم ، ثبوتها للعلم . فثبت (٢) أنه إنما أوجب كون محله عالماً
من حيث كان عالماً ، وهذا ما لا يختلف فيه علم القديم وعلم المحدث ، فدل على
أن العليين مشتركين فى الوصف الذى يوجب كون العالم عالماً ، فما أوجب الحكم / ١٦٩
لم يختلفا فيه ، بل اشتركا فيه ، وما اختلفا فيه من حيث الصفات ، ليس شئ منها (٣)
مقتضياً حكمه .

فإن قالوا : هذا الذى قدرتموه فى العليين يحقق فى أخص السواد والبياض ،
وذلك أن كون السواد سواداً ، وإن كان فى حكم المخالفة لكون البياض بياضاً ،
فقد استويا فى كونهما أخصين . فهذا الوجه الذى يوجب التماثل ، والوصفان
مشتركان فيه كاشتراك العليين فى الوصف المقتضى للحكم الموجب له ، وهذا من
أهم أسئلة القوم ، وهذا أقصى مضطربهم .

ونحن الآن نوضح فساد به بأقرب طريق إن شاء الله . وذلك أنا نقول : كون
العلم عندنا علماً على القول بالأحوال ، حال للعلم ، وصفة له زائدة على ذاته ، فلم يبعد
منا أن نقول : إنما أوجب العلم حكمه لكونه علماً ، لما كان (٤) كونه علماً وصفاً (٥)
زائداً على الذات . فأنتم (٦) إذا زعمتم أن كون السواد سواداً ، إنما يقتضى المماثلة
والمخالفة ، من حيث كان أخص . قيل لكم : كون السواد أخص لا يخلو : إما أن
ينبئ عن وصف زائد عليه ، أو لا ينبئ عن وصف زائد . فإن لم يقتض كونه
السواد أخص ، وصفاً زائداً وحالاً ، فقد بطل التمسك به .

(١) ب : لأوله	(٢) ب : فثبت
(٣) ب : منهما	(٤) ب : — كان
(٥) ب : — وصفاً	(٦) ب : وأنتم

والمصير إلى كون السواد سواداً يوجب التماثل من أجله ، فإن ما^(١) لم يثبت أصلاً ، كيف يحال عليه وجه لإيجاب التماثل ؟ وإن زعمتم أن كونه أخص ، وصف زائد له ، فيلزم من ذلك استحالة لا يرتضيها^(٢) محقق . وذلك أن الأخص لو اقتضى وصفاً بخصوصه ، لاقتضى الأعم وصفاً لعمومه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك^(٣) من الثاني . ثم إذا قدرنا الوصف الأخص وصفاً من أجله اختص ، لم يخل ذلك الوصف من أن يكون خاصاً أو عاماً . فإن كان خاصاً ، وجب أن يثبت له حال لخصوصه . وكذلك القول في وصف الوصف ، وحال الحال . وهذا يتسلسل فيه المقال ، / وهو باطل اتفاقاً . وإن كان ذلك الوصف المقدر للخاص عاماً ، نزم ١٧٠ أن يثبت له وصف لعمومه ، ثم يلزم منه ما قدمناه . على أنه يستحيل أن يكون المقتضى للاختصاص الخاص عاماً ، إذ العام لا يوجب اختصاصاً ، بل يوجب عموماً .

فإن قالوا . لا يثبت للوصف المقتضى كون السواد أخص حالاً ، إذ الأحوال لا أحوال لها .

قلنا : وكذلك كون السواد سواداً حال ، فلا تثبتوا له حالاً . فاستبان بما قدمناه أن ما ذكرناه من اجتماع العلبين في وصف ، لم يتقرر لهم في^(٤) اجتماع الأخصين ، وهذا لا يحيص لهم عنه . وعند تقرره ، اضمحلت عليهم حيلهم ، وتناهى موجودهم . ولم يذكر أحد من أئمتنا هذا الفصل على هذا التقريب الذي سهله الله تعالى في كتابنا .

ومما^(٥) يوضح ما قلناه : أن الخصوص إذا حقق في كون السواد سواداً ، لم يرجع إلا إلى نفي محض ، إذ لو فسرنا اختصاص الوصف بثبوته ، لكان ذلك

(٢) ب : لا يرتضيها

(٤) ب : — و

(١) ب : — ما

(٣) ب : بذلك

(٥) ب : — واو

محالاً ، لا شتراك العام والخاص في الثبوت . وإن فسرنا الخصوص بأنه ثبت للذات المعنية^(١) ، وانتفى عن غيرها ، فقد آل الاختصاص إلى انتفاء تلك الصفة عن غير الذات المعنية^(٢) . فإذا ثبت تعلق الاختصاص بالنقي ، بأن أنه^(٣) ليس من قبيل كون العلم علماً ، إذ هو وصف ثابت لا خفاء بثبوته على القول بالأحوال .

ومما يصددهم عن المصير إلى تعليل التماثل بالآخرى ، ما ثبت من أصلهم من منع تعليل الواجب . فإن من أعظم أصولهم أن الواجب من الأحكام لا يعطل ، وإنما يعطل الجائز منها ، ولهذا منعوا أن يكون البارى عالماً ، معطل بالعلم من حيث كان واجباً . وخصصوا التعليل بكون الواحد مناً عالماً ، من حيث كان جائزاً . فيقال : تماثل السوادين واجب أم جائز ؟

فإن زعموا أنه واجب ، قيل لهم : فإلستم الواجب وتركتهم أصلاً ؟ ولئن ساغ لكم تعليل الواجب في / هذا الموضع ، ساغ لغيركم تعليل الواجب في غيره . وإن زعمتم أن تماثل السوادين جائز ، فيلزمكم أن تجوزوا اختلاف السوادين مرة وتماثلهما أخرى ، كما جاز كون العالم مناً عالماً ، ولم يجب . فلا جرم لم يلزم ثبوت هذا الوصف ، فتعلم الذات مرة وتجهل أخرى . وهذا ما لا مخلص لهم منه أصلاً :

وقد ناظرت بعض شيوخ المعتزلة وألزمته ذلك ، فتأجل في الانفصال عنه شهراً ، ثم اعترف بالآخرة بأنه لا بد من إبطال أحد الأصلين : إما أن يبطل منع تعليل الواجب ، وإما أن يبطل تعليل التماثل والاختلاف .

ومما تمسك به الأستاذ أبو إسحق أن قال : الإرادات يجمعها وصف واحد اتفاقاً ، ولا تختلف فيه ، وإنما يتحقق اختلافهما بإضافتهما إلى متعلقاتها ، فتخالف

(٢) ب : المعنية

(١) ب : المعنية

(٣) : بأنه

إرادة الحركة لإرادة السكون ، وتستبين المخالفة بينهما باختصاص كل إرادة بمتعلقها . ثم قد تتعلق القدرة بعين ما تعلقت به الإرادة ، ولا يجب من اتحاد تعلقيهما تماثلهما . فإن قال الخصم : الإرادة والقدرة ، وإن اتحدا في التعلق ، اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم . فإننا أوضحنا أن أخص وصف الإرادة ، متعلقها بمتعلق مخصوص ، وهذا الوصف نفسه يتحقق في القدرة المتعلقة بمتعلق الإرادة . فإن عاينوا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما خالفت الإرادة ما خالفت لاختصاصها بمتعلقها ، وهي إرادة ، فيلزمهم أن يقولوا : الأخص يرجع إلى وصفيين : أحدهما : اختصاص التعلق ، والثاني : كونه على وصف مخصوص في التعلق . وهذا يتقضى أصابهم ، إذ يستحيل عندهم أن يكون للذات أخصان ، ويستحيل أيضاً عندهم رجوع التماثل إلى موجبين . فوضح بذلك اضطراب مذهبهم وبطلانه من كل وجه .

ومما تمسك به الأستاذ أن قال : لو رجع التماثل إلى الأخص ، وعلل به ، لوجب أن لا يفرق تماثل المتماثلين من لم يحط علماً بأخص أوصافهما . ونحن ١٧٢ نعلم أنه قد يعلم العاقل تماثل البياضين ، ولما ينظر بعد في الأخص والأعم من الأوصاف .

وهذا الذي ذكره إن استقام على نفي الأحوال ، لم يستقم على القول بها . فإننا إذا قلنا بالأحوال ، لم ننكر أن يعلم العاقل حكماً ، ثم يتوصل بعد معرفته إلى العلم بعلمته ، وسنبسط القول في ذلك في أحكام العلل إن شاء الله .

ومما جرى الرسم بمناقشة المعتزلة فيه : لإطلاقهم الأخص والأعم في الصفات الراجعة إلى الأنفس ، وهذا غير سديد . فإن الخصوص والعموم إنما يتحققان في

الأقوال ، وقد تكون اللفظة الواحدة عامة وقد تكون خاصة ، فاللفظة العامة هي الصيغة التي تتناول شيئين فصاعداً ، والخاصة مطلقاً هي اللفظة المختصة ، ولا تتحقق في صفات الأنفس قضية العموم ، إذ صفة كل نفس لازمة له لا تتعداه إلى غيره ، بل التسمية الواحدة قد تنطوي على جملة من المسميات ، فوضح (١) أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا في الألفاظ ، فهذه عمد الأصحاب في الرد على القائمين بالآخر .

ثم نقول : لم زعمتم أن المتماثلين هما المجتمعان في الآخر ، وما دليلكم على ذلك ؟

فإن قالوا : الدليل على ذلك أن السوادين إذا تماثلا ، فلا يخلو تماثلهما ، إما أن يعال بوجودهما (٢) ، فيلزم من ذلك الحكم بتماثل السواد والبياض لاشتراكهما في الوجود . وبمثل هذه الطريقة يبطل تعليل تماثلهما ، لكونهما (٣) عرضين ، أو لونين ، أو حادثين ، فلم يستقم تعليل تماثل السوادين بشيء من الصفات العامة لاشتراك المختلفات والمتماثلات (٤) فيها . فتعين بالسبب والتقسيم تعليل تماثل السوادين بالآخر .

قلنا (٥) : هذا الذي فلتموه متفرع على أصل تنازعون فيه / وذلك أن الأحكام تنقسم : فمنها ما يعال ، ومنها ما لا يعال . فبينوا ألا كون التماثل معطلا ، حتى إذا ثبت ذلك ، ترتب عليه تفصيل القول في العلة ، ولا تجدون إلى إثبات ذلك سيلا . وقد أوضحنا في عمدنا طرقاً دالة على منع تعليل التماثل .

فإن قالوا : الدليل على ما قلناه إن السواد لما ماثل السواد ، كانا مشتركين في

(١) أ : توضح (٢) ب : بوجودها (٣) ب : بكونهما (٤) أ : المختلفات والمتماثلان (٥) ب : قلناه

الأخص ، ولم نجد مثيلين إلا مشتركين في الأخص ، فقضينا بذلك ، وحكنا بكون التماثل معللا بالأخص .

قلنا : أما اجتماع السوادين في الأخص فسلم . وأما قولكم إنهما إنما تماثلان^(١) للاجتماع في الأخص ، فتنازع فيه . فلم زعتم أنه لما لم يوجد تماثلان إلا بجتماع في الأخص (وجب أن يكون الأخص^(٢)) علة ؟

وهذه طلبية لا يجدون إلى الخروج عنها ميلا . وما يتمسكون به أن قالوا : السواد إنما خالف البياض بكونه سواداً ، فإذا اختصت المخالفة بالأخص ، وجب أن تقع المماثلة بين التماثلين بما تقع به المخالفة من المختلفين . وهذا الذي قالوه غير سديد ، فإن المخالفة لا تختص عندنا بالأخص ، بل قد تتحقق في الصفة العامة ، إذ العلم يخالف السواد في كونه علماً ، وإن لم^(٣) يكن ذلك من أخص أوعافه ، وكذلك السواد يخالف العلم بكونه لوناً ، وقد أوضحنا ذلك في خلال أدلتنا ، وجربنا^(٤) إلى التزامه المعتزلة . فوضح بذلك أن الاختلاف لا يختص بالأخص ، وبطل ما عولوا عليه جملة وتفصيلاً . فهذه جملة كافية في الرد على القائلين بالأخص .

فصل

[في القول في صفة النفس]

مشمتم على إيضاح الرد على الجبائي وشيعته حيث قالوا : التماثلان هما المجتعلان في صفة النفس . اعلخوا رحمكم الله أن الغرض في الرد عليهم ، لا يتضح إلا بعد تقديم القول في إيضاح صفة النفس والمعنى ، وتمييز أحد القولين^(٥) عن الآخر ،

(١) ب : تماثلان	(٢) ب : - وجب أن يكون الأخص
(٣) ب : - لم	(٤) أ : وجوزنا
(٥) أ : القباين	(٦) ب : إنفاؤها

١٧٤ وقد اضطربت المعتزلة وتباينت مذاهبها / في حقيقة صفة النفس . ونحن الآن نذكر مذاهب أهل الحق ، ثم ننعطف على ذكر مذاهب المخالفين .

إذا قال قائل : ما حقيقة صفة النفس عندكم ؟

قلنا : صفة النفس عندنا : كل صفة لإثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها . وهذا الحد سديد مطرد ، منبئ عن الغرض والمقصد ، فيدخل تحت هذا ، كون الجوهر جوهرآ ، وتجزئه ، وكونه شيئآ وذاتآ ، وقبوله للأعراض ، ووجوده وحدوثه . وكذلك القول في جملة صفات الأجناس .

وعبر الأستاذ رضى الله عنه عن صفة النفس بعبارتين آيلتين إلى مآل واحد . إحداهما أن قال : صفة النفس : كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه ، وصفة المعنى : كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، كالعالم والقادر ونحوهما .

والعبارة الثانية تدانى هذه في المعنى ، وذلك أنه قال : صفة النفس : كل صفة لا يصح توهم انتفاءها (١) مع بقاء النفس ، وصفة المعنى : كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات .

فإن قال قائل : علم الباري سبحانه وتعالى لا يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات ، ثم لم يكن من صفات النفس عندكم .

قلنا : هذا غير لازم ، لأن انتفاء العلم لم يستحل توهمه لأجل بقاء الذات ، بل إنما يستحيل لعدم العلم ، وليس كذلك كون الجوهر جوهرآ ، فإن استحالة انتفائه مرتبطة بتقدير بقاء الذات ، وهذا واضح لكل متأمل .

[رأى المعتزلة في صفة النفس]

واختلفت مذاهب المعتزلة في ذلك . فذهب الجبائي إلى أن صفة النفس بما يتماثل المشترك فيها ، ويختلف المختلفان فيها . وحقيقة أصله ترجع إلى أن صفة

(١) ب : انتفاؤها .

النفس هي الأخص الذي ذكره أصحاب الأخص ، ولا يتصور على قضية أصله
ثبوت صفة نفس لذات واحدة .

والذي صار لإليه معظم المعتزلة : أن صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس ،
وهؤلاء زعموا أن كون اللون لوناً ، وكونه عرضاً وشيئاً من صفات النفس .
وكذلك / القول في كل صفة تلزم النفس في الوجود والعدم . ١٧٥

ومن قضية هذا الأصل ، جعلوا كون القديم عالماً من صفات النفس ، من حيث
كانت هذه الصفة لازمة للقديم ، ومن ذلك منعوا تعليل الواجب . ثم قسموا
الصفات أربعة أقسام :

منها صفة النفس ، وقد قدمنا قولهم فيها .

ومنها صفة المعنى : وهي كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف . وعبر بعضهم
عن صفة المعنى فقال : هي كل صفة جائزة . وهذه العبارة مدخولة من أوجه :
أقربها أن الحدوث من الصفات الجائزة ، وليس من صفات المعاني .

والثالث من الصفات ، صفة تثبت بالفاعل وهي : الحدوث ، وليس هو من
صفات النفس عندهم ، إذ العدم يتصف عندهم بكونه نفساً مع انتفاء وصف
الحدوث ، فصدهم ذلك عن جعل الحدوث من صفات النفس .

والقسم الرابع هي الصفات التابعة للحدوث . وحصر مذهبهم فيها أن كل صفة
تجددت عند الحدوث ، فهي من الصفات التابعة للحدوث ، وهذا القيل ينقسم
عندهم : فمنها ما يحصل بالإرادة ، وهي نحو كون الأمر أمراً ، فإن قول القائل :
افعل ، ليس بأمر لنفسه ، فإنه قد ثبت ولا يكون أمراً ، فإذا (١) وقع (٢) أمراً ،
كان كذلك ، لإرادة الأمر جعله أمراً .

ومن الصفات التابعة للحدوث ، ما يثبت من غير إقتضاء قدرة وإرادة ، وهى نحو قبول الجوهر للعرض فى الحدوث وقيام الأعراض بالجواهر ، ومن هذا القبيل تحيز الجوهر .

واجتمعت جملة الصفات التى هى تابعة للحدوث فى أنها ليست من أثر القدرة ، واختلفت بعد ذلك : فبعضها (١) من أثر الإرادة عندهم ، وبعضها من أثر كون الفاعل عالماً وهو كون الفعل محكماً ، وبعضها يتبع الحدوث من اقتضاء صفة من الصفات ، كقبول الجوهر للعرض وقيام العرض بالمحل . ومن هذا القبيل حسن الحسن ، وقبح القبيح فى معظم ما يحسن ويقبح . /

١٧٦

ثم قالوا فى الحدوث والصفات التابعة له أنها تثبت لا للنفس ولا لمعنى . فهذه جملة وجيزة ، محيطية باضطرابات مذهبهم ، ومننا بايرادها تنبيهاً (٢) عليها أنها كثيرة التدوار (٣) فى الكلام . ولا سنيل إلى الرد عليهم فى الأقسام الأربعة ، فإنها تتعلق بأبواب تأتى إن شاء الله . ولكننا نوضح الحق فيما يتعلق بصفات النفس ، فإنها (٤) مطلبنا .

فأما ما قاله الجبائى ، فخلف من القول منه منذ إلى محض التحكم ، وسنيل مفاتيحه (٥) بالكلام أن نقول: أليس كون اللون لوناً ، صفة لازمة وجوداً وعدماً ، كما أن كون السواد سواداً لازم ، فما الذى حجر ومنع من تسمية كون اللون لوناً صفة نفس ؟ ولو ساغ نفي ذلك فى كون اللون لوناً مع لزومه النفس ، ساغ ذلك فى كون السواد سواداً ، وهذا ما لا يفصل فيه .

(٢) ب : بايراد ما تنبئها

(٤) ب : فانهما

(١) ب : — فبعضها

(٣) ب : التداور

(٥) ب : مفاتيحه

ويتضح غرضنا بتقسيم — لا يبعد الجبائي عنه محيصاً — وذلك أننا نقول:
ألمست زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ،
فما الذى عنيته بذلك ؟ فإن أردت أنه صفة نفس على معنى أنه يلزم النفس ، لزم
طرده ذلك فى كون اللون لوناً . ولأن زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ،
من حيث أن النفس توجبها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أن صفة النفس لا تعمل
اتفاقاً ، على ما سنوضح ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله .

ثم يقال له : إن جاز المصير إلى كون النفس علّة فى كون السواد سواداً ، فما
المانع من جعل النفس علّة فى كون اللون لوناً ؟ فهذا ما لا يخلص منه . وأنّى
يستقيم على مذهبه تحليل كون السواد سواداً ، وهو واجب عنده ، والواجب
لا يعمل . وهذا بما اتفق عليه المعتزلة ، فلم يبق لقوله مرجوع .

ثم إذا استبان تناقض مذهبه وفساده فى صفة النفس ، ترتب عليه بطلان
قوله فى التماثل حيث قال : المشلان هما المجتمعان فى صفة النفس . وبما استدلل به
اللائمة فى / لإبطال مذهبه فى التماثل أن قالوا : المختلفان عندك مختلفان لنفسيهما^(١) ،
إذ الاختلاف يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل يرجع إلى صفة النفس . فلزم
على مؤد^(٢) قوله أن يحكم بتماثل المختلفين من حيث اجتماعهما فى وصف الاختلاف ،
وهذا ما أورده القاضى رضى الله عنه فى «الشرح» .

فلو قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن اختلاف المختلفين ليس بصفة
نفس ، وإنما صفة النفس كون أحدهما سواداً ، وكون الثانى بياضاً ، فأما حكم
الاختلاف فليس من صفات النفس ، فيلزم من الاشتراك فيه التماثل .

قلنا . هذا ما نبط ، فإن الاختلاف حكم ثابت ، وهو معلل عند الجبائي بما
يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل معلل بصفة النفس ، وكل وصف علل بوصف

(٢) ب : أود

(١) ب : لنفسيهما

نفس، فهو وصف نفس ، إذ كل صفة لم تثبت للنفس ولا لمعنى، فهي غير معاملة إجماعاً. فلما كان التماثل والاختلاف معللين، استحال أن يكونا من الصفات التي تثبت لا للنفس ولا لمعنى ، إذ كل صفة كانت كذلك، لم تكن من المعلومات اتفاقاً ، فثبت أنهما من صفات النفس ، ولزم من ذلك تماثل المختلفين ، وهذا من الأسرار، فاعلموه .

وأما وجه الرد على من زعم من المعتزلة أن صفة النفس هي اللازمة للنفس ، فيطول تبعه . ومنستقصى القول في الرد على منع تعليل الواجب من الصفات في كتاب الصفات إن شاء الله .

فصل

[في أن ما ثبت تماثلها لا يصح اختلافها]

فإن قال قائل : هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه ؟

قلنا: كل شيئين ثبت تماثلهما ؛ لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه . وكل شيئين ثبت اختلافهما ، لم يصح تماثلهما . ولما يوضح ذلك يترتب (١) على أصل لا بد من تقديمه ، وهو أن نعلم أن المتماثلين يتماثلان (٢) لنفسيهما لا لمعنيين زائدين عليهما ، وكذلك المختلفان، يختلفان (٣) لنفسيهما .

وذهب بعض المتكلمين إلى أن المتماثلين يتماثلان لمعنيين قائمين بذاتيهما، وكذلك القول في المختلفين . وهؤلاء زعموا أن الاختلاف/ والتماثل إنما يتحققان في الجواهر دون الأعراض . ثم حقيقة أعولهم : أن كل جوهرين قام بأحدهما من الأعراض (٤)، بما هو في حكم المماثلة ، لما قام بالثاني ، فهما متماثلان لاستواء

١٧٨

(٢) ب : — يتماثلان

(٤) ب : — ربما

(١) أ : يترتب

(٣) أ : مختلفان

أعراضها . وإذا قام بأحدهما عرض هو في حكم المخالفة للعرض القائم بالثاني ، فهما مختلفان . وهؤلاء لم يصيروا إلى أن التماثل والاختلاف عرضان متبايران لسائر أجناس الأعراض ؛ بل يعنون بالمعنى الذى أطلقوه ، المتفق عليه من أجناس الأعراض .

ومقتضى أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل ، فإنهما لو تماثلا أو اختلفا ، أفضى ذلك إلى قيام عرضين بهما على موجب أصلهم . وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان ، وكل واحد منهما خلاف الآخر ، وليسا مختلفين ، وليس واحد منهما مخالفاً^(١) للآخر ، وإنما المختلفان الجوهران اللذان قام بهما خلافان . والدليل على فساد المصير إلى أن المختلفين مختلفان لمعنيين أن نقول : السواد مع البياض لا يخلو القول فيهما : إما أن يقال إنهما مثلان أو مختلفان ، أو لا متماثلان ولا مختلفان .

فإن زعم الخصم أنها مختلفان ، فقد سلم المسألة حيث أثبت^(٢) الاختلاف بين العرضين ، مع القطع باستحالة قيام المرضين بالعرضين . وهذا تصريح بنفى تعليل الاختلاف بالأعراض عموماً ، فإن كل حكم ثبت غير ممثل في حالة ، لزم أن يكون غير ممثل أبداً .

وإن زعم الخصم أن السواد والبياض مثلان ، فقد خرج عن المعقول ، وسلم المسألة [في] ذلك ، حيث أثبت حكم التماثل بين العرضين ، مع الاعتراف باستحالة قيام العرض بالعرض .

وإن زعم الخصم أنها ليسا مثليين ولا خلافيين ، أوضحنا له حقيقة أصلنا في المثليين والخلافيين .

وقلنا : مرادنا بالمثليين : كل شيئين مد أحدهما مسد الآخر . ومرادنا / ١٧٩

(٢) أ : أثبت .

(١) أ : مخاف .

بالخلافين نقيض ذلك . أفترعمون أن البياض والسواد يسد أحدهما مسد الثاني، أم لا يسد مسده (١) ؟

فإن قلتم : إن أحدهما لا يسد مسد الثاني، فقد وافقتمونا في المعنى الذى أردناه بالاختلاف ، ورجعت المناقشة إلى إطلاق لفظة أو منعها . وإطلاق الألفاظ مدركة اللغات . ونحن نعلم أن من قال : السواد يخالف البياض ، لم ينكر عليه مقاله فى تجاوز أهل اللسان ، فقد ثبت من مأخذ اللغات ما قلناه لغة ، وثبت الوفاق فى المعنى ، وسقط وجوه الخلاف .

وإن زعم الخصم : أن السواد يسد مسد البياض ، فقد أنكر ضرورة العقل . وإن زعم أنه لا يقال فيهما أن أحدهما يسد مسد الآخر أو لا يسد مسده ، كان ذلك مراغمة للبديهة أيضاً ؛ إذ كل شيئين لا يخلوان من أن يسد أحدهما مسد الثانى أو لا يسد مسده ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها ، فنكر القسمين جاحد للضرورة (٢) . فهذا أقوى ما نتمسك به .

واعتصم بعض أئمتنا بنكتة أخرى فقال : إذا زعم الخصم أن البياضين فى أنها لا يتماثلان ولا يختلفان كالسواد مع البياض ، فينبغى (٣) أن يثبت من قيام البياضين للجوهرين ما يثبت لهم من قيام البياض والسواد . وهذا ما لا يخص الخصم منه إلا أن يقول : البياض مع السواد مختلفا ، فأوجب اختلاف محليهما ، وليس كذلك البياض مع البياض . ومهما قال الخصم ذلك ، فقد صرح بإثبات الاختلاف بين الأعراض .

وقد أشار القاضى — رضى الله عنه — إلى طرق فى الرد على هؤلاء ذكرها

(٢) ب : الضرورة

(١) ب : يسده

(٣) ب : — فتنبغى

في « الهداية » ، غير معول عليها وهي مزيفة عندنا . فها ذكره : أن الجوهرين لو تماثلا لقيام بياضين بهما ، وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحدهما وسكون بالثاني ، ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه ، متماثلين من وجه ، وذلك محال . وهذا ١٨٠ فيه نظر عندى فإن الذين صرفوا التماثل والاختلاف إلى المعانى ، لا يستبعدون إثبات التماثل من وجه ، والاختلاف من وجه ، وهو كما لا يبعد كون الذات عالمة من وجه ، جاهلة من وجه ، لما رجح كونه عالماً جاهلاً إلى معنيين ، فكذلك هاهنا . وهذا واضح لا خفاء به .

وبما ذكره القاضى والاستاذ أبو بكر : أن الجوهر لو مائل جوهر آ^(١) لقيام بياضين بهما ، وجب أن يقال : إذا قام بياضان في وقتين بجوهر واحد ، فيماثل الجوهر نفسه ، وهذا مدخول عندى ، إذ التماثل لا يتحقق إلا بين شيئين ، كما أن اسم الجسم لا ينطلق إلا عند انضمام جوهر إلى جوهر ، وإن كان كل واحد من الجوهرين في انضمامه على حكمه في انفراده . ولو لزم بمائلة الجوهر نفسه في صفات المعانى ، لزم بمائلته نفسه في صفات النفس ، فاستبان سقوط هذه الطريقة ، والمعول^(٢) على ما تقدم . فإذا تمهد هذا الأصل رجعنا إلى غرضنا في امتناع التماثل من وجه والاختلاف من وجه .

وقد قدمنا للقاضى — رضى الله عنه — طرقاً ثلاثة من التماثل :

أحدها : على نفي الأحوال .

والثانية : على القول بالأحوال ، ونفى تعليل التماثل .

والثالثة : على القول بالحال ، وتعليل التماثل .

فإن نفينا الأحوال ، لمأسق كلامنا ، واتضح ما نبغينه من منع التماثل من وجه ،

(٢) ب : والمعول

(١) أ ، ب : جوهر

مع الاختلاف من وجه . فلإنا على نفي الحال ، ننفي الوجوه والصفات الزائدة على الذات .

وإن أطلقنا الوجوه في بعض مجارى الكلام ، أشربنا بها إلى اختلاف العلوم المتعلقة بالذات الواحدة، فخرج من هذه الجملة أن السواد إذاً خالف البياض في كونه سواداً ، إذ (١) كونه لونا غير (٢) كونه سواداً ، وكذلك كونه عرضاً غير (٣) كونه سواداً ، وليس بوصف زائد عليه . فإذا خالف البياض في كونه سواداً، فقد خالفه في وجوده ، ووضح ذلك ينفى عن بسط القول فيه . /

١٨١

فأما الكلام على الطريقة الثانية — وهي إثبات الأحوال ، ومنع التعليل — فواضح أيضاً . وذلك أن محصل قولنا في هذه الطريقة ما نوضحه الآن . فنقول : المثالان هما (٤) المستويان في جميع صفات النفس ، ولا نقول إنهما تماثلا لعدة ، فيلزمنا دفع نقض موجه على طرد العلة .

وإذا اختلف الشيطان من وجه ، فليسا متماثلين من كل وجه ، إذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه مع الاختلاف في وجه من الوجوه ، فإن هذا غاية التناقض ، لا يخفى مدركه على عاقل . والمشتركان في بعض الأوصاف ليسا بمثلين .

فيقول القائل : تماثلا من وجه ، واختلفا من وجه ، إذ لا تماثل إلا من كل الوجوه . وليس ذلك حكما معللا بالاجتماع في وصف . فيلزم منه تماثل كل مشتركين ، وإيضاح ذلك — على القول بتعليل التماثل — سهل المرام أيضاً .

(٢) ب : عين

(١) ب : أو

(٤) أ : — ها

(٣) ب : عين

وسبيل تمهيد القول فيه أن نقول : يستحيل أن يلتبس من الاشتراك في الوجود تماثل . ونحصر (١) الاختلاف الحقيقي — في مختلفين — في صفة الوجود . فإن الاختلاف لا يتحقق إلا بين موجودين ، ويستحيل أن يخالف الوجود عدماً ، إذ العدم نفي محض ، والمخالفة من صفات الإثبات ، ويستحيل الجمع بين تمحيض (٢) النقي ، وتثبيت صفات الإثبات . فمن ضرورة المختلفين وجودهما ، ومرام المتكلم في صفة الاختلاف أن أحد الموجودين لما اختص بصفة نفس لم تثبت للثاني ، كان هذا الموجود — من حيث اختص بصفته — مخالفاً الموجود الثاني من حيث اختص بصفة أخرى . فهذا ما أرادوه باختلاف الموجودين . فأما طلب الاختلاف في نفس الوجود ليثبت لأحدهما ، وينتقي عن الثاني فحال ، ومن غلا ، فشرط الاختلاف في صفة الوجود ، أركسه ذلك على أم رأسه ، وجره إلى نفي الاختلاف ، إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين ، ففي شرط الاختلاف في الوجود نفي | الاختلاف . وكل شرط في حكم لو قدّر ثبوته نفي حكمه ، لم يكن شرطاً ؛ ١٨٢ بل كان مناقضاً . فإذا وضع ذلك في وصف الوجود ، فقرره في سائر الصفات العامة . فإنه كما وجب مخالفة الوجود الوجود (٣) لما اختص به من وصفه ، فكذلك يجب مخالفة اللون اللون ، فإن السواد في كونه لوناً تختص بصفة السوادية ، كما أنه في وجوده تختص بها ، ثم وجب مخالفة الوجود للاختصاص بها ، فيجب المخالفة في صفة اللونية بمنزلة (٤) ذلك ، إذ إضافة الأخص إلى كل وصف عام ، كإضافته إلى الوجود . ويُعضد (٥) ذلك بأن نعلم أن الأحوال عند مثبتها لا تختلف ولا تتماثل ، فإنها لا توصف بالوجود (٦) ولا بكونها ذوات ، فاستحال اتصافها بالتماثل والاختلاف ، وتحقق أن الذي يوصف بالتماثل والاختلاف الذوات التي

(٢) ب : تمحيض

(١) ب : يحصر

(٤) ب : بمنزلة

(٣) ب : — الوجود

(٦) ب : — بالوجود

(٥) أ : ويمتضد

لها الأحوال . ثم يقع الاختلاف على هذه الطريقة بالأخص ، وهو يعم في اختصاصه جملة صفات العموم ، فهذا أقصى ما يقال في ذلك .

واعلموا أن الكلام في هذا الفصل سهل المدرك عند الرد إلى التحقيق . فإن غرضنا بكل ما قدمناه أن نوضح تقديس الرب عن الحدث ، وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنى (١) التشبيه والتشليل .

قلو قال قائل : إذا ثبت الوجود لله تعالى ، واتصف الحادث بالوجود أيضاً ، فقد تشابها في صفة الوجود . واعتُرفَ بأن الاشتراك في هذا الوصف ليس باشتراك في حدث ، ولا في صفة دلت على حدث ، فقد تحقق المعنى . وتحكم في إطلاق لفظ (٢) التشبيه مراغماً فيه لإجماع الأمة ، فتمنع (٣) عن إطلاق اللفظ سمعاً وإجماعاً (٤) ، وإن صح معتقده من حيث المعنى ، فاستبان بذلك أن الكلام في هذا الفصل يرجع في مآله إلى تناقض في لفظ ، وتناقض في إطلاق عبارة ، وسبيل إطلاق العبارة والمنع منه الشرع ، فلم يبق ريب في شيء من أطراف الكلام ، ١٨٣ ووضح / غاية الأغراض وقصاراها .

فصل مشتمل على الرد

على من قال : المثلان كل مشتركين في صفة الإثبات

والأولى بنا البداية بالفلاسفة والباطنية حيث قالوا : لا نصف (٥) الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه به لوجب كونه مماثلاً للحوادث .

وسبيل الكلام عليهم من أوجه :

(٢) ب : - انظر

(٤) ب : جماعاً

(١) ب : ينفي

(٣) ب : فتمنع

(٥) ب : يتصف

احدها : أن نسألهم عن إثبات الصانع ، وافتقار الصنع إليه . فإذا اعترفوا بذلك ، أقمنا عليهم واضح البراهين في وجوب الوجود للصانع ، وحققنا عليهم امتواء القول بنفي الصانع ، والقول بنفي وجوده . ومسيأني ذلك في صدر الصفات ، إن شاء الله . فإذا ثبت ذلك وضح بطلان أصلهم في التماثل .

ومن أوضح ما نتمسك به عليهم ، أن نقول : إذا مسئلتهم عن وجود البارئ ، قلتم إنه ليس بمعلوم ، ومعلوم أن نفي النفي لإثبات ، كما أن نفي الإثبات نفي ، وهذا معلوم بأوائل الحقول وبدائها .

فإذا قلتم : الرب تعالى ليس بمنفي ، فقد صرحتم بكونه ثابتاً ؛ إذ ليس بين النفي والإثبات^(١) رتبة . ثم إذا لزم الثبوت من نفي النفي ، لوجب المائلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإما أن تنقضوا أصلكم في التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفي ، وهذا لا يخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضه فقالوا : لم ننطق في صفات البارئ بإثبات ، ونطقنا في صفاتنا بالإثبات ، فلم يلزمنا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا في صفات الإله بصيغة إثبات ، فقد نطقتم بصيغة معناها الإثبات . وإنما الغرض من العبارات معانها ، وأقوال القائلين . وعبارة المعبرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات ، فإنها ترجع إلى اللغات الثابتة^(٢) توفيقاً واصطلاحاً ، ووضوح ذلك يغني عن بسطه .

ثم الذي يقطع دابرهم أن نقول : إذا قلتم الرب ليس بمنفي^(٣) ، فلا تخلون إما أن تعتقدوا ثبوته عند نفيكم نفيه ، وتمنعوا / من تسميته ثابتاً مع انطواء ١٨٤ معتقدكم عليه . وإما أن تزعموا أنها مع نفي النفي ، لا نعتقد الثبوت .

فإن قلتم : إنما نمتسك الثبوت ، ونمتنع من العبارة . وزعمتم أن التماثل في

(٢) أ : ثابتة

(١) أ : الثبوت

(٣) ب : ينتفي

العبارة ، فصعروا الله تعالى بالوجود ، وانطقوا به ، واعتسفقدوا وجود الحادث ، ولا تنطقوا به ، لتفتني المائلة لفظاً — كما قلتم — وهذا ما لا مخلص لهم منه .
والثبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز .

ولإن زعمتم أنا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت ، فقد خرجتم عن ضرورة العقل .
فإننا نعلم بديهاً أن ما علم أنه ليس بمنفى ، فهو ثابت . والمناقش في ذلك مراغم .

ومما نستدل به أيضاً أن نقول : معاشر الفلاسفة خبرونا : أتزعمون أن الاشتراك في وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، كان ذلك باطلاً ، لعلنا باشتراك السواد والبياض في كونها عرضين مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً وكون الثاني بياضاً ، فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها .

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها . فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود ، مع اختصاص الرب بصفات الإلهية ، ونعوت الربوبية ، والاشتراك في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث ؟

والذي نحاذره ، إثبات الحدث أو ما يدل على الحدث ، فإن رجعوا فقالوا :
التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً .

فيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظه ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث ، وكل ما لا يؤدي^(١) إليه ، لانكثرت به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه ،

١٨٥ إن رجعتم / إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة في الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصل ؛ لزم من الاشتراك في صفة النفس تماثل حتى يكون القديم مثلاً^(١) للجداد من حيث قيل لأنه غير جاهل . وإذا لم يلزم هذا في النبي ، لم يلزم في الإثبات .

فإن راموا فصلاً بينهما لم يحدوه ، فإن مرجعهم إلى نفس اللفظة دون المعنى ، كما قدمنا تقريره . وما ألزموه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم ، مذكور ، والحدث كذلك ؛ فالتزموا من ذلك اشتراكاً وتشابهاً ، أو انقضوا أصاحم ، والمعول^(٢) على ما قدمناه قبل .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا تحاشيتم من إثبات صفة ، وظننتم أن إثباتها يفضي إلى التشبيه ، فهل تقولوا : إن الرب سبحانه وتعالى مخالف لخلقته ، وخلاف الحوادث ، أم تأبون ذلك ؟

فإن زعمتم أنه خلاف خلقه ، ففسد صرحتم بصفة لإثبات ، ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين ، فإن ما لا يتحقق ثبوته ؛ يستحيل وصفه بالمخالفة .

وإن زعمتم أن الرب تعالى ليس بخلاف لخلقته ، فهذا يورطكم فيما منه فرتم^(٣) ، فإن المخالفة إذا نفيت أنبأ نفيها عن ثبوت المماثلة والمشابهة ، فكيف يستقيم نفي صفات الإثبات محاذرة من التشبيه ، ومحافظة على نفي المماثلة ، مع التصريح بنفي المخالفة ؟ وليس يستريب ذو عقل في أن نفي المخالفة أقرب إلى الانباء عن ثبوت المشابهة من المصير إلى إثبات الوجود . وهذا لا مخاض لهم منه ، وعليه عول القاضي في « الشرح » .

(٢) ب : والمعول

(١) ب : مثال

(٣) ب : قررتم

فأما ما صار إليه التجسار وموافقوه ، من أن المتماثلين^(١) هما المشتركان في صفة إذا لم يكن أحدهما بالثاني ، فهذا ماقط لا محصول له ؛ إذ لو كان الاشتراك في صفة الإثبات يوجب التشابه ، لوجب ذلك في القديم والحادث لاشتراكهما في الوجود / كما صار إليه الباطنية والفلاسفة ؛ إذ الوجود صفة لإثبات كالحادث . ١٨٦ والجوهر والسواد — وإن اشتركا في الحادث ، واختلفا فيما عداه من صفات النفس ، كما أن الوجود تحقق للقديم والحادث — لم^(٢) يختلفا في حقيقة الوجود ، وإنما اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

وأما ما قيد به التجسار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثاني ، فتقيد لفظ لا يعصمهم عما يراد به في بقية المعاني ، فإن المجتمعين في صفة لإثبات (وإن لم يكن أحدهما بالثاني ، لم يشتركا إلا في صفة لإثبات)^(٣) . والحادث مع القديم مشتركان في صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثاني ، اجتماعهما في صفة الإثبات ، وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع في الصفة . وأما كون أحد الشيتين بالثاني ، فالمصير إلى أنه ليس مما^(٤) يؤثر في تشابه وتماثل ، فإما المصير إلى ما صار إليه الفلاسفة ، وإما الإضراب عن هذا المذهب جملة . وأما ما صار إليه^(٥) بعض المتكلمين في نفي التماثل جملة ، فلا محصول له عند التحقيق .

فإن أقصى ما تمسك به ، أن وجود أحد البياضين لا يسد مسد وجود البياض الثاني ، فإن أحد البياضين لو عدم عن محله في حال وجود البياض الآخر في محله ، لم يقتض وجود ذلك البياض أبيضاض محل البياض الذي عدم ، فدل أن أحد البياضين لا يسد مسد الثاني . وهذا الذي قاله لا محصول له ، فإنه لا بد من^(٦) أن أحد البياضين عين الثاني ، وكيف يسوغ تقدير الشيتين شيئاً واحداً ؟ ١

(٢) أ ، ب : ولم

(٤) أ : يا

(٦) أ : لا يدعى

(١) ب : المتماثلين

(٣) ب : — ما بين القومين .

(٥) ب : إل

وإذا قدرناهما شيئين حادثين ، لم نمنع وجود أحدهما مع عدم الثاني ، وإنما الذى نعينه بتماثل المتماثلين أن كل واحد منهما يثبت له من صفه النفس مثل ما يثبت للثاني ؛ إذ أحد البياضين حادث ، عرض ، لون ، بياض كالثاني .

وإن أنكر الخصم ذلك ، فقد جحد الضرورة! وإن اعترف به ، فهو ما نريده بالتماثل ، فتقول المناقشة / إلى العبارة ، وإطلاق العبارة يتلقى : إما من اللغة ، ١٨٧ وإما من الشرع ، وتسمية البياضين مثليين ، غير مستنكر لغة ولا شرعاً .

فصل

[فى مشاركة شئ شيئاً]

فإن قال قائل : هل يجوز — على قضية أصلكم — مشاركة شئ شيئاً فى أخص وصفه مع اختلافهما ؟

قلنا : هذا بما اختلف فيه الأئمة . فصار صائرون منهم إلى تجويز ذلك ، وهو أحد جوابى القاضى ، وامتنع منه آخرون ، وإليه صار كافة المعتزلة .

أما الذين جوزوا ذلك ، فقد تمسكوا بأن قالوا : أخص وصف علم الواحد منا كونه علماً بمعلوم متعين بخصوص ، نحو كونه علماً بسواد ، وعلم البارى سبحانه وتعالى متعلق^(١) بعين ما يتعلق به علمنا ، ويثبت له الوصف الذى هو أخص وصف علمنا ، ثم لم يلزم من ذلك تماثل العلمين ، وكذلك قال هؤلاء : أخص وصف الحياة — التى هى من صفاتنا — كونها حياة . وهذه العصفة متحققة بحياة البارى سبحانه وتعالى . ثم لم يلزم من ذلك تماثل الحياتين .

والذى ارتضاه القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص . قال : ولو ساغ ذلك

(١) ب : يتعلق

لساغ (١) تماثل السوادين كونهما سوادين مع اختصاص أحدهما بصفة لا تثبت (٢) للثاني . وانفصل عما تمسك به الأولون حيث قالوا : أخص وصف علمنا تعلقه بمعلوم متعين . فقال : ليس ذلك أخص وصف للعلم ، إذ لو كان أخص وصف العلم كونه علماً بالسواد ، للزم أن يؤثر المعلوم في العلم . وقد أطبق المحققون على أن المعلوم لا يؤثر في العلم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ، كما أن العلم لا يؤثر في المعلوم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ؛ بل يتعلق به على ما هو عليه ، فدل على أن خاص وصف العلم لا يرجع إلى تعلقه بمعلومه ؛ بل خاص وصف العلم بالسواد أنه على وصف وحال يقتضى له الاختصاص بمعلق دون ما سواه . وهذا الوصف لم يثبت لعلم الباري ، فيلزم من الاشتراك فيه الاجتماع في الأخص / وكذلك ليس يسلم القاضى أن أخص وصف الحياة شاهداً كونها حياة . بل يثبت لها أخص على الجملة ، وإن لم يضع للأنباء عنها عبارة ، ومنسب القول في ذلك في الصفات إن شاء الله .

ومما يتصل بهذا الفصل ، أن قائلنا لو قال : قد بني القاضى منع اجتماع المختلفين في الأخص على استحالة كون العرض الواحد سواداً ، حلاوة . فلو قال قائل بتجويز (٣) ذلك ، فما وجه الرد عليه مع القول بإثبات الأحوال ؟

قلنا : قد سلك بعض الائمة في منع ذلك طرقاً منها : أنه لو جاز كون السواد حلاوة ، لم يمنع أن يكون حركة ، علماً ، قدرة ، ويلزم من ذلك لإتصاف العرض الواحد بجملة من الأعراض ، وذلك يفضى إلى جهالات منها : أن كون العالم عالماً بعد العلم بكونه أسود ، يدل على إثبات زائد على السواد الذى أحطنا به علماً أولاً

(٢) ب : تثبت

(١) ب : - لساغ

(٣) ب : يتجوز

وكذلك كون القادر قادراً ، إذ لو منعنا دلالة كون العالم عالماً على العلم ، للزم طرد ذلك في السواد ، وهذا يفغنى إلى نفي الأعراض ، ويحسم سبيل الأدلة عليها . والكلام في تفاصيل الأعراض ، إذا جرت إلى نفي أصلها ، كان تناقضاً ، إذ لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل (١) .

ومما يوضح ما قلناه : أن العرض الواحد لو كان سواداً ، علماً ، لشرط في وجوده الحياة من حيث كان علماً ، ولم تشترط فيه الحياة من حيث كان سواداً ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون وجوده مشروطاً غير مشروط .

ومما تمسك به القاضى أن قال : لو قدرنا سواداً هو حلاوة ، وسواداً ليس بحلاوة ، لم يخل إما أن يكونا مثليين أو خلافيين ضسدين ، أو خلافيين ليسا بضدين (٢) . وباطل أن يكونا مثليين ، فإن المثليين حكمهما أن يسد أحدهما مسد الثاني . وإنما يتحقق ذلك مع الاشتراك في جملة صفات النفس .

ولو قيل : لإنهما ضدان خلافان ، كان ذلك باطلاً أيضاً ، فإن من حكم كل خلافيين ضدين أن يتضادا / على المحل في كل صفة مختلفا فيه ، وهذا كالسواد ١٨٩ والبياض ، فإنهما لما اختلفا وتضادا ، لزم أن يتناقضا في خواصهما .

ولو قيل : لإنهما مختلفان وليس (٣) بضدين ، ولزم تجويز اجتماعهما في المحل الواحد ، ولو اجتماعا في المحل الواحد ، وطراً يياض ، فلا شك أنه يضاد السواد الذى ليس بحلاوة وينفيه . ثم لا يخلو الخصم بعد ذلك إما أن يقول : إن البياض لا يضاد السواد الذى هو حلاوة ، فيلزم من ذلك اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد . وإن قال : إنه يضاده من حيث كان سواداً .

(٢) ب : ضدين

(١) أ : أصل

(٣) أ ، ب : ليس

فيل له : يجب أن لا يضاده من حيث كان حلاوة ، إذ ليس اعتبار أحدهما أولى من الثاني .

واعلموا — وفقكم الله — أن ابن مجاهد* — رضى الله عنه — من أشد الناس في نفي الأحوال . وقد قال رضى الله عنه : من نفي الحال ، استقام له نفي ذلك . وذلك أن الحلاوة والسواد وجودان ، ولا يتقرر في المعقول ثبوت وجودين^(١) لموجود واحد ، إذ الوجود نفس الموجود ، فتقدير الوجودين لواحد ، كتقدير الشئين شيئاً واحداً ، ولا يستقيم معناه ، ولا يستقيم ذلك مع^(٢) ما قاله من نفي الأحوال منها ذلك^(٣) مع القول بإثبات الأحوال . فإن مثبت الأحوال يزعم أنها أوصاف زائدة على الوجود ، فكما لا يمتنع أن يثبت الله علم مختص بأحوال وصفات ليست لعلنا ، فلا يبعد أن يثبت سواد حادث مختص بحال ، غير متحقق لما عايناه من السواد ، ثم أنه تتبع جملة ما ذكرناه بالنقض .

فقال : أما قول من قال : إن كون العالم عالماً يدل على ثبوت العلم ، فلا مدافعة فيه ، ولكن ما الدليل على أن كون العلم مغاير للسواد ؛ وإنما الذى تقتضيه الدلالة لإثبات العلم ، وقد تحقق ذلك .

فإن قال قائل : فكيف تثبت أحكاماً بعلة واحدة ؟

قلنا : وما المانع منه إذا كان للعرض الواحد أحوال تقتضى أحكاماً ، لكونه ١٩٠ على تلك الحال ، فلا مانع من ذلك / عقلاً :

(١) ب : وجود
(٢) أ : ب ؛ ج مع
(٣) أ : — ذلك

* ابن مجاهد (٢٤٥ — ٣٢٤ هـ) الأعلام ط : ٨٣ ، ط : ١٣٤٥

أبو بكر ، أحمد بن موسى بن العباس ، ابن مجاهد : القارىء . آخر من انتهت إليه الرئاسة في علوم القرآن ببغداد . وكان حسن الأدب ، رقيق الخلق ، فطناً ، جواداً . له « كتاب الفراءات الكبير » و « كتاب قراءة ابن كثير » و « قراءة النبي صلى الله عليه وسلم » . انظر الفهرست لابن النديم ٣١ :

فإن قيل : فبم تعلون أن علم العالم غير لونه ، مع تيجوزكم ما قلتموه :

قلنا : سبيل معرفة ذلك العلم استمرار اللون مع زوال العلم . فإذا رأينا الألوان مستمرة والعقائد تختلف ، فعلينا بذلك مغايرة اللون للاعتقاد . ولو صور الخصم الكلام في محل استمرار لونه وعمله ، لقليل فيه : لئنا نعلم تغاير العلم واللون ؛ من حيث علمنا لإطراد العادة لمغايرة اللون العلوم .

فلو جوزنا لإخراق العوائد ، لم يكن في ذلك دليل عقلا . وللقاضى أن يتمسك بما لا قبح فيه ، فيقول : مغايرة اللون للعلم عما عرفناه قطعاً ، ولو جوزنا كون اللون علماً ، مع المصير إلى نفي بقاء الألوان ، لما توصلنا إلى مغايرة اللون العلم .
والذى ذكره المعارض من أن سبيل معرفة ذلك استمرار^(١) الألوان مع اختلاف العقائد ، لا محصول له .

[و] للقائل أن يقول : إن الألوان تتجدد حالاً بعد حال ، فإذا اتصف الأسود بكونه علماً^(٢) ، ثم اتصف في الحالة الثانية بكونه جهلاً^(٣) مع أنه أسود فيها ، فقد طرأ في الحالة الثانية مسواد ، ولم يبق السواد الأول ، فما يؤمننا أن يكون السواد الثانى سواداً جهلاً ، وكان الأول سواداً علماً ؟ وهذا يجر — لا محالة — إلى القول بمحصر الأعراض في الألوان أو غيرها . وبما يتفق الاستشهاد به — وهذا من أقوى ما يتمسك به القاضى — أن^(٤) كل مذهب يحسم باب الوصول إلى تغاير الألوان والمُتقدر ، كان باطلاً .

واعترض ابن مجاهد على النكتة الأخرى ، وهى أن السواد لو جاز أن يكون علماً ، لوجب أن يكون مشروطاً بالحياة من وجه ، غير مشروط بها من وجه ،

(٢) ب : علماً

(١) ب : استمرار

(٤) ب : فإن ، أ : + و

(٣) ب : جاهلاً

فهذا قول مدخول . فإنه إن لم يبعد كون الحياة شرطاً في العلم — من حيث كان
 علماً ، لا من حيث كان عرضاً — فكذلك لا يبعد أن نقول : الحياة شرط في
 السواد الذي هو علم ، من حيث كان / علماً ، لا من حيث كان سواداً . وهذا
 ١٩١ الاعتراض سديد .

واعترض^(١) أيضاً على قول القائل : إن السوادين اللذين اتصف أحدهما بكونه
 علماً ، ولم يتصف الثاني به ، لا يخلو من التماثل والاختلاف على طردنا الدلالة .
 فقال معترضاً : هم ينكر المستدل بذلك على من يزعم أنهما متضادان ، مختلفان ،
 ولا يجب من تضادهما اختلافهما من كل وجه ، فإن المثان ضدان عند أهل الحق ،
 إذ كما يستحيل اجتماع السواد واليباض في المحل الواحد ، فكذلك يستحيل اجتماع
 السوادين . فإذا لم يبعد تضاد مثليين من كل وجه ؛ لم يبعد أيضاً تضاد مثليين من
 وجه ، مختلفين من وجه . وهذا الاعتراض سديد أيضاً ، ولعلنا نعيد طرفاً من
 ذلك عند إثباتنا^(٢) الأحوال ، وذكرنا طرق الاعتراض على مثبتها .

فصل

[في حقيقة المختلفين]

فإن قال قائل : قد قدمتم فيما ذكرتم حقيقة المثليين ، ورددتم على مخالفكم ،
 فأوضحوا الآن حقيقة المختلفين .

قلنا : المختلفان : كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس ، فخرج عن
 قضية ذلك أن لا نشترط في تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة
 صفات النفس .

والذي يوضح ذلك : أما حكمنا بمخالفة الجوهر^(٣) للعرض ، لما تحقق اختصاصه

(٢) أ : إثباتنا

(١) ب : فاعترض

(٣) ب : الجواهر

بصفة نفس لا تثبت العرض . ولا تكاد تخفى مشاركة الجوهر العرض في كثير من صفة النفس كالوجود ، والحدوث ونحوهما . وكذلك إذا حكمتنا بمخالفة السواد للبياض لاختصاصه بكونه مواداً ، و^(١) انتفاء هذه الصفة عن البياض ، فنعلم أنهما يشتركان في كونهما عرضين ، لونين ، حادثين . فخرج^(٢) من مضمون ما قلناه : أن من حكم التماثل : الاشتراك في جملة صفة النفس ، كما سبق لإيضاحه ، وليس من شرط المختلفين الاختلاف في جملة صفات النفس .

فإن قيل : / فإذا زعمتم أن السواد والبياض يختلفان من الوجهه الذي قلتم ١٩٢ وذكرتم أنهما لا يختلفان في الوجود ، والحدوث ، والعرضية ، واللونية ، فقولوا لهما متماثلان في هذه الصفات لاشتراكهما فيها .

قلنا : قد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً ، وإنما أعدنا السؤال لزيادة رمتها ، وهي أن القاضى قال : لو أطلق مطلق لفظ التشابه في بعض الصفات التي اشترك فيها الحادثان . وقيد التشابه به ، فقد أصاب في المعنى ، وما قاله غير مستنكر لفظاً أيضاً . وإنما الكلام في الحوادث ، فلا مناقشة في التعبير عنها ، وإنما الذي نمنعه أن يطلق لفظ التشبيه بين القديم — سبحانه وتعالى — والحادث ، مع العلم بثبوت حقيقة الوجود شاهداً وغائباً ، ولكن العبارات عن الذات والصفات ، موقوفة على الإذن الشرعى ، على ما سنبسط القول في ذلك في موضعه إن شاء الله .

وما ينبغي أن نحيط علماً به ، أن السائل إذا سألك فقال لك : أيجوز أن يشترك المختلفان في صفة من الصفات ؟ فسييل جوابك^(٣) أن تقول^(٤) : عبّرت عن واجب بالجائز^(٥) ، ومن حكم كل مختلفين وجوب اشتراكهما في بعض

(٢) ب : يخرج

(٤) ب : نقول

(١) ب : أو

(٣) ب : جواب

(٥) أ : بالجواز

الصفات ، فلا يتصور مختلفان في كل صفات الذات ، إذ لا يتحقق الاختلاف إلا بين موجودين . وصفة الوجود مما اشترك فيها الذاتان ، فاعلموه .

وهذا الذي ذكرناه على القول بالأحوال . فأما إذا نفينا القول بهما ، فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين في بعض الصفات ، إذ ليس عندنا في الأحوال للذات صفات وأحوال زائدة عليه ، يتقدر الاختلاف في بعضها ، والاشتراك في بعضها .

وإذا قال قائل : سواد موجود ، فوجود عين السواد كونه سواداً ، وليس ١٩٣ بمعنى زائد عليه ، فوضح بذلك أن الذاتين ، على القول بنفي الأحوال ، لا يشتركان في صفة حقيقية ، وإشراكها في تسميتهما موجودين يؤول إلى اللغات ، والتجاوز ، والإطلاقات دون حقائق الصفات .

فإن قال قائل : إذا أثبتتم لله علماً وقدرة ، وعلمتم اختصاص القدرة بصفة غير ثابتة العلم ، فهل تقولون : إن علم الله وقدرته مختلفان ، أم تأبون ذلك ؟ وإذا أثبتتم لله يدين ، وزعمتم أنها صفتان^(١) ، وليستا ببحارحتين ، فكل واحدة منهما لا تختص بصفة عن الأخرى ، فهلا سميتم اليدين ، بمعنى الصفتين ، مثلين من حيث لم تختص إحداهما ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : اختلفت أئمتنا في إطلاق القول بأن العلم والقدرة مختلفان . فذهب بعضهم إلى الامتناع من ذلك ، وقال : لا نسمى العلم والقدرة مختلفين ولا متماثلين . وسلك هذا القائل مسلكين : أحدهما أن قال : الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا بين غيرين ، وحقيقة الغيرين^(٢) كل شيئين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الثاني ، وعلم الله وقدرته قديمان ، لا يجوز عدم واحد

(١) أ : صفتين

(٢) أ : + من .

مئهما ، فإن ما وجب له القدم ، استحال عليه العدم . والاختلاف والتماثل شرطهما التغاير .

وسلك هذا القائل مسلكاً آخر فقال : لو صح معنى الاختلاف بين الإله وقدرته في موجب العقل ، لما ساغ لنا تسميتهما^(١) مختلفين . فإن التسميات المتعلقة بالذات والصفات متوقفة على إذن الشريعة ، وربّ معنى يصح ولا يجوز التعبير عنه في صفات الرب . والدليل عليه أن الجود والسخاء يجريان في اللغة مجرى واحداً ، ولكن لما ورد الشرع بتسمية الرب جواداً لم نتحاش منها ، ولا يجوز تسميته سخياً ، وسنبسط القول في ذلك إن شاء الله في بعض أبواب التعديل والتجوير^(٢) . فهذه طريقة لبعض الأئمة .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : لا أتخاضى من إطلاق القول بأن العلم / ١٩٤ والقدرة مختلفان ، إذ حقيقة الاختلاف تؤول إلى أن أحد الذاتين لا يسد مسد الثانى ، وهذا المعنى يتحقق في العلم والقدرة ، فخرج من ذلك أنا إذا سلكتنا مسيل القاضى ، وسئلنا عن حقيقة الخلافين أو المثليين ، قلنا : هما الشيطان اللذان^(٣) ينسد أحدهما مسد الآخر ، أو لا يسد مسده على ما قدمناه من الحدين ، ولا نقيّد القول بالغيرين .

ومن سلك المسلك الأول ، وسئل عن حقيقة المثليين قال : هما كل غيرين يسد أحدهما مسد الآخر ، والخلافان^(٤) كل غيرين لا يسد أحدهما مسد الآخر .

واعلموا أن الكلام فيما ذكرناه يؤول إلى المناقشة في العبارة مع الاتفاق على المعنى . فإن من امتنع عن^(٥) إطلاق لفظ الخلافين يعترف مع ذلك باختصاص القدرة

(٢) ب : التجوير

(٤) ب : والخلافين

(١) ب : تسميتهما

(٣) أ ، ب : الذى

(٥) ب : على

بصفة لم تثبت للعلم . ومن أطلق لفظ الخلافين اعترف بمنع التغاير ، فرجع
التناجر إلى اللفظ دون المعنى . وأما اليدان فقد أكثر الأئمة فيها فذهب جملة
المقدمين إلى حمل اليدين على القدرة ، فيندفع السؤال على هذه الطريقة ، على
ما ميأتى شرحها .

وصار شيخنا في بعض أجوبته إلى أن اليدين : صفتان قائمتان (١) للذات ،
لا تتوصل بالعقل إلى معرفتها لولا ورود السمع .

قيل له : فهلا حكمت بتماثلها ؟

قال مجيباً : اليدان ما أثبتنا إلا سمعاً ، ثم لم (٢) يدل السمع على اشتراكهما
في جملة الصفات ، فيلزم من ذلك التماثل . وكل صفة سمعية ، فتفصيل القول
فيها موقوف على السمع ، كما يتوقف أصل لإثباتها على السمع ، فوضح المقصد
من كل ما قلناه .

القول في حقيقة الغيرين .

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن أطراف الكلام في التماثل والاختلاف ترتبط
بالغيرية ، ويتصل بها مجارى القول ، فرأينا ذكر حقيقة الغيرين ها هنا ؛ وإن
جرى رسم الأئمة بذكرها في الصفات .

١٩٥ وقد كان أثمتنا / صدرأ من الدهري يقولون: حقيقة الغيرين: كل موجودين يجوز
تقدير وجود أحدهما مع عدم الثاني ، ولذلك امتنعوا من إطلاق القول بأن صفات
الرب تعالى أغيار . وكان شيخنا أبو الحسن ينصر هذا المذهب برهة من الزمان ،
فوجه عليه سؤال من بعض المخالفين ، وقيل له : لو كان حقيقة الغيرين كل
موجودين ، يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، لما علم الدهرى — الصائر إلى

القول بقدم الجواهر — مغايرة جسم جسمًا . ونحن نعلم على الضرورة أن معتقد^(١) قدم الجواهر إذا نظر إلى شخصين ، علم أن أحدهما غير الثاني ، ولو كانت [حقيقة الغيرية راجعة إلى جواز العدم ، لما علم الغيرية من لم يعلم جواز العدم . فاختصار شيخنا تغيير العبارة لدفع السؤال ، فقال: الغيران: كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيندفع السؤال على ذلك . فإن الملمد ، وإن لم يعلم جواز العدم ، لم يخف عليه تحقق مفارقة أحدهما الآخر في المكان أو الزمان .

واختلفت عبارات المعتزلة في حقيقة الغيرين . فقال بعضهم : الغيران هما الشيثان . وزاد بعضهم فقال : كل شيئين يحوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر ، فهما غيران .

وقال أبو هاشم في بعض مقالاته : الغيران : كل ما صحت فيه عبارة التثنية .

وذهب شر ذمة من المعتزلة إلى أن الغيرين : هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيرية . فقد روا الغيرية معنى زائداً ، وهذا يداني مذهب قول من قال : إن المختلفين مختلفان لمعنى . والدليل على فساد قول من قال : إن الغيرين هما الشيثان ، أن نقول : لو كان حقيقة الغيرين ما فاته ، لوجب على طرده أن يقال : إذا كان الغيران شيئين ، والشيثان غيرين ، وجب أن يكون الشيء الواحد غيراً من حيث كان شيئاً / حتى إذا قدر شيء فرد لزوم إطلاق القول بأنه غير لما سمي شيئاً ، وهذا ١٩٦ باطل لاختفاء به . إذ يستحيل أن يغير الشيء الواحد نفسه ، كما يستحيل أن يماثل نفسه أو يخالفها ، إذ التغير من الألفاظ المتعلقة بالذاتين فصاعداً . فكل مذهب جرس صاحبه إلى تحقيقه في الشيء الواحد ، كان باطلاً .

فإن اعترضوا على ذلك ، وقالوا : قد ثبت عند الاجتماع من الصفات ما لا

(١) أ ، ب : معتمد

يثبت عند الانفراد . والدليل عليه أن اسم الجسم إنما يتحقق عند اجتماع جوهرين أو جواهر، ولا يتحقق ذلك عند تفرد الجواهر شذيثتها^(١) (٢) آحاداً ، وهذا تلبيس منهم ، وحيد عن موضع الإلزام ، فانهم لما قالوا . الغيران هما الشيطان ؛ فقد ربطوا غيرية الغيرين بشيئية الشيطان . وإذا تحققت الشيئية في الفرد ، فلم لا تتحقق الغيرية فيه . فهذا وجه لإلزامنا .

وأما الذى ألزمونا ، فليس نلتزم^(٣) . فإننا لم نقل : حقيقة الجسم الجوهري ، فيلزمنا تثبت ذلك في الجوهر الفرد ؛ بل الجسم هو المتألف عندنا ، فكل متألف جسم^(٤) .

فإن قالوا : إذا تألف جوهران ، فكل واحد منهما قد قام به تأليف ، والمتألف ما قام به التأليف ، فهذا إذن متألفان ، فاحكموا بأنهما جسمان .

قلنا : هذا ما نرتضيه^(٥) . وسنوضح القول فيه عند ذكرنا الجسم وحده .

وما يوضح ما قلناه : أن الغيرية لو رجعت إلى معنى الشيئية ، لأضيف الغير كما يضاف الشيء من حيث^(٦) اشتق أحدهما من الثانى . ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول : شيئين ، على حد ما يقال^(٧) : غيرى . فاستبان بذلك تباين اللفظين ، وتباين معنيهما .

وما يوضح ذلك أنه يحسن بنا أن نقول جارحة^(٨) الإنسان شيء منه ، ولا يحسن أن نقول : لأنها غير منه ، ولو تتبععت الوجوه الفاصلة بين اللفظين في مجارى الإيضاحات ، ألفت منها الكثير . ويجمع جميع ما قدمناه ما / اندرج في خلال

(٢) ب : + شيئا

(٤) أ ، ب : جسم

(٦) أ : - حيث

(٨) ب : خارجة

(١) أ : شيئا

(٣) ب : يلزم

(٥) ب : نرتضيه

(٧) ب : يقول

الكلام من أن الغيرية لفظة منبئة عن تعلق بذات ، والشيشية لا تنبئ عن ذلك .
فلا يجوز تلقى حقيقة إحداهما من الأخرى .

وبما ذكره الأستاذ أبو اسحق أن قال : قد صار الهاشمية ، ومتبعوا الناشئ
إلى أن القديم والحادث لا يشتركان في لاسم الشيء . وهؤلاء اعتقدوا كون القديم
والحادث غيرين ، وإن لم يعتقدوا كونها شيئين . فاستبان بذلك بطلان تحديد
الغيرين بالشيين ، وهذا بإزاء ما أرموا شيخنا على حد الغيرين بأنهما : الشيطان
اللذان يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر .

وأما من قال : إن الغيرين كل ما صحت عبارة التثنية فيه ، وهذا من مقالات
أبي هاشم ، وهو باطل عليه صريحاً بالأحوال ، فإنه أثبتا ، ونسأها ، وجمعها ،
فقال : حال ، وحالان ، وأحوال ، وقال : ليست بأشياء ، فبطل
حده بمذهبه .

وأما من زعم أن الغيرين : غيران لمعينين .

فسبيل الرد على هؤلاء كسبيل الرد على من زعم أن المختلفين اختلفا لمعينين .
فإن استدل من ذهب إلى أن حقيقة الغيرين الشيطان ؛ بأن قال : إذا اعتقد المعتقد
ثبوت شيئين ، فليس بين أن يكون أحدهما غير الثاني ، وبين أن يكون هو
هو^(١) رتبة تعقل ، كما ليس بين الوجود والعدم منزلة معقولة . وهذا الذي قالوه
اكفاء منهم بمحض الدعوى ، واقترصار على مجرد نقل المذهب . فم ينكرون على
من زعم أن العلم والقدرة موجودان ، شيئان ، ولا يقال : أحدهما هو الثاني من
حيث كانا موجودين ، ولا يقال : أحدهما غير الثاني من حيث تنبئ الغيرية
عن جواز عدم أحد الغيرين ، فما الرد على ذلك ؟ وما يبطله ؟ فأوضحوه إن
وجدتم إليه سبيلا .

ثم نقول : لم نمتنع عن إطلاق الغيرية إلا لما فيها من إيهام تمييز العدم ، فإن ١٩٨ أطلق مطلق الغيرية / ، وعنى بذلك ثبوت الموجودين — مع التصريح باستحالة العدم — فقد أصاب معتقدنا في المعنى ، غير أنه تحسّك في إطلاق عبارة ، لم يأذن الشرع فيها . وسنشرح ذلك في الصفات إن شاء الله .

وما حاولوا به بطلان ما قلناه في حقيقة الغيرين ، أن قالوا : إذا زعمتم أن الغيرين هما الشئيتان اللذان يفارق أحدهما الثاني بالعدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيلزمكم على قضية ذلك أن تقولوا : إن القدرة الحادثة مع المقدور كالمغتارين ، من حيث يستحيل ثبوت أحدهما دون الثاني . وهذا الذى ذكره تدليس لا محصل له . فإن عين ما قدر مقدوراً ، يجوز تقديره من غير قدرة حادثة عليه ، وكذلك يجوز تقديره مقدراً (١) مع قدرة أخرى تماثل القدرة الحادثة ، وكذلك القول فى القدرة مع المقدور ، وهذا واضح لا خفاء به .

وسبيل إلزامهم ذلك ، كسبيل قول القائل : لا ينبغي أن يكون الجوهر غير العرض من حيث لا يصح انفراد أحدهما بالوجود عن الثاني .

وبما يوهون به على الجملة قولهم : إن الغيرية لواقعتت تمييز عدم ما قلتموه ، لوجب أن يقال : إن الخلق غير الله من حيث جاز عدمهم ، والتقديم ليس بغير الخلق من حيث استحالة عدمه . وهذا الذى ذكره مخرقة (٢) ، لا محصل لها . فإننا لم نشترط فى حقيقة الغيرين جواز عدم كل واحد منهما مع وجود الثاني على البديل ، ولكننا اكتفينا فى حقيقة الغيرين بأن قلنا : هما الموجودان اللذان يصح عدم أحدهما مع وجود الثاني ، وهذا المعنى يتحقق فى الخلق والخالق ، إذ جواز العدم يتحقق فى أحدهما ، وهو الخلق . ولهم تمويهات لا تشذ عما ذكرنا أصوله ، فرأينا الاكتفاء بما ذكرنا .

قال القاضي رضى الله عنه : الكلام فى الغيرين من أهون ما تكلم به المتكلمون ، فإن محصولة لا يرجع إلى تناكر فى أمر عقلى ، وإنما هو تنازع راجع إلى / ١٩٩ مضمون اللغة وقضية الإطلاق منها . فإن أقصى ما رام المعتزلة بالتشبيث بالغيرية فى الصفات ، أن يثبتوا أن الصفة ليست لموجود (١) زائد على الذات . فإذا صرح خصوصهم بأن العلم والذات موجودان ، ومنع عدمهما من حيث ثبت قدمهما ، فيؤول الكلام بعد ذلك إلى إطلاق العبارة مع انتفاء النزاع فى المعنى .

ثم قال القاضي : ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدل عليها عقل ، ولم تنصب فيها دلالة قاطعة شرعية ، وغرضه بما ذكره تمييز المسائل فى القطع والتجوز حق لا يُسجى الإشادى (٢) جميع المسائل مجرى واحداً .

فصل

[فى مخالفة الله لخلقه]

قد أطلق معظم الأئمة القول بأن الله تعالى مخالف لخلقه ، وهو خلاف خلقه . وامتنع أبو الهذيل من القول بأنه مخالف لخلقه ، وأطلق القول بأنه خلاف خلقه بناءً منه على ما تقدم من أصله ، حيث قال : المختلفان والمخالفان هما : الشيئان اللذان قام بهما خلافان . وفيما قدمناه عليه من الكلام مقنع .

وذهب عباد (٣) بن سليمان الصميرى (٤) إلى أن الله تعالى ليس بمخالف لخلقه .

(١) ب : بوجود

(٢) ب : الشاذى

(٣) أ : الصميرى

(٤) عباد بن سليمان الصميرى . أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة . وله كتب معروفة ، كان من أصحاب همام القوطى . وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة أنظر (طبقات المعتزلة ص ٧٧ . المقالات ١/٢٣٧/٢٣٩) .

وسلك في منع ذلك مسلكاً غير مسلك أبي الهذيل ، وذلك أنه قال : لو كان مخالفاً لخالقه ، لكان ذلك من أسمائه ، ولكان منكر ذلك كافراً يلزم التبري منه . وألزم الأشياء له أن يقال : أقصى ما تمسكت به المحاذرة عن إطلاق ما لم تمتنع الأمة منه . وهذا يحرك إلى أعظم ما تحاشيته ، فإننا نقول : أثّر عظم أن الله خلاف خلقه ؟

فإن اعترف بذلك توجه^(١) عليه في الخلاف ما أنكره من المخالف . وإن امتنع من إطلاق الخلاف ، امتناعه من إطلاق المخالف^(٢) . قيل له : إذا زعمت أن الله ليس بخلاف لخالقه ولا مخالف ، فقد صرحت بما ينبيء عن محض التشبيه .
٢٠٠ وهذا أولى بالمجانبة مما ذكرت . /

ثم نقول : ليس كل ما يعتقد في ذات الرب سبحانه وصفاته يعد في أسمائه ، وليس كل معدود من أسماء الله عند قوم بما يكفر جاحده ، ويتبرأ من منكره ، على ما سشرح ذلك في كتاب « التكفير والتبري » ، إن شاء الله .

على أنا نقول له : قد زعمت أن الله تعالى كاره للعاصي ؛ مع علمك بخلاف من يخالف في ذلك ، فقدّر ذلك لإسماء ، ولالتزم فيه ما ألزمت خصمك .

ثم نقول : قد وصفت كلام الله بأنه مخلوق ، فقدّر ذلك من أسمائه ، لتكفر جاحده كما تكفر جاحد القرآن ، فاضمحل ما قاله من كل وجه .

فصل

[في شبه أهل الزيغ]

اعلموا أحسن الله توفيقكم أن أهل الزيغ وجهوا على شيخنا جملاً من الأسئلة،

يهون مدرك الانفصال عن معظمها . ونحن الآن نذكر الأهم منها .

فما اعترضوا به عليه أن قالوا : قد بنى شيخكم نفي التشبيه على أصل لم يتقدم منه لإثباته ، وذلك أنه قال : لو شابه القديم المحدث ، لكان محدثاً . وكان الترتيب يقتضى أن يقدم الدلالة على قدم الصانع أولاً ؛ ثم يبنى عليها نفي التشبيه .

وبما سأله أن قالوا : قد قال صاحب الكتاب - يعنون شيخنا رضى الله عنه :

لو شابه القديم الحادث من وجه ، لزم حدثه من ذلك الوجه .

قالوا : وهذا مضطرب من الكلام ، فإن الحوادث لا تنقسم له الوجوه^(١) فينفرد بعضها لبعض الذوات دون بعض ، [لأن] الحوادث حقيقة واحدة [تختص] بجميع الحوادث .

وبما اعترضوا عليه أن قالوا : قد قدم كلامه على الاعتصام بكلام الله تعالى ، والذي يقتضيه التأدب في الدين ؛ تقديم كلام الله ، وكل ما ذكره توييه لا محصول له .

فأما الذى قدموه من أنه لم يتعرض لنصب الدلالة على القدم .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه لا يتعين على المصنف أن يتكلم في كل مختصر وجيز على كل ما قلّ وجلّ من المسائل ؛ بل له نعمد^(٢) الكلام في بعض ما تدعو إليه الحاجة ؛ ولو استدعى من بعض العلماء تصنيف مسألة واحدة ٢٠١ من أجزاء الاعتقاد ، يصبح منه إمعاف المستدعى بالكلام في تلك المسألة من غير تعرض لمقدماتها ؛ بل يبنى القول فيها على تسليم المقدمات وثبوتها . فلعل شيخنا استدعى منه الكلام في أعيان مسائل ، أو رأى الحاجة في زمنه إلى ما ذكره أمس ؛

لإذ لا يخفى افتنان الناس في التشبيه ، مع انتفاء الريب عنهم في القدم .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : لما كان القدم من الصفات ، أثر شيخنا تأخير ذكره إلى الكلام في أقسام الصفات ليكون الكلام في الصفات متواليًا غير منقطع .

وأما الذى اعترضوا به من قوله : إنه لو شابه القديم الحادث من وجه ، لكان حادثاً من ذلك الوجه ، فقير سيدي . وللكلام شيخنا بحملان :

أحدهما : أن نقول : أراد شيخنا بما قال ، التعرض للصفات الدالة على الحدث ، (وللحوادث صفات تدل على الحدث)^(١) من نحو التأليف ، والتحيز ، وقبول الأعراض . فأوضح — رضى الله عنه — أنه تعالى يتقدس عن جميعها ، إذ لو وُصف بوجه منها ؛ لثبت حدثه من ذلك الوجه ، أى لو قَسِبَ^(٢) ذلك ، لثبت حدثه من جهة دلالة ذلك الوجه . فهذا ما رامه بذكر الوجوه ، لا أنه جعل للحدوث وجوها .

ويمكن أن يقال : أراد رضى الله عنه ببعض الوجوه بعض الحوادث ، ورام بذلك إيضاح استحالة مشابهة الرب لجميع^(٣) أجناس الحوادث ، وإيضاح استحالة مشابته لجنس^(٤) من أجناس الحوادث ، وضرب من ضرورها .

وأراد بالوجوه فنون الحوادث وضرورها ، فاستمر ما أراد ، وان دفع تمويه المبطلين .

وأما الذى ذكروه من الاعتراض ، في تأخير ذكر كلام الله تعالى ، فساقط من الكلام ، إذ ليس في مثل ذلك حرج^(٥) باتفاق الأمة . على أن الأحسن

(١) ب : — ما بين القوسين . (٢) ب : قيل

(٣) ب : جميع (٤) ب : كجنس

(٥) ب : خرج

ما ذكره شيخنا ، إذ الأولى لكل (١) ناصح في الدين ، أن يشفق على المدعين إليه ، ويقيه عن / المعاطب جهده . ومن الإشفاق في ذلك توطئة كلام قبل ذكر ٢٠٢ كلام الله تعالى ، حتى إن قدر من المخاطب المدعو لاجبة ولد (٢) ، لم يكن ذلك كجعله كلام الله ، ومراغمته قوله ، فمن أحسن الترتيب تليين جانب المخاطب ، وتقليل نفرتة ونخوته ؛ ثم عطفه على كلام الله أخيراً ليطمئن (٣) إليه ، ويجمع (٤) له الشاهدان في أصول الأديان .

ثم قد استدلل شيخنا بقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (٥) .

وقد جرى الرسم بتوجيه مسؤل على تحقيق معنى الكاف في قوله « ليس كمثل شيء » (٦) .

والجواب عنه هين المدرك . والذي التزمناه في كتابه التعرض لغرر المعاني ، والإضراب عن بسط القول في الظواهر ، إلا إذا مست الحاجة في بعض المسائل .

ولكننا نذكر قدراً يقع به الاستقلال . فنقول : للكاف في كلام العرب موردان : فقد ترد مورد الأسماء ، ثم تنقسم في هذه الجهة مواردنا انقسام موارد الأسماء فتقع فاعله ، ومفعولها بها ، وصفه ، وحالا ، وتنزل منزلة مثل . وقد ترد الكاف حرفاً ، فتكون إذ ذاك صلة مؤكدة . وسيل تمييز هذا المورد عن ما تقدم : أن تعلم أن الكاف إذا اتصلت بمثل ، أو اتصلت بكاف أخرى تعطى معنى مثل ، فيتعين تقديرها صلة زائدة مؤكدة وليس ذلك من قبيل التأويل ؛ بل هو حتم (٧) في مذاهب الكلام .

(٢) ب : ولد

(٤) ب : ويجمع

(٧) ب : يتم

(١) ب : + ١١

(٣) ب : لطمئن

(٥) ، ٦ ، ١٢ : ١١

— ٣٤٣ —

ومنه قول القائل : وصاليات^(١) ككج^(٢) يوثفين^(٣) . معناه مثل ما يوثفين ،
والكاف زائدة . وقال القائل : فصيروا مثل كعصف مأكول . معناه مثل عصف
مأكول . فاستبان ما قلناه من تقدير الكاف صلة عند انضمامها إلى مثل أو كاف
في معناه .

والذى يوضح ذلك أن أحداً من الأمم لم يثبت للرب تعالى مثلاً ، ثم نفي عنه
المثل ، فيستقيم على معتقده حمل الكاف على غير التأكيد ، فدل على أن المراد ليس
٢٠٣ كمثل شئ^(٤) أن ليس / شئ مثله . وقد انبسط أهل التأويل في ذلك ، ومرجع
الكل إلى ما ذكرناه .

(١) جمع وصيلة ، وهي مؤنث الوصيل ، بمعنى الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن ، وتأني
بمعنى العبارة أيضاً . والحضب . انظر أقرب الموارد ٢ : ١٤٥٨

(٢) ب : كج

(٣) تأني الرجل المسكن : لم يبرحه . وتأنفوه : اجتمعوا حوله . وربما بالأناني

أى بالشركه . انظر أقرب الموارد ١ : ١٤٥٨

(٤) ٤٢ : ١١

كتاب التوحيد

القول في حقيقة الواحد ومعناه

اختلفت عبارات أئمتنا — رضى الله عنهم — في حقيقة الواحد ومعناه .
فالذى صار إليه الأكثرون : أن الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه .

وقال آخرون : الواحد هو الذى لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء ، وهذه
العبارة تدانى الأولى في المعنى ، وإن خالفها في الصيغة . فإن الذى يتوهم رفع شيء
منه ، مع إبقاء شيء ، هو المنقسم المتعدد .

وعبّر بعض الأصحاب فقال : الواحد هو الذى لا يقال فيه شيء ، وشيء على
غير معنى التكرار ، وهذا قريب مما سبق أيضاً .

والذى اختاره القاضى أن قال : الواحد هو الشيء ، وحاول قدحاً فيما تقدم
من العبارات ، فقال : من قال حقيقة الواحد الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ركب
الحد من وصفين . وشيخنا يأبى تركيب الحد ، كما يأبى تركيب العلل .

فإذا قال قائل : الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ذكر في حده الشيء ،
ثم تعرض بعده لانتفاء الانقسام ، وهذا تعرض لمعنيين : أحدهما : نفي ، والثانى
إثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء ،
لأذ لو اكتفى فكيف بالنفى المحض ؟ ! بطل عليه حده بالعدم .

وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات ، ثم ارتضى لنفسه في حقيقة
الواحد أنه الشيء ، ووجه على نفسه مؤالين ، وانفصل عنهما . أحدهما : أنه قال :
للقائل أن يقول : الحد الذى ارتضىته ليس مما تنفي اللغة عنه ، وتدل عليه ؛ والواحد
لفظ عربية فإذا رمنا كشف معناها ، وجب تقريب الكشف من قضية اللغة ،
وهو جب اللسان ، ثم انفصل عن ذلك ، وقال : ليس غرضنا بما نطلقه من الحدود
والحقائق / في الديانات تهذيب اللغات ، ولا البحث عن معانيها ؛ إذ لو كان الغرض ٢٠٤

من الحدود ذلك ، لكن [أهل] اللغة والأئمة المشتغلون بحفظها أولى أن يسألوا عن الحدود منا . فوضح أن غرضنا : إيضاح المعاني المقصودة من التوحيد بعبارات وجيزة مقربة ما يتوقع فيه الاستبهام من الأفهام ، وإنما على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه في الحد ، وهذا المعنى متحقق في قولنا : الواحد هو الشيء . والمحافظة في حدود الكلام على المعاني أولى من تتبع اللغات . ولو عرضت لمصطلحات المتكلم على اللغات ، لما كانت تفهم إلا بتقريب .

وبما وجهه على نفسه أن قال : العرب تسمى الإنسان واحداً ؛ وإن كان متركباً من أشياء . فاستبان أن الاتحاد لا يتلقى من الشيئية . وهذا واضح الاندفاع ، فإن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص إنساناً واحداً ، فيجوزون فيسمون شيئاً واحداً ، وإن مُرد الأمر معهم إلى التحقيق ، وقرر لهم انقسام الإنسان وتجزئه ، قالوا : هو أشياء وآحاد موجودات ، فاستبان بذلك اندفاع السؤال .

والذي ذكره القاضى في إيثار ما أثره شديد ، وما اعترض به على ما سبق من العبارات يمكن دفعه ، وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثانى ، فلا منع في التحديد على هذا الوجه .

والقول في ذلك يستقصى في العلل إن شاء الله . فقد خرج من مضمون ما قلناه : إن الشيء الذى انتفى عنه الانقسام هو الذى يقال فيه إنه واحد ، وكونه شيئاً مع انتفاء الانقسام عنه ملازمان ، وهذا نحو تحديد المثليين : إنهما الشيطان ٢٠٥ أو الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، فلم يقدح في الحد / التعرض للشيئية والغيرية مع التعرض لسد أحد الشيئين مسد الآخر . ولا معنى لبسط القول في ذلك ، فإنه مما يأتى إن شاء الله .

وقد ذكر القاضى طريقة أخرى ، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر ، وذلك أنهم

قالا . إذا سئِلنا عن الواحد ، قلنا السائل : هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين معان . فقد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذي لا يتقسم وجوده ، كما قلناه . وقد يطلق والمراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك انفراده بصفات لا يشارك فيها . وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله ، فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزئ ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرر والبلى ، ولا ملجأ سواه ، ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرر إلا إياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدة لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة . فأما نفي الشبيه فقد قدمنا فيه صدى من الكلام ، ومنذكر تفصيل القول فيه عند إقامة الدلالة على نفي التجسيم . وأما تفويض الأمور إلى الله على التحقيق ، فلا يستقيم إلا مع القول بأنه لا خالق إلا الله ، ومع المصير إلى أن القانيات الحادثات كلها بمشيئة الله ، وسيأتى ذلك . فهذا ما ذكره أهل الحق في الواحد ومعناه .

وذهبت المجسمة إلى أن المعنى باتحاد الباري إلى أنه فاعل ، مدبر . ولم يفسروا الاتحاد بانتفاء الانقسام ، لما اعتقدوا كون الباري تعالى متصوراً متركباً ، تعالى الله عن قولهم ، والرد عليهم يذكر من بعد .

وذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد : هو الشيء الذي ليس بكثير ولا كثرة ، وهذه العبارة ، تقارن ما قدمناه من العبارات فإنهم يعبرون بالكثرة / عن العدد ، ٢٠٦ وبالكثير عن المتعدد . ويعبرون عن المساحة بالعظم ، فرجع قولهم إلى نفي العدد والانقسام . وربما تصح الحدود المنطقية على أصول الإسلاميين . والذي تأباه من ذلك ما فيه الإيهام والاستبهام والغرض من ذكر الحد التوصل إلى الكشف والبيان ، والواحد أقرب إلى الأفهام من قول القائل : ليس بكثير ولا كثرة .

وذهب عباد بن سليمان الصميرى والصالحى من المعتزلة إلى أن معنى الواحد في

صفات الله أنه الممدوح بأن يقال له : واحد . وهذا الذي ذكرناه ليس من الحدود في شيء ، إذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك ، كما كان قبله .

والمقابل أن يقول : الرب تعالى إذا مدحه خلقه ، أو مدح نفسه لصفه من الصفات ؛ فلا بد أن تكون تلك الصفة معلومة .

فإذا قال عباد والصالحي : الواحد هو إذا وصف الرب به كان مدحاً .

فيقال لهما : ما وجه المدح له ، فأوضحا معناه ليستبين أنه من صفات المدح أم ليس منها . ولو ساغ سلوك هذه الطريقة ، لساغ التمسك بمثلها في جملة صفات الله تعالى إذا قيل : ما حقيقة كونه عالماً ، قادراً ، حياً ، قديماً ؛ أجرى (١) في جميع ذلك ما ذكرناه .

وبما يوضح الرد عليهما أنهما فرقا الواحدانية إلى قول المادحين ، فيلزمهما على طرد ذلك نفي الواحدانية في الأزل من حيث انتفت الأفعال . ومن أصلهما القول بحدث كلام الله ، فلم يكن في الأزل كلام لم تكلم ، فإن باباً بما ألزما ، خرجا عن الدين ، وإن امتنعنا عن التزامه ، نقضنا أحدهما .

و، يؤثر عن بعض المعتزلة في حقيقة الواحدانية أنه قال : الواحد هو الذي يقال فيه مع شيء آخر شيئان ، وهذا مستبشع مردود باتفاق الأمة . فإن الرب سبحانه ٢٠٧ وتعالى ، وإن اتصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال إنه أحد الأشياء / أو شيء من الأشياء ، فإن ذلك ينفي عن التجنيس والتشيل ، ولم يرد بذلك إطلاق في الشرع ، وهو مع ذلك باطل على شرط الحدود ، فإن شرط الحد قصر على المحدود ، وحصره في المقصود . فأما تعليقه بغيره مع الاشتراك في نفس المقصود فغير سديد ، والذي ذكره بهذه المثابة .

فصل

[هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟]

فإن قال قائل : إذا قيل في الشيء إنه واحد ، فهذا من صفات النفس أم من صفات المعاني ؟

قلنا : كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فإنه لو كان واحداً معنى ، لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضاً ، ويفضى ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعاني . وقد حكى القاضى عن بعض أصحاب الإثبات : أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات ، وهذا لا يؤثر عن أحد من أئمتنا ، وهو من شاذ المقالات .

فإذا وضع أن كون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فقد اختلف بعد ذلك أهل الكلام . فصار أبو هاشم إلى أن كون الشيء واحداً [أ] يرجع إلى صفة نفي ، وكان المقصود منه انتفاء ما عدا الوجود الفرد . والقاضى ربما يميل إلى ذلك في بعض أجوبته ، والأظهر من كلامه أن الاتحاد صفة لإثبات ، ثم هي صفة نفس على هذه الطريقة ، فإن كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها ؛ فهي صفة نفس عندنا . وقد قدمنا في ذلك قولاً متديماً .

وذهب الجبائي ومتبعوه إلى أن كون الشيء واحداً صفة تثبت لا للنفس ولا للمعنى ، وهذا بناء على ما سبق من أصله ، وهو أنه قال : صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيها التماثل ، ثم لما ذكر القاضى أن الاتحاد من صفات الإثبات ، ردد قوله في تصحيح تعليله بصفة نفسية ، ثم استقر جوابه على قطع التعليل ، وكل ما يتعلق / بالعلة ٢٠٨ والمعلول ، فوضع استقصائه الصفات .

وعما ينبغي أن نحيط علماً به : أننا إذا صرفنا الاتحاد إلى النفي ، فلا يسوغ تعليله أصلاً ؛ إذ النفي لا يعمل وفاقاً ، وإنما يمكن ترديد القول في تعليل صفات الإثبات .

فصل

[هل تتعدد صفات الباري تعالى]

فإن قال قائل : [هل] يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى محدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدها ذكرها بعضها مع بعض ؟ وربما يوجهون هذا السؤال في صفات الباري سبحانه وتعالى . ويقولون : أتزعمون أن صفات الباري متعددة ، أم تأبون ذلك ؟

وسبيل الجواب عن السؤالين أن نقول : إن رام السائل بالعد أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع فيه . وإن رام به تجنيساً وتمثيلاً ومصيراً إلى أن يجانس المعدودات ، فهو مستحيل لما قدمناه من نفي التشبيه . فهذا سبيل الجواب عن المعنى ، وإن وقع السؤال عن جواز إطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب إلى منع إطلاقه من حيث لم يرد في ذلك إذن صريح ، وإطلاق الألفاظ في الذات والصفات موقوف على إطلاق الشريعة .

ورد القاضي جوابه في « الهداية » فقال مرة : كما لم يرد في ذلك إطلاق ، لم يرد فيه أيضاً منع . ومن أصل القاضي أن المنع يتوقف على الشرع ، كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع في واحد منهما ، لم يحكم فيه بحظر ولا بإباحة ، ومنسبب القول في ذلك في الصفات إن شاء الله .

وأما الذي ذكره في الصفات ، فقد روى عن عبد الله بن سعيد أنه قال : الله تعالى واحد بصفاته . وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة .

قال الأستاذ أبو إسحق : لم يرد عبد الله اتحاد وجود الذات والصفات ، فإن ذلك لا يستقيم إلا على أصليين : أحدهما : نفي الصفات ، كما صار إليه المعتزلة .

والثاني : لإثبات الصفات والذات مع المصير إلى اتحادها بالوجود. وهذا نص
مذهب النصارى / فى الآب والإبن والروح ، وإنما أراد أحد معنيين : بأن ٢٥٩
الله تعالى واحد فى الإلهية ، ولا تتعدد إلهيته بثبوت الصفات ، فالإله واحد وهو
موصوف بصفات الإلهية ، فهو أحد وجهى كلامه . ويجوز حمل كلامه على الامتناع
من لفظ العدد .

والذى يوضح ذلك : أنه نص فى كتبه فى غير موضع على أن الصفات ليست
موجودات ، فلا يظن به اتحاد وجود الذات والصفات .

قال القاضى ؛ أما وإن امتنعت من اطلاق القول بأن الله تعالى محدود مع
غيره ، فلا امتنع من اطلاق القول بأن صفاته معدودة ، وهى نهايته ، إن لم
تثبت اليبدين والعينين والوجه صفات ؛ فلا امتناع من عدّها . هذا ما
ارتضاه ، وهو الأصح ، فاعلمه . وفى الامتناع عنه من الإيهام ما ليس فى
النطق به ، فافهموه .

فصل

[فى معنى التوحيد]

فإن قال قائل ؛ قد ذكرت حقيقة الواحد ومعناه ، فما التوحيد ؟ وما
المعنى به ؟

قلنا : التوحيد لفظة مشتركة . فقد يراد بها فصل شيء من شيء ، وإفراده عنه
بعد انضمامه إليه ، فيقال للفرق بين جوهريين : قد وجد كل واحد منهما . وقد يراد
بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد . وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الوحدة ،
وهو مراد المتكلم بإطلاق هذه اللفظة . وقد يريدون بهذا الاخبار عن التوحيد
قولا مع عدم الإطلاع على اعتقاد القائل ، وكل ما ذكرناه تعرض للعبارات ،
وتمهيد بالمقدمات . والغرض من كتاب « التوحيد » إقامة الدلالة على وحدانية

الإله ، وأنه لا إله سواه . ونحن الآن نخوض في المقصد ، ونقيم الدلالة
الوحدانية ، ونوضح إستقامتها على أصول أهل الحق ، واضطرابها على
مذاهب مخالفين .

القول في الدلالة على الوحدانية

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة سلكوا طرقا جديدة في الدلالة على إثبات الوحدانية،
٢١٠ وسنأتى على جميعها إن شاء الله ، ونوضح السديد منها والمدخول .

والذى جرى الرسم بتقديمه دليل التامع . ونحن نحرره إن شاء الله ، ونوضح
بالأدلة أصوله ، ونقرر استقامته على أصول أهل الحق ، واضطرابه على أصول
مخالفين . فأما وجه التحرير فهو أن نقول : لو أثبتنا لإلهين قديمين ، حين
قادرين ؛ وأراد أحدهما حركة جوهر في وقت معين ، وأراد الثانى سكونه في ذلك
الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : إما أن يقدر حصول
المرادين ، وإلّا أن يقدر انتفاءهما ، وإلّا أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر . فإن قدر
حصول المرادين ، كان ذلك محالاً ، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين . وإن قدر
انتفاء المرادين ، كان ذلك محالاً لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون
عنهما ، وقد قررنا في صدر الكتاب استحالة ذلك . على أنه لو قدر امتناع المرادين ؛
لدل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قدر
نفوذ لمراد أحدهما دون الثانى ، فالذى نفذ مراده الغالب ، والذى لم ينفذ
مراده مع قصده تنفيذه ؛ هو الممنوع الضعيف المهيّن ، والممنوع المنعوت بالنقص
لا يستوجب صفة الإلهية ، فهذا سبيل [تحرير] (١) الدلالة . ولكن الغرض منها
لا يتضح على البسط والتقرير إلا بتقديم أصول وتقريرها ، ونحن إن شاء الله
نذكر أصول هذه الدلالة أصلاً (٢) أصلاً إن شاء الله .

(٢) فى الأصل : أصل

(١) فى الأصل : تجويز

فمن أصولها أن تعلموا أنا قدرنا قديمين ، قادرين ، مرادين ، فيجوز تقدير اختلافهما في الإرادة .

ولو طالبنا مطالب فقال : بم تنكرون على من يزعم أنا ثبت قديمين ، ونمنع تصور اختلافهما ، ونصير إلى استحالة اختلاف إرادتي القديمين ، ونقول : يجب أن يريد كل واحد منهما ، ما يريده الآخر حتما واجبا ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول : إذا انفرد كل واحد منهما بإرادته ، فعلوم أن إرادة كل واحد منهما صالحة لكل مراد ، يجوز كونه مسوغ / تقديره . ولو ٢١١ قدرنا انفرد أحدهما ، لصحت منه إرادة حركة الجوهر المقدّر. ولو انفرد الثاني ، لصحت منه إرادة لسكون الجوهر المخصوص في الوقت المعين ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه ، مع تقدير انفرد كل واحد منهما . فإذا قدر اجتماعها ، فالذي يصح من كل واحد منهما إرادته . [ولو قدر منفرداً ، لا يخلو : إما أن يجوز تقدير إرادته مع تقدير الاجتماع ، وإما أن لا يبرز ذلك مع الاجتماع ؛ وإن جاز تقديره مع تقدير الانفرد .

فإن زعم المطالب أن ما تقدر في الانفرد يجوز أن يقدر في الاجتماع ، فقد سلم هذا الفصل ، واستبان تجويز إرادة أحدهما الحركة ، وإرادة الآخر السكون من الوقت الواحد ، من حيث جاز ذلك من كل واحد منهما لو قدر منفرداً .

ولو قال المطالب : يمتنع عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفرد .

قلنا : هذا محال من أوجه : أغربها : أن أحدهما إذا أراد تحريك جوهر في وقت معين مخصوص ، فقد قلتم يمتنع على الثاني إرادة السكون في هذا الوقت .

فيقال لكم : لا يخلو هذا الامتناع : إما أن يقال فيه تحقق لنفس أحد القديمين ، أو لإرادته ، أو لصفة أخرى من صفاته . وباطل أن يقال يمتنع على أحد القديمين

وجه من الإرادة لنفس القديم الآخر ، فإن نفس القديم الآخر لا تغلب إرادة القديم الثاني، وقد كانت إرادته، مع تقدير الانفراد، صالحة للوجه الذى فيه الكلام . وإنما صلحت له ، وصح ذلك الوجه منها، لنفس الإرادة وذاتها ، واستحال خروجها عن حقيقتها وقضية صفتها فى الوجوب والصحة بسبب نفس القديم الآخر . وإنما وضع أن صحة تعلق الإرادة بالوجه المخصوص، راجع إلى نفس الإرادة ، ونفسها ثابتة ، ولا يجوز تقدير ثبوت النفس مع انتفاء صفات النفس، فإن فيه / قلب الحقائق . ولو جاز ذلك فى صفة واحدة من صفات الإرادة ؛ جاز ذلك فى سائرهما، حتى يقال : نفس أحد القديمين تسلب جميع صفات إرادة القديم الثانى مع ثبوت نفس الإرادة ، وهذا مبلغ من الجهل لا يرتضيه محقق . وبما يقرب ذلك أن أحكام النفس المتلقاة من المعانى القائمة بها ، إنما يعتبر فيها الاختصاص بنفس الموصوف ، وما لا يختص به ؛ لا يوجب له حكماً . ولهذا امتنع أن يتصف الشئ بكونه عالماً بعلم يقوم بغيره من حيث لم يختص ذلك العلم به على ما سنقرر ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى . فإذا وضع ذلك بنينا عليه ما نروم، فقائنا: نفس أحد القديمين لا تختص بنفس الثانى اختصاصاً قيام، فاستحال أن توجب له حكماً معنوياً ، وهو كونه مرئياً لمراد معين مخصوص .

والذى يحقق ذلك: أن الذوات القائمة بأنفسها لا يوجب بعضها حكماً لبعض ، من حيث لم يتم بعضها ببعض . ولهذا استحال أن يوجب جوهر حكماً لجوهر من حيث لا يوجد أحدهما قائماً بالثانى ، ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه ، فهذا لو قال الخصم : إن أحد القديمين يمنع الآخر عن وجه من الإرادة بنفسه .

ولو قال : إنه يمنع بإرادته ؛ لكان الكلام فى ذلك كاللزام فيما سبق . فإن إرادة أحد [القديمين]^(١) قائمة به إختصاصاً يستحيل أن يؤثر فى الذات التى لم تقم بها ، كما يستحيل أن يريد مرئياً لإرادة تقوم بغيره ، فكذلك يستحيل أن يثبت

(١) مكتوبة . القديم

لذات حكم لإرادة تقوم بغيره . ويبطل ذاك أيضاً لما قدمناه من أن صحة ما ادعينا صحته، راجع إلى نفس الإرادة ، ويستحيل خروج الشيء عن صفة نفسه لإرادة تتعلق بغيره تعلق قيام .

والذى يوضح ذلك: أنه لو جاز تناقض حكى إرادتين مع قياسهما بمحليين ؛ لجاز تضادهما على المحلين . فإذا امتنع التضاد لتعدد المحلين ، امتنع تناقض الحكمين بمثل ذلك / .

٢١٣

والذى يقرر ما قلناه: ان الإرادة إنما تؤثر في الحدوث كما منقرر في أحكام الإرادة ، إن شاء الله عز وجل . فأنى يستقيم مع ذلك تأثير إحدى الإرادتين في قضية الإرادة الأخرى مع قدمهما ؟ فامتنع بذلك قطع القول بأن الاجتماع لا يؤثر في قضية بغير الإرادة .

وإن قال الخصم : إنما امتنع ما قلتموه لصفة أخرى من صفات [أحد]^(١) القديمين دون الآخر ، كان الرد عليه كما قلناه حرفاً حرفاً .

قال الأستاذ أبو إسحق : ما وجه الزائغون في التوحيد سؤالاً إلا وقد تسليمه لازداد حجاج أهل الحق وضوحاً . ووجه تقرير ذلك في هذا السؤال: أن الذى نحاذره في إثبات القديمين تمانع في الفعلين . فإذا ادعى الخصم إمتناع قضية من قضايا الإرادة ، لولا الاجتماع ، لما امتنعت . فهذا أعظم ما نبغيه ، فإن [المنع]^(٢) من قضية الصفة القديمة ، أعظم من المنع من قبيل الأفعال .

فإن قال قائل: هذا الذى قنمتموه يبطل عليكم ، وذلك أن الجوهرين إذا تماسا فيثبت لكل واحد منهما حكم التماس عند الاجتماع ، مع مصيركم إلى أن الجوهر إنما يماس ما يماسه لقيام المماسية به لا لقيام المماسية بالثاني ، ومع ذلك لا يجوز تقدير

(٢) في الأصل: المنع

(١) في الأصل : إحدى

قيام المماسه بالجواهر الفرد، فقد وضع مخالفه حكم الاجتماع حكم الانفراد، مع أنه لا يثبت الحكم عند الاجتماع إلا لقيام المعنى بذات الجوهر على الاختصاص .

وهذا الذى ذكره مردود من وجهين : أحدهما : أنا نعلم ببديهة العقل استحالة ثبوت المماسه من أحد الطرفين . ونعلم اضطراراً أن ما ماس شيئاً فقد ماسه ذلك الشيء ، وليس كذلك المريدان المتصفان بالإرادتين ، فإنه ليس من ضرورة إرادة أحدهما الشيء أن يريد الثانى ذلك الشيء . فقد وضع الفصل بين المسألتين قبل أن نخوض فى تحقيق النظر . وإنما ذلك لمعنى وهو أن الشيء المتعلق بغيره إنما يرتبط بمتعلقه . وإذا (١) / أراد أحد المريدين مراداً ، فإنما متعلق إرادته مراده لا المريد الثانى ، والتماس يتعلق بالمتماسين .

ثم نقول : لم نلزمونا أمراً معنوياً وإنما تشبثتم بنعت . وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إذا تماس الجوهرا ن ؛ فقد قام بكل واحد منهما كون يخصه بجزءه ، وليس لواحد منهما حكم من كون الثانى ، فلو عدم أحد الجوهرين واستقر الثانى فى جزئه ، وتتابعت عليه الأكون حالاً على حال ، فالكون الذى طرأ عليه بعد عدم المماسه ، مثل الكون الذى قام به عند التماس ؛ فقد قام به عند الانفراد ، ما قام به عند الاجتماع ، بيد أنه لا يسمى مماسه . فوضع بذلك رجوع ما أزموه إلى التسميات . وفى الفصل بقايا تشاجر فيها مع المعتزلة ، سنذكرها عند ذكرنا مطاعنا عليهم ومطاعنهم . فهذا أحد الأصول .

والأصل الثانى : أن يعلموا أن ما نبغيه من التمانع ، إنما يستقيم عند فرض الكلام فى المحل الواحد ، إذا غرضنا تصوير منع أحدهما الثانى مع اتحاد المحل ، فإنه إذا بطل فى المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورة ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثانى . ولو فرضنا الكلام فى محلين ، لنفد المرادان من غير استحالة ، ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلاً .

(١) فى الأصل : « إذا » مكررة

فإن قال قائل : هذا الذى قلموه صحيح ، غير أنه باطل على موجب أصالحكم ، وذلك أنكم قلمتم : لا تتعاق قدرة القادر المحدث إلا بفعل فى محل قدرته ، ونفيعم التولد . ونحن نعلم أن القادرين المحدثين قد يمانعان ، وقد يمنع أحدهما الثانى ، بأن يقف فى جهة مخصوصة ، فيكون وقوفه فيها منعا لصاحبه من التحرك فى تلك الجهة ، فقد تصور التمانع ، مع أنها لا يجمتمعان على فعلين مقدورين لهما فى محل واحد .

قلنا : لا تمانع إلا فى المحل الواحد . ولذلك قال أئمتنا : / لا يتصور التمانع ٢١٥ بين المحدثين ، ولا يتصور من أحدهما منع الثانى ، فقد وضح أن الذى ادعاه السائل ممنوع عندنا . وأما الذى تمثل به من وقوف الواقف فى الجهة ، ومنعه صاحبه من الحركة فيها فساقط ، فإن القدرة عندنا تقارن المقدور ، ولا قدرة للذى لا يتحرك فى تلك الجهة على الحركة . ولو خلق الله له القدرة ، لخلق الحركة معها ، فوضح اندفاع السؤال ، واستقصاؤه يتشبت بالتولد .

الأصل الثالث من أصول الدلالة : أن يعلم أن ما رمناه من تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القائلتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك . وبيانه أنا لو صورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثانى القصد إلى تسكينه فى وقت تحريكه ، لما كان ممنوعاً . فإن أحدهما إذا أراد التحريك ، والثانى وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدها ، فلا يسمى ممنوعاً . وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده ، فيصد عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده ، وهذا واضح لاختفاء به ، ولأجل ذلك يبعد تسمية الميت والجماد ممنوع ، من حيث لم يتحقق منه قصد وصد هم بالشيء ثم رد ، وهذا واضح فى جنبه الممنوع .

وقد قال الأئمة رضى الله عنهم : كما تتوقف صفة الممنوع على إرادته ، فكذلك تتوقف صفة الممانع على إرادته ، إذ المنع يتعلق بممانع وممنوع ،

فإذا اقتضى أحد طرفيه إرادة ، اقضاءه^(١) الثاني . وهذا قول القاضي في الهداية .

لو قلت : صفة الممنوع إنما تفتقر إلى محض إرادته مع امتناع مراده ، ولا تفتقر إلى كون فاعل المنع مريداً للنع ، لكنك غير متعد . والصحيح ما قاله ، وهو واضح عند التأمل . وليس الغرض بهذا الأصل التثبت باطلاق لفظ في جنبه المانع ، وإنما المعنى المقصود ، والغرض المتبوع ، التعرض للجانب / الممنوع . فإن ضعفه إنما يتبين بأن يريد فيريد ، أو يقصد فيقصد ، ولولا إرادته لما استبان ضعفه ، فافهموه ترشدوا .

الأصل الرابع من أصل الدلالة : أن تعلوا أن الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجه يصح الاختصاص عليه . ومن امتنع عليه ذلك ، لم يستقم له فصل التمانع . وإيضاح ذلك أنا لو قدرنا قديمين ، لقدرنا كل واحد منهما مريداً بارادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصح لذلك اختلافهما في الإرادة ، ويترتب على صحة الاختلاف التمانع .

والمعتزلة افرقت مذاهبها في الإرادة ، ولا يستتب على مذهب من مذاهبهم ما رمناه . وذلك أن الأكثرين منهم صاروا إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة . ثم لما قيل لهم : يستحيل قياس الحوادث بذات الرب ، زعموا أنا ثبتت إرادة حادثة لا في محل ، ثم ألزموا بعد ذلك أن يصرفوا حكم تلك الإرادة إلى كل مريد من حيث لا اختصاص لها بشيء من الذوات ، فحاولوا من ذلك انفصالاً ، وقالوا : يختص حكم الإرادة التي في غير محل بوجود قائم بنفسه في غير جهة ، فنقض ذلك عليهم بالفناء . فإنهم زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه الله تعالى لا في محل تفنى به الجواهر . فالزموا أن يقولوا : يختص مقتضى الفناء بوجود في غير جهة ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم ، ومنسبب القول في ذلك في كتاب « الفناء والبقاء » .

على أنا نود إلى غرضنا من التنازع ونقول : لو قدر قديمين لا جهة لواحد منهما والإرادة لا في محل ، فينبغي أن يكونا جميعاً مرادين بها من حيث الاختصاص لها بواحد منهما . فإن راموا عن ذلك انفصالا وقالوا : يختص بالانصاف بالإرادة فاعلمها ، كان ذلك باطلا . فإن المرید لو اتصف بحكم الإرادة لفعله لها ، لوجب أن يكون الرب مریداً بالإرادة التي يبدعها في محل . ٢١٧

والذي يوضح ذلك : أن كونه متكلاً لما رجع إلى صفات الفعل على أصول المعتزلة ، قالوا على طردهما : لا يفعل الله كلاماً إلا وهو متكلم به ، فهذا مذهب البصريين . أما البغداديون^(١) من المعتزلة فقد أربوا على إخوانهم ، فأنكروا الإرادة جملة ، وقالوا : إذا ذكرت الإرادة في فعل الله فهي عين فعله ، وإذا ذكرت في أفعال العباد فهي أمر الله بها ، فلا مطمع لهؤلاء في دلالة التنازع المثبتة على التقصد والرد .

وما استدلل أحد من البغداديين بدلالة التنازع ، وإنما توصلوا على زعمهم إلى التوحيد بطرق ذكروها ، وسنذكرها وننقضها إن شاء الله عز وجل .

الأصل الخامس : أن تعلموا أنا إذا قدرنا قديمين فلا تثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نعير إلى أن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنا لو سلكتنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منهما يجب وجوده ، فلا نسلم طرد دلالة التنازع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثاني ، وأحدهما يريد التحريك والثاني يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك مماتماً ؛ بل تجوزاً لاجتماع الضدين ، وهو مستحيل لا شك فيه .

ولكن لو سلكتنا هذا المسلك ، كان ذلك حيداً مناعن دليل التنازع ، وتشبهاً بطريقة أخرى في الدلالة . وإنما عظم تناقض المتكلمين في دلالة التنازع من أنها هي

(١) في الأصل : البغداديين .

الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله . فخرج مما نلناه أنا إذا قدرنا قديمين وتمسكنا بطريقة التنازع ؛ لزمننا القطع بأن كل إرادة لكل قديم لا توجب مرادها ، وليس المعنى بما نطلقه في خلل الكلام من الإيجاب ؛ لإيجاب العلة معلولها ، وإنما مرادنا بذلك ثبوت وجود المراد لا محالة .

٢١٨ فإن قال قائل : كيف يستقيم ما ذكرتموه على أصلكم ، ومصيركم إلى أن الإله لا يريد كون شيء إلا بكون كما تريد ؟ وزعمتم أنه يجب وجود مراداته على قضية إرادته ، فكيف يستقيم مع ذلك المصير إلى أن الإرادة لا تتضمن وجود المراد ؟

قلنا : هذه زلة من السائل وتحريف منه المذهب ، وذلك أنا نقول : إنما يجب نفوذ إرادة الإله لوجوب إيجابه . فلو قدرنا قديمين ، لم يجب نفوذ إرادة كل واحد منهما ، بل يلزم نفوذ إرادة أحدهما ، وقصور الثاني عن موجب الإرادة ، فالتنبية يدل على قصور أحد القديمين لا محالة ، ولا يتصور مع اعتقاد القديمين اعتقاد نفوذ مراديهما .

فإن قال قائل : من أصلكم أن القادر لا يجوز أن يكون ممنوعاً عن مقدوره ، وأقصى غرضكم في هذا الأصل أن تثبتوا أن قدرة واحد منهما لا توجب مقدورها ، حتى إذا ثبت لكم ذلك ، بنيتم عليه تصور منع أحد القادرين عن مقدوره . ويلزم من ذلك — على زعمكم — ثبوت نقص الممنوع وضعفه . وقد بان إحالتكم كون القادر ممنوعاً .

فالجواب عن ذلك أن نقول : يمتنع عندنا محدث قادر ممنوع عن مقدوره ، بناء على أصلنا في وجوب مقارنة المقدور بالقدرة الحادثة للقدرة ، فو تثبتنا قادراً شاهداً على امتناع مقدوره ؛ لزمننا تجويز تقدم القدرة الحادثة على مقدورها . ولو قدرنا قديماً ، قادراً ، لم يمتنع أن يمنع عن مقدوره تارة ، ولا يمنع عنه أخرى ، إذ لا يجب مقارنة مقدور القديم قدرته ؛ بل يجب تقدم القدرة على

المقدور حتى قال القاضي : لو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، ولم نمنع بقاء القدرة الحادثة ، فيجوز على ذلك تقدم القدرة على المقدور ، ولا نمنع أن يكون المشهود على هيئة القاعدين قادراً على القيام ، بمنوعاً منه ، فافهموا ذلك .

الأصل السادس : أن الذي قدرناه بين القديمين والمنع لو تحقق ، لدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، ولو لم يقع ما قلناه ، ولكن [لو] جاز وقوعه / دل ٢١٩ جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من تقدر بمنوعاً .

والذي يوضح ذلك : أن قيسام الحوادث لما دل على حدث الذات التي قامت الحوادث بها ؛ فيدل تجويز القيام على ما يدل عليه نفس القيام لو تحقق .

والصائر إلى أن الحوادث قامت بذات الرب ، يلزمه من دلالة الحدث ما يلزم الذي يقول إنها لم تقم به ، ويجوز قيامها به ، وكذلك القول في جملة ما يستحيل على الإله ، فتجوزها كتحقيقها . فإنه لما استحال كونه عاجزاً ، جاهلاً ، ساهياً ، فيتزول وأصف الإله بهذه الصفات كمجوزها عليه ، وإن لم يصفه بها ثبوتاً وتحقيقاً .

والذي يكشف الحق في ذلك أن الإله كما يستحيل أن يكون ممنوعاً مصدوداً عن مراده تحقيقاً ، يستحيل أن يكون ذلك جائزاً^(١) فيه . ولو أثبتنا قدرة على المنع ؛ لزم كون المنع مقدوراً إذ لا تتعلق القدرة إلا بجائز ، وغرضنا في تمهيد هذا الأصل دفع سؤال الزائغين . وذلك أنهم قالوا : هم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ولكنهما يتفقان في جملة المرادات ولا يتحقق بينهما اختلاف ، فيؤدى الاختلاف إلى ما أحلتموه ؟

وسيل الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ادعيتموه من اتفاقهما واجب حتى لا يجوز تقدير خلافه ، أم هو جائز ؟

(١) في الأصل . جائز .

فإن زعموا أن اتفاقهما واجب ، ولا يجوز تقدير اختلافهما ، فقد أوضحنا بطلان ذلك في أول أصل من الأصول .

وإن زعموا أن اتفاقهما لا يجب ، بل يشبّه جوازاً ، فسيل الكلام على هؤلاء ما ذكرناه الآن من أن تجوز المنع في الدلالة على الضعف كتحقيق المنع .

قال القاضي : والذي ذكرناه مستقل بنفسه ، مستغن عن الاستشهاد بتقدير منع في الشاهد . وقد ذكر بعض أئمتنا في ذلك استشهاداً ، فقال : إذا نظرنا إلى باطش سوى ، ذي مرّة قوى ، ونظرنا إلى نحيف مهين ، ضعيف غير متين ، ورجعنا إلى العقول ، وقدرنا بينهما تنازعا / وعلينا أن الذي قدرناه لو كان ؛ لكان الأبدي غالباً ، والضعيف مغلوباً . ثم لا تتوقف معرفة ذلك على الوقوع ، بل تعلم دونه . فإن من يشاهد ليشأه صوراً يتناور أرباباً ضعيفاً ، علم ضعف الأرض وقوة الليث ، وإن لم يتفق تشاورهما .

قال القاضي : في الاستشهاد بذلك نظر على أصول أهل الحق ، فإنهم يمنعون التولد ، والقول به ، ويحيلون أن يفعل محدث وإن تنامت مرّته ، وتكاملت مُنْسَتُهُ ، فعلا في غير محل قدرته ، فلا يتصور تمانع بين محدثين أصلاً ؛ بل من أقدره الله وجد مع قدرته مقدورها . وإنما يستشهد بهذه الأمثلة القائلين بالتولد ، فلا ينبغي أن نساهمهم فيما اختصوا به .

وإن أردت تقرير الاستشهاد قراره ، فالوجه فيه أن تقول : لو سبق ناظر إلى اعتقاد صحة التولد غالباً ، فعلم مع تقدير هذا الاعتقاد كما قلناه ، وهذا واضح لمن تأمله .

فإن قال قائل : بل هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم بأصليين : أحدهما : أنكم قلتم : لو ظهرت المعجزة على وفق دعوى الحادث . لاقضى ظهورها بطلان وجه دلائلها على صدق الصادق . ثم زعتم أن الباري سبحانه وتعالى موصوف بالقسرة على

- ٣٦٣ -

إظهار المعجزة على أيدي الكذابين ، فلزم على طرد ما قدمتموه أن تقولوا : جواز القدرة على إظهار المعجزة على أيدي الكذابين ، يدل على بطلان وجه دلالة المعجزة على صدق الصادقين كنفس الوقوع جرياً ، على ما مهدتموه من تنزيال جواز وقوع الشيء بمنزلة وقوعه .

والأصل الثاني خلاف المعلوم ، فإنه مقدور لله تعالى ، وإن كان لا يقع . فإذا علم الله تعالى أن السموات لا تنفطر في وقتنا ، ففسد قلتم إن الله تعالى قادر على تصديعها وتقطيرها ، وإن علم خلاف ذلك . ثم لو وقع خلاف المعلوم ، لدل على انقلاب العلم جهلاً لجواز وقوعه ، وكونه مقدوراً لا يدل على ذلك كنفس الوقوع .

الجواب / أن نقول : أما المعجزة فيطول تتبع حقائقها ومواقفها ، ومنسقصى ٢٢١ القول فيها في موضعها إن شاء الله . غير أنا نذكر ما يقع به الانفصال عن السؤال فنقول : من آيات الأنبياء قلب العصا ، وخلق البحر ، وإحياء الموتى ، وتمجيز الخلائق عن معارضة كلام بمثله وشكله ، والرب تعالى موصوف بالقدرة على جميع ذلك عموماً . وهذه الأجناس من قبيل مقدرات الإله ، فلا تستنكر كون قلب العصا مقدوراً ، ولكن لو وافق ذلك دعوى مدعى ؛ لم يكن ذلك المدعى إلا صادقاً .

فإن لح السائل وقال : ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب ، هل يستحيل ؟

فلنا : ذلك مستحيل ، فخلق الكذب على حياله ، لا استحالة فيه ، وقلب العصا على انفراده ، لا استحالة فيه ، وهذا كما نقول : خلق السواد في الجوهر مقدور الإله ، وكذلك خلق ضده ، والجمع بينهما محال ، وإن كان كل واحد منهما مقدوراً . فامتنان بذلك أن ما يدل على إبطال المعجزة ؛ لا يجوز وقوعه . وقد أثبتنا جواز وقوع التمايز بين القديمين ، فامتنان انفصالنا عن السؤال . وبقریب من ذلك تنفصل

على خلاف المعلوم فنقول : المعنى بقولنا : إن خلاف المعلوم مقدوراً ، أنه من جنس ما يقدر عليه ، وليس يمتنع حدوثه لوصف يرجع إلى ذاته وجنسه ، فهو مقدور على هذا المعنى ، ولو وقع لكان الله عالماً بوقوعه . ولا بعد في تقدير ذلك لفظاً كما قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » (١) . فأخبر عن تقدير ردهم مع علمه بأنهم لا يردون . والمعنى لبسط القول في هذه الملة ، فإنها من دقائق أحكام القدر . ولكن الذى نبغيه في الانفصال أن نقول :

يستحيل وقوع شيء ؛ والله تعالى غير عالم به ، فهذا عندنا من المحالات ، ولو وقع لكان الله عالماً به ، فقولوا على طرد ذلك : إن المنع لو وقع ، لم يدل على الضعف ، كما قلنا : إن ما يقع من المقدورات / فالله تعالى عالم بها لا محالة . وإن قدر غير معلوم ، لا يجوز أن يقع غير معلوم ، فقولوا ذلك أن نقول : لا يجوز أن يقع المنع . ولهم على ما قلناه سؤال ، وهذا أقصى الإمكان وقصاره في القدر ، وذلك أنهم قالوا : إن جاز لكم أن تقولوا : خلاف المعلوم مقدور ولا يقع إلا معلوم ، ولو قدر غير معلوم لكان محالاً ، جاز لنا أن نقول : اختلاف القديمين ممكن ، جائز ، ولكنه لا يقع ، ولو وقع كان اتفاقاً ، ولم يكن اختلافاً ، وهذا من أهم أسئلتهم ، فاعتنوا بفهم الجواب عنه . وسيله أن نقول :

إذا فرضنا الكلام في قادر ، مخترع ، واحد ، وقد قامت عندنا الأدلة القاطنة على أن كل ما يقع من أفعاله يجب أن يكون عالماً بها ، فقلنا : يقع خلاف معلومه غير معلوم له ، لذل وقوعه على كونه معلوماً لمخترعه ، وهو غير معلوم له ، فتجتمع فيه صفتان متناقضتان . ويلزم أن يكون معلوماً غير معلوم للقادر الواحد ، وهذا غاية التناقض ، فأحلنا لذلك وقوع شيء غير معلوم لمخترعه والذات ذات واحدة .

وإذا فرضنا الكلام في قديمين ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثاني ، فإنهما ذاتان قديمتان ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثاني ، فإنهما ذاتان مريدان بإرادتين ، ولا يثبت التناقض بين ذاتين ؛ فلا يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً الآخر ؛ بل يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً له بعينه ، كما يستحيل أن يقع الشيء معلوماً له غير معلوم له . فلا يستقيم لهم في القسديين المقدرين ما قلناه في القديم الواحد من التناقض . فإن عادوا ومنعوا اختلاف القديمين في قضيتي إرادتهما وجوباً ، نقلنا الكلام إلى الأصل الأول على ما سبق ووضح .

الأصل السابع من أصل دلالة التامع : أن نعلم أن التامع يرجع إلى الأفعال المتضادة دون ذاتي القدمين وصفاتهما . وإيضاح ذلك أنا إذا قدرنا / أحدهما ٢٢٣ ممنوعاً عن بعض ما يريده ، لم يخل : إما أن يكون ممنوعاً بذات الثاني ، أو بصفة ذاته . وباطل أن يكون ممنوعاً بذات الثاني . فإن ذات أحد القديمين لا تؤثر في ذات الثاني ، ولا تغير صفته في وجوب ولا جواز ، إذ لا تختص إحدى الذاتين بالآخرى ، ولو كانت ذات أحدهما ممنوعاً الآخر من فعله ، لكانت ذاته ممنوعاً لنفسه من فعل نفسه ، فإن الذاتين مستويتان^(١) في القدم ، وصفات النفس .

والذي يوضح ذلك : أنا نعلم بضرورة العقل أن أحدهما لو وافق الثاني على مراده ، ولم يمنعه منه ، لنفذه مراده ، والذات ذات في الحاليتين . فلو وقع المنع بها ، لوقع منع الموافقة والمخالفة . والذي يحقق ذلك شاهداً — مع تقدير القول بالتولد، والسبق إليه اعتقاداً — أن من نظر إلى أبدقوى ونحييف ضعيف، واعتقد أن القوى يمنع الضعيف من تحريك يده لو ضغطها وربطها ، فلا يقع المنع لمجرد ذات القوى حتى يقصد المنع ويمنع . فوضح أن المنع لا يرجع إلى ذات القديم . وبمثل ذلك نعلم أن المنع لا يرجع إلى إرادة أحد القديمين ما لم يفعل ممنوعاً . فإن إرادة

(١) في الأصل : مستويتين

أحدهما صفة مختصة بذاته ، لا توجب للثاني حكماً ، كما لا توجب ذاته لذاته حكماً .

والذى يوضح ذلك أن الآبد لو أراد ضغط الضعيف ومنعه من المشى لم يمتنع على الضعيف المشى بنفس إرادة القوى ، بل إن فعل ضغطاً كان ذلك منعاً حيثئذ على القول بالتولد والسبق إلى اعتقاده . فاستبان أن المنع لا يتحقق بالذاتين ولا بصفتيهما ، وإنما يتحقق المنع بالفعل . فإذا فعل أحد القديمين حركة في جوهر ، كانت الحركة منعاً للآخر من فعل السكون في وقت الحركة ، فيرجع التمانع إلى الفعل ، والفعلان المتمانعان هما الضدان المتناقضان . وما يوضح ذلك ويكشفه ، أنا لو حققنا تمانعاً بين^(١) الذاتين من غير فعل ، لرجع القول في التمانع إلى العدم المحض ، إذ لم يوجد من واحد منهما فعل ، ولا تتحقق ممانعة العدم العدم ، ولا ممانعة العدم الوجود / إذ العدم نفي محض لا اقتضاء له ولا أثر له . فأنحصر^{٢٢٤} المنع في الفعل الموجود .

فإذا أحطت بهذه المقدمة علماً ، فاعلم بعدها أنه لا يتصور على أصولنا وجود المنع من كل واحد من القديمين حتى يكونا متمانعين ، فإننا أوضحنا أن المنعين هما الضدان ، ولا يتصور وجود الضدين في تصور تمانع القديمين ؛ بل يتصور من أحدهما منع الآخر . فأما أن نتصور من كل واحد منهما منع الآخر ، فحال إذ يلزم منه اجتماع الضدين . ثم لو اجتمعا ، لبطل التمانع إذا نفذ مراد كل واحد منهما ، فلم يستند القائل بثبوت القديمين إلا [إلى] تجويز اجتماع الضدين مع إبطال التمانع من الجانبين ، ففي روم تمانعهما لإبطال تمانعهما ، وليس كذلك لو جوزنا منع أحدهما الثاني .

ولو مدت إلينا المعتزلة أعناقها في هذا الفصل ، وزعمت أن التمانع الحقيقي يتصور عندنا ، وفرضوا ذلك في جسم بين حادثين مستديرين في المرة والقوة ، فإذا تجاذباه ، وقف الجسم ولم ينجر ، ولم ينجذب في جهة واحد منهما ، إذ قد فعل كل

واحد منهما اعتماداً يوازي ما فعله الآخر ، فلما تماثل الاعتمادان ، لم ينجذب الجسم ودل على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : ولو قدرنا قديمين لصورنا بينهما مثل ذلك ، ثم ليس في تصوير تمانع القديمين بالاعتمادين ، إبطال الدلالة على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : فقد استقام لنا التمانع ، ولم يستقيم لكم .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها أن نقول : بنيتم ذلك على القول بالتولد وأنتم منازعون فيه ، فبينوا ما بنيتم عليه ، ثم ابنوا ما بدا لكم .

والجواب الآخر أن نقول : ما صار إليه الدهماء من المعتزلة استحالة وقوع الفعل من القديم متولداً [أ] ، فإنهم وإن أجازوا التولد [أ] في أفعال المحدثين لم يجوزوه في أفعال الله تعالى ، وأنه لا يقع متولداً ، فلا يصح أن يقع مقدوراً ، كما لا يصح أن يقع مقدوراً ما يصح أن يقع متولداً ، وأفعال الباري تقع مقدورة فلا يجوز وقوعها متولدة ، فلم ينفعهم تصوير التولد شاهداً مع امتناعه غائباً / ٢٢٥ .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : القديمان متماثلان عندكم من حيث اشتراكا في أخص الأوصاف ، والمشتركان في الأخص قادران لأنفسهما عندهم ، فيجب أن يكون كل واحد منهما قادراً على كل مقدور ، ويلزم من ذلك أن يكون الاعتمادان جميعاً مقدورين لكل واحد منهما ، فلا يستقيم مع ذلك انفراد كل أصل واحد منهما بمقدور يمانع به الثاني ، فقد استبان بطلان ذلك على أصلهم .

فإن قال قائل : فلم أطلقتم أنتم التمانع ؟

قلنا : رمنا بإطلاقه أن ما من واحد منها إلا ويجوز تقديره مانعاً أو بمنوعاً على البديل ، فلما استويا في تقديرنا ، ولم نخصص أحدهما بكونه مانعاً أو بمنوعاً ، أطلقنا لفظ التمانع .

فاعلموا - وفقكم الله - أن العرض إن [لم] (١) يخرج عن المنع واقتضائه ضعف الممنوع ، فإنه المقصد من الدلالة . فأما تصوير المنع من كل جانب فليس بمقصود ، فاعلموه .

الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثاني مع قصده إلى تنفيذه فيدل ذلك على ضعفه .

قال شيخنا رضى الله عنه : وهذا معلوم ضرورة ، فإنهما إذا استويا في الإرادة وتحرير القصد ، ثم ثبت مراد أحدهما ، فلا يكون ذلك إلا لاستعلائه وضعف الثاني ، فهذه دلالة التمانع بأصولها وأركانها ، لم نخادر فيها معنى مطلوباً نقدر على إيراد . وبقي علينا من كتاب « التوحيد » ثلاث فصول ، يشتمل أحدها على مطاعن المعتزلة علينا ، ومطاعنا عليهم . ويشتمل الثاني على مساوئ سبيل من الأدلة سوى التمانع في إثبات الوحدة ؛ ونذكر في الفصل ما يبرح ويطلب عما تمسك به المعتزلة ، لما أيقنوا ببطالان دلالة التمانع على أصلهم . والفصل الثالث يشتمل على إقامة الدلالة على نفي القديم ، العاجز ، المتأهى ، المقدور .

الفصل الأول

في المطاعن

فنبداً فيه بذكر مناقضات المعتزلة الدالة على فساد دلالة التمانع على أصلهم . فما يصددهم عن دلالة التمانع لإثباتهم الإرادة للقديم لا في محل ، فإذا ثبتت الإرادة كذلك / لم تكن مختصة بأحدهما دون الثاني ، من حيث لم تختص بواحدة من الذاتين . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً . فلما استيقنوا لزوم السؤال ؛ حاولوا

(١) في الأصل : لا .

دفعاً ، وقالوا : نحن نفرض التمانع في إرادة أحدهما وكراهة الآخر ، ولا نفرضه في الحركة والسكون . فإذا خلق الله إرادة لحركة ، امتنع على الثاني خلق كراهته لتلك الحركة ، فقد تحقق التمانع بين الإرادة والكراهية وإن لم يتحقق بين المرادين .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتموه ، لا يدفع عنكم السؤال ، ولا يوضح الانفصال ، وذلك أنكم قلتم : إذا خلق أحدهما إرادة لشيء ، فيمتنع على الثاني خلق كراهته لذلك الشيء بعينه ، وإنما الذي لزمكم في المراد ابتداء يرجع إلى إيضاح عجزكم عن تصيير اختلاف القديمين في الإرادة حتى إذا تصور اختلافهما ، تركب عليه تمنعهما ، فإذا رمت نقل التمانع إلى الإرادة ، ومن قضية أصاكم أن الإرادة لا تتراد ، وكذلك الكراهية ، فما لا يتصور فيه أصل الإرادة ، فكيف يتصور فيه الاختلاف في القصد ؟ وكيف يطمع من لم يجد جواباً فيما تصور فيه أصل الإرادة عن ما أزم من عدم تصور الاختلاف أن يفرض الاختلاف فيما لا يتصور فيه أصل الإرادة ؟ وهذا لا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : الإرادة وإن لم تكن مرادة ، فتقوم الداعية إليها مقام إرادتها ، وتتحقق من كل قديم داعية إلى إرادة وكراهية .

الجواب عن ذلك من أوجه يترتب جميعها على معرفة الدواعي والصوارف على أصول المعتزلة ، ولهم فيها تفصيلات سنستقصيها في خلق الأعمال إن شاء الله تعالى . ولكن القدر الذي ينبغي أن ننتبه له في هذا الموضع ، أن نعلم أن محصول قولهم في الدواعي والصوارف يرجع إلى العلم ، وإيضاح ذلك بالمثال : أن الحكيم إذا علم قبح شيء ، وعلم استغناؤه عنه ، وكان علمه داعياً إلى الانكفاف عن القبيح ، صارفاً له عنه ، ومن علم حسن الشيء ، وقبح تركه ، وارتفاع الموانع / من فعله ؛ كان ٢٢٧ ذلك داعياً له إلى فعل الحسن . فإذا وضح مرادهم على الجملة في الدواعي والصوارف ، عدنا بعده إلى وجوه الجواب .

فن أسدّ الأجوبة أن نقول : لو وقع الاكتفاء في الإرادة بالدواعى ؛ لوقع الاكتفاء بها (١) في المراد ، كما صار إليه الكعبي ومتبعوه . ولئن جاز وقوع الإرادة غير مفتقرة إلى إرادة ، جاز وقوعها غير مفتقرة إلى الداعى ، وهذا مالا مخلص لهم منه . ثم لو كان فيما ذكره من الدواعى معتمداً ، كان من حقهم أن يقرروه في المراد ولا ينتقلوا إلى فرض الكلام في الإرادة ، وهذا خبط ظاهر .

ثم نقول لهم : قد ألزمتكم عدم اختصاص الإرادة بأحد القديمين من حيث كانت في غير محل والتزمتوها قهراً . وإن عدتم إلى المناقشة في الإلزام عدنا لكم . فإذا وضح ذلك لزم منه أن يقال : إذا ثبتت الإرادة في غير محل ، فكل واحد منهما مريدها ، وإذا كان كل واحد منهما مريداً بها ، فكيف ثبتت الداعية إلى الكراهية مع ثبوت الإرادة والاتصاف بها ، والإلزام في القديمين اللذين لا يتصفان إلا بإرادة ما يحسن وإذا لزم اجتماعهما في إرادة حسن مع العلم بحسنه ، لم يتصور داعية في الكراهية . ثم لو صورت الكراهية [لكناً] جميعاً كارهين بها . ووجه الإلزام في الكراهية كوجه الإلزام في الإرادة .

وبما يوضح ما قلناه أن نقول : حسن الإرادة والكراهية يتلقى من حسن المراد ، فما حسن في نفسه ، حسنت إرادته . ثم قد يتصور أن يكون الشيء وضده مستويين في حكم المصلحة واللفظ والوقوع على صفة الحسن ، إذ لا امتنع في أن يقع في معلوم الله سبحانه وتعالى أنه لو حرك جسماً لكان ذلك في المصلحة كتسكينه . فإذا وضح تساويهما من غير ترجيح بأحدهما على الآخر في قضية المصلحة ، فيستوى دعاء العلم إلى كل واحد منهما ، ولا يقع أحدهما بالداعية حتى يعتضد بالإرادة . ٢٢٨ فإذا ثبت ذلك ، فرضنا على خصوصنا إرادة وكراهية فيما يستوى فعله / وضده في اللطف والمصلحة ، فلا ترجح لأحدى الداعيتين على الأخرى أصلاً ، فكيف تستقيم مع ذلك إحالة وقوع الإرادة على الدواعى عند ضيق المسلك في الإرادة ؟ فإن رجعوا إلى الانصاف وقالوا : الإرادة تقع من غير إرادة ولا داعية ، فقد أفصحوا

(١) في الأصل : ٠ ٤ .

بيطلان ما عولوا عليه في الجواب من ذكر الدواعي وإحلالها محل الاختلاف في
القصد والارادة .

فإذا قال قائل منهم: إن هذا الذي قلتموه ليس يلزم . وذلك أن الارادة في غير
محل ، وإن لزم أن يتصف بها القديمان ، فإنما ندعوا الاتصاف بها إلى محاولة
المقدور . فأما محاولة مقدور الغير عند الاتصاف بالارادة له فلا تصح . ويخرج
من ذلك أنا — وإن ألزمتنا كون كل واحد منهما مريداً — فإنما يحاول كل واحد
منهما مقدوره ، وهذا الذي ذكروه تليس لا محصول له . وإيجاب القول فيه أنه
إذا ثبت أن أحدهما يريد مراد الثاني ، فكيف يتصور منه ، مع إرادته لمراد
الثاني ، أن يريد ضده ، وقد علمنا ضرورة استحالة الاتصاف بإرادة الشيء ،
وإرادة ضده مع العلم بتضادهما . فلم ينفعهم ما قالوا من اختصاص كل واحد منهما
بمقدوره ، وهذا واضح لا خفاء به .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن الارادة المخوكة في غير محل تختص
بفاعل الإرادة بصفة هي في نفسها عليها توجب تلك لصفة اختصاصها بفاعلها
دون من لم يفعلها ؟ قلنا : هذا لا يغنيكم عما أريد بكم لوجهين :

أحدهما : أنكم قلتم : يستحيل أن يخلق الله تعالى جزءاً من الفناء مختصاً ببعض
الجواهر ؛ بل أوجبتم عدم جميع الجواهر دفعة واحدة ، فلا يجوز تقدير فناء على
صفة ، توجب له تلك الصفة الإختصاص ببعض الجواهر . ولما روجعتم في ذلك
وطولتم بإيضاحه بالدليل ، لم ترجعوا في وجوب افتضاء عدم جميع الجواهر إلا
إلى قولكم إن الفناء ، إذا كان في غير محل ، لم يجوز اختصاصه لا لنفسه ولا لصفة
من صفاته ، فهلا قلتم إن الإرادة إذا كانت / في غير محل لا تختص بأحد القديمين ٢٣٩
لا لنفسهما ولا لصفة ؟

وهذا الذي ذكروه رد معلوم لمجهول ، فإن كون الإرادة في غير محل ، وعدم
اختصاصها ، معلوم عندهم . فلا معنى لإحالة الإختصاص على إدعاء صفة مجهولة

لا يمكن إيضاحها وكشفها . ولو ساع لإدعاء الصفات المجهولة من غير أن تعلم ضرورة ، أو تدل عليها دلالة ، لساع مثل ذلك في جملة الصفات حتى يقول القائل : العلم لا يوجب كون الواحد منا عالماً ، وإنما يجب ذلك لصفة مع العلم تقارن العلم ، وهذا باب من الجهالة لا مطمع لفتاحه في رده ، فاستبان بما قلناه بطلان دلالة التمانع على أصول هؤلاء .

وما يبطل دلالة التمانع على أصولهم أن نقول : من أعظم أركان دلالة التمانع أن مادل عليه وقوع المنع من الضعف في الممنوع ، دل عليه جواز القدرة على المنع ، ولا تندفع أعظم أسئلة الثنوية إلا بذلك . وذلك أنهم قالوا : ثبت قديمين لا يقع بينهما اختلاف . وسيل الجواب أن نقول : جواز الاختلاف في الدلالة على النقص كوقوعه ، وهذا لا يستقيم على أصل المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يقع الظلم إلا من جاهل بقبحه ، أو محتاج إلى فعله ، ثم قالوا : لا يقع من الله الظلم وهو قادر عليه ، ولو وقع الظلم ، لدل على حدثه . فوقع الظلم يدل على الحدث ، والقدرة عليه لا تدل على الحدث . فبم تنكرون على من يزعم أن وقوع الاختلاف يدل على النقص ، والقدرة عليه لا تدل عليه ؟

ويتضح ذلك بأن نقول : كل مقدور جائز الوقوع ، إذ مالا يجوز وقوعه ، لا يوصف بكونه مقدوراً على قضية أصلهم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكات المحالات مقدورة .

فإذا قالوا : الظلم مقدور لله ، فقد قالوا بجواز وقوعه ، وفيه تصريح بجواز وقوع ما يدل على حدثه .

واعلموا أن كافة المعتزلة صاروا إلى أن الظلم مقدور للإله إلا النظام ، فإنه منع كون الظلم مقدوراً ، وكفره لذلك كافة المعتزلة ، وتبرأوا منه ، لأن الظلم يرجع إلى ضرر محض . والمصير إلى / أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق ضرراً قول بتناهي مقدوراته ، ومنسبب القول في التعديل والتجوير ، إن شاء الله .

وإن راموا انفصالاً عما أئزموه ، وقالوا : إنما نجوؤ وقوع الظلم من يجوز
خروجه عن كونه عالمًا ، مستغنياً عن فعله ، والرب تعالى ثبت له صفة
العلم والاستغناء .

وهذا الذى ذكروه استخبار منهم بخبط النظام ، وتنبذ منهم لمعتقده ،
ويتضح غرضنا بأن نقول : أيحوز وقوع الظلم من القديم أم لا ؟

فإن قالوا : يحوز ، فقد أبطلوا ما عولوا عليه من استحالة خروجه عن كونه
عالمًا ، غنياً ، وأوجبوا جواز خروجه عن الوصفين ، حين جوزوا وقوع ما يدل
على خروجه عنهما . وهذا ما لا مخلص منه .

وإن قالوا : لا يحوز وقوعه ، فقد أخرجوه عن كونه مقدوراً ، وتابعوا النظام
في مذهبه . ثم نقول : لو جاز لكم إطلاق القول بأن الظلم مقدور ، ولا يحوز
تقدير وقوعه ، فم تنكرون على من يزعم أن تقدير الاختلاف بين القديمين ممكن ،
ولا يحوز تقدير وقوعه ، لما فيه من الاستحالة [والتناقض]^(١) . وهذا ما لا
مهرب منه .

وقد قالت طائفة منهم : إن الدلالة قد قامت على أن الضرر المحض مقدور لله ،
وقامت الدلالة على أن الظلم لو وقع ، دل على حدث فاعله ، فقد تعارض
هذان الأصلان .

فإذا قيل لنا : أيقع ؟ لم نجب عنه بنى ولا إثبات . فإننا لو قلنا : لا يحوز
وقوعه ، كان قدحاً في كونه مقدوراً .

ولو قلنا : يحوز وقوعه ، كان قدحاً في وجوب كونه عالمًا مستغنياً ، فلم نطلق
وحداً^(٢) من الجوابين .

(٢) في الأصل : واحد

(١) في الأصل : الناقض

قلنا : هذا فرار من الرجعة ، وتلفح بجلايب الحيرة ، واستشعار شعاع الدهش والجهل . فإننا نعلم بضرورة العقل أن الشيء إما أن يجوز ، وإما أن لا يجوز ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . وما توقفهم في هذه المنزلة إلا كتوقف من يقول في بعض الأشياء إنه ليس بمنفى ، ولا مثبت ، ولا موجود ، ولا معدوم .

٢٣١ ثم هم تنكرون على من يقول : لم يقع الاختلاف بين القديمين . ولو سئلنا / عن وقوعه لم نجيب بنفي ولا لإثبات . فهل تجدون معاشر المعتزلة في ذلك فصلا ، أم هل تميزون فيه جواباً ؟ وهيهات ، فلا سبيل لهم إلى ذلك .

فإن قالوا : هذا الذي ألزمتونا ينعكس عليكم في خلاف المعلوم ، وظهور المعجزة على أيدي المقترين ، فإن خلاف المعلوم مقدور عندهم ، ولو وقع ، لدل على قلب العلم جهلا . ثم القدرة عليه لا تدل على جواز انقلاب العلم ، وكذلك القول في ظهور المعجزة على أيدي الكذابين . وألزمونا أصلاً ثالثاً ننفرده به ، فقالوا : إن جوزتم صدور أفعال محكمة من الواحد منا من غير أن يكون عالماً بها ، فقد نقضتم دلالة الأحكام على العلم . وإن لم تجوزوا ذلك ؛ فهو لا يلائم أصلكم ، لأن المقدور والقدرة جميعاً مخلوقان لله ، فما المانع من أن يخلقهما لبعد ولا يخلق له علياً ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي عكستم ليس بنقض عن ما ألزمت ، وأقصى ما فيه اعترافكم بازوم السؤال مع ادعائكم أن الغير يلزمه مثل ما يلزمكم ، وهذا تأس منكم على قضية زعمكم بالانقطاع . فكأنكم قلتم : كما إنقطعت حيلنا ، إنقطعت حيلكم .

ثم نقول : لا يلزمنا شيء مما ذكرتموه ، فأما ظهور المعجزة على أيدي الكذابين فحال غير مقدور ، فقولوا : الظلم غير مقدور ، والحقوا مذهب النظام .

وأما ما ألزمتونا من صدور الأفعال منا ونحن غير عالمين بها ، فأسد الأجوبة

أن يجوز ذلك ولا نمنعه (١) .

فإذا قالوا : في تجويز ذلك إبطال دلالة الإحكام والاتقان على العلم .

فنقول : هذا غير لازم ، فإن محكم الأفعال هو الله ، والإحكام إنما يدل على علم المخترع دون المكتسب . والأفعال المحكمة ، وإن وقعت غير معلومة لمكتسبها ، فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشئها ، فاندفع هذا السؤال ، واكتفينا فيه على ما يقع به الانفصال ، ومنبسط القول في القدر .

وأما خلاف المعلوم ، فلا معنى لتخصيصهم إيانا بإلزامه ، فإنهم ملتزمون عين ما ألزمونا ، فقد استوى العدمان فيه ، وبقيت عليهم الطلبة / في الظلم . ٢٣٢

ثم نقول : المعنى بقولنا إن خلاف المعلوم مقدور ، أنه لا يمتنع كونه لمعنى يرجع إلى جنسه ، ولا يمتنع لنقص في تعلق القدرة ، وما يخرج عن المقدور ، إنما يخرج عنه إما لنقص في القدرة ، وإما لصفة راجعة إلى جنس المقدور . وإيضاح ذلك بالمثال : أن الأجسام والألوان ليست بمقدورة لنا لصفات هي عليها في أنفسها . وإذا قدر القادر على حركة ؛ فلا يقدر بعينها على مثلها على تفصيل فيه طويل ، وذلك لنقص القدرة . فأما خلاف معلوم الله ؛ فلا يمتنع كونه مقدوراً لجنسه ، ولا يمتنع كونه مقدوراً لنقص في تعلق القدرة ، فلم يمتنع وقوعه ، لأمر يختص بقضية القدرة .

فلو قال قائل : فهل يجوز وقوعه ؟

قلنا : إنما يجوز وقوعه على تقدير كونه معلوماً لله تعالى ، فأما إن تقدر وقوعه غير معلوم لله ، فهو من أمحل المحال ، ولا يجوز وقوعه كذلك ، فيدل جواز وقوعه على انقلاب العلم ، وهذا واضح لا خفاء به .

(١) في الأصل : نمنعه

فإن قيل : فكيف يتحقق مقدور ولا يجوز وقوعه ؟

قلنا : كل ما امتنع فيه الوقوع لنقص في القدرة ، أو لوصف في المقدور ، فهو يناقض كونه مقدوراً ، وكل ما رجع الامتناع فيه إلى وصف آخر ، فلا يناقض كونه مقدوراً على الجملة .

فإن قالوا : فنحن نقول في الظلم ما قلتموه في خلاف المعلوم .

قلنا : لا نشهر لكم ذلك ، فإننا إذا قدرنا الوقوع في الشيء ، قدرناه معلوماً ، وليس في تقديره معلوماً تغيير صفته ، وتبديل خلافه ؛ إذ لا وصف للمعلوم بكونه معلوماً راجع إلى ذاته ، وأنتم أضفتم منع وقوع الظلم إلى جنسه . ولو قدر واقعاً ؛ لزم قلب جنسه . فقد أوضحنا افتراقنا ، ومشتبه في ذلك قولاً إن شاء الله .

وما يصددهم عن الدلالة التامع أن أقصى ما تفضى إليه قضية التامع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، فيستدل بذلك على نقص من لم ينفذ مراده . وكيف ٢٣٣ تطمع المعتزلة في التعلق بذلك مع مصيرهم إلى أن / معظم ما يجرى على العباد على خلاف إرادة الله ، وهذا ما لا حيلة لهم في دفعه .

فإن راموا به انفصالاً أن قالوا : الرب تعالى عندنا قادر على أن يضطر الخلق إلى الطاعة ، ويلجئهم إليها كرها ، فلم يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

وهذا الذي قالوه من تمويهاتهم التي يستولون بها الهمج والرعاع . ومسئيل الكشف فيه أن نقول : هذا الاضطراب الذي أطلقتموه ، [أ] غنيتم به خلق الطاعة فيهم ، أم غنيتم به تخويفهم بالمعاطب والمهالك ، وإظهار الفظيع من الآيات ؟

فإن غنيتم بالاضطرار خلق الطاعة ، لم يستقم . فإن المطيع عندكم من فسعتل الطاعة ، فأخلق الله الطاعة لكان هو المطيع ، وهو إنما يريد طاعة العبد ، وليس في خلق الطاعة تحصيل المراد .

وإن عنوا بالاضطرار التخويف . قيل لهم : هذا ما لا ملجأ فيه من وجهين :
أحدهما : أنه قد يقع في المعلوم إباء الملجأ المضطر عن ما اضطر إليه . وإن
أيقن بالمعاطب والمهالك ، فقد يأتى ما ابتُسرغى منه مستسلياً الهلكة ، مستبسلاً
فيها ، غير مكترث بروحه .

والذى يوضح ذلك : أننا نجد شاهداً أقواماً يرام منهم مرام ، ويقطعون
لأرباباً ، وهم مصرّون على الإباء عنه ، غير مكترئين بما يلم بهم من الآلام ،
ويبرح بهم مع الأوجاع والأسقام .

والذى يضد ذلك أن الإلجاء لا يسلب قدرة الملجأ باتفاق أرباب الألباب ،
ومن حكم القادر على الشيء عند المعتزلة أن يكون قادراً على ضده ، فإذا لم يناف
القهر والقسر القدرة ، وتعلقها ، فالمانع من اختيار الملجأ ضد ما أُلجى إليه ،
وهذا لا مخلص منه .

على أننا نقول : إنما أراد الله من العباد ، عندكم ، أن يطيعوه مختارين ،
مستحقين الثواب غير مضطرين ، ولو اضطروا لما كان البادر منهم طاعة ، بل كان
من أقبح القبائح . فالذى زعمتم أنه مقدور لله ، وهو إلجاء غير مراد له ، وما هو
مراد له ، هو وقوع الطاعة اختياراً ، لا يتصف بالقدرة / على تحصيله . ٢٣٤

ثم لم يدل ذلك عندكم على نقض ، فقولوا على طرد ذلك : لا ينفذ مراد أحد
القديمين ، ولا يدل ذلك على نقض ، وهذا ما لا مدفع له . فإلى الله عز وجل
الابتهاج أن يحننا مذهباً يورطنا في إبطال دلالة التمانع ، وهى حجاج الله تعالى
على خلقه في محكم كتابه .

وبما يصددهم عن دلالة التمانع قولهم بوجوب تماثل القديمين ، وذلك أنهم زعموا
أن القدم أخص وصف القديم ، والمشتراك في الأخص يجب تماثلها في سائر
صفات النفس ، ومنه زاغوا ، فنفوا صفات الرب ، تعالى عن قول الرائيين . فإذا

وضح ذلك من أصلهم ، قيل لهم : بم تنكرون على من يقول لكم إنا نثبت قديمين متساويين في جملة صفات النفس ، ومن صفات النفس كونها قادرين ، عالمين ، ثم إذا تماثلا ؛ لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً الآخر من حيث تماثلا ؟ وإذا كان كذلك فلا يوجد مقدور أحدهما ، إلا والثاني قادر عليه . فلا يتصور أن ينفرد أحدهما بمقدور يريده ، فيصد عنه ، وفيه لإبطال التمانع .

فإن قالوا : فنحن نثبت الواحدية باستحالة مقدرين قادين .

قلنا : غرضنا الآن إيقاع الحيلولة بينكم وبين التمانع ، وسنبطل اعتصامكم الآخر بالمقدور بين قادرين في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

فإن قالوا : ما ألزمتونا في الذاتين القادرتين ينقلب عليكم في القدرتين ، فإن القديمين ، لو قدر إثباتهما قادرين بقدرتين قديمتين ، فيجب أن تتعلق كل قدرة بجميع المقدورات حتى يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً (١) الآخر ، ويلزمكم من ذلك ما ألزمتونا في الذاتين .

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا غير لازم، فإن القدرة لا يجب تعلقها بجميع المقدورات لكونها قدرة ولا لكونها قديمة، وإنما علينا وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات بدليل آخر سوى قدم القدرة ، وتلك الدلالة إنما تستقيم لو اتحد الإله ، ٢٣٥ وإذا قدرنا [قديمين] (٢) بطلت تلك الدلالة ، وليس / يمكنكم أن تسلكوا مثل هذا المسلك ، فإنكم حكتم بتماثل الذاتين ، ويجب لأحد المشلين ما يجب للآخر ، ونحن لا نحكم بتماثل القدرتين القديمتين ، فإن الاجتماع في القدم لا يوجب التماثل في سائر الصفات عندنا . فهذه جملة مقنعة توضح صدهم عن طرد دلالة التمانع .

وقد ذكر المعزلة فصولاً راموا بها الطعن على أهل الحق في دلالة التمانع . منها

(٢) في الأصل : قديم

(١) في الأصل : مقدور

أنهم قالوا : من حكم المقدور على مقتضى أصالحكم أن تقارن القدرة وقوعه على الواجب ، وهذا يوجب وجود مقدور كل واحد من القديمين ، وذلك يبطل التمانع .

وهذا الذى ذكره واضح البطلان ، فإننا إنما نقول بوجود اقتران القدرة والمقدور فى حقوق المحدثين بالقدرة المحدثه ، وكيف يتوهم ذلك فى قدرة القديم ، وهى قديمة ، ولوقارنها مقدورها ؛ لزمه قدمه ، واستحالة قدم الفعل مدركة بضرورة العقل ، فبطل ما عولوا عليه .

فإن قالوا : ما ذكرتموه فى القدرة الحادثة ، يلزمكم مثله فى القدرة القديمة .

قلنا : هذا تحكم منكم ، واقصا على محض الدعوى . فلم قلتم : إن ما يثبت للقدرة الحادثة من الأحكام ، يجب الحكم بثبوت مثله فى القدرة القديمة ، وهذا مالا يحدون فيه جمعاً ، فيلزمنا الفصل بعد جمعهم ، ومنستقصى فى كتاب «القدر» وجوه الفصل بين القدرتين .

وما يعارض كلامهم أن نقول : لو جاز الحكم بتساوى القدرتين ، لجاز الحكم بتساوى أحكام الوجودين حتى يكون حكم الإله فى وجوده من كل وجه ؛ حكم سائر الموجودات . وهذا يجر إلى ضروب من الجهالات .

وأقرب شئ يعارضون به أن يقال : إن لم يبعد منكم نقض العلة والمصير إلى أن العالم منا عالم لعالمه ، والقديم عالم لنفسه ، وهذا فصل بين العالمين والقادرين ، وهو مفضى إلى نقض العلة ، فلا تستبعدون مثل ذلك فى العالين والقدرتين ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ولهم / أسئلة تدانى ما قدمناه ، ونحن نشير إلى ذكرها والجواب عنها موجزين ٢٣٦ مختصرين . فما قالوه : أن التمانع إنما يستقيم مع إختصاص كل قديم بمقدور ،

ويقدح في ذلك تجويز مقدور بين قادرين ، ومن قضية أصلكم تجويز ذلك ، فم تنكرون على من يزعم أن مقدور كل واحد من القديمين يقع مقدوراً للثاني ، وفيه لمبطال التمانع ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين : أحدهما : أنا نمنع مقدوراً بين قادرين من وجه واحد ، وإنما تجويز ذلك من وجهين على ما سنوضحه في أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا على ذلك : فجزوا أن يكون أحد القديمين مكتسباً لما الثاني خالفه .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذاهب خصومكم ، إذ من أصلنا أن الكسب لا يقع إلا قائماً بالمكتسب ، فلو قدر ذلك في القديم ، لقام به الحادث ، ولدل قيام الحوادث على حدثه .

والوجه الآخر من الجواب عن أصل السؤال أن نقول : لو قدرنا تسليم ما ألزمتمونا — جدلاً — من تجويز مقدور بين قادرين ، فليس ما ذكرتموه قدحاً في دلالة التمانع . فإن من جوّز مقدوراً بين قادرين ، لا يجب عليه أن يجعل كل مقدور كذلك . فم تنكرون على من يجوّز مقدوراً بين قادرين ؟ ويجوّز انفراد كل واحد منهما بمقدوره ؟

ثم الذي يكشف ما رمناه أن دلالة التمانع مفروضة في محاولة الخلق وإرادة الاختراع ، فمما ثبت عجز أحدهما عن الاختراع وامتناعه عليه ، فقد وضع مقصد التمانع المفروض في الخلق ، فإذا قدر بعد ذلك لإقتدار من وجه آخر ، لم يناف ذلك ما وضع عن العجز عن الاختراع .

وبما راموا الفرج أن قالوا : الإرادة قديمة عندهم ، ومن حكم الصفة القديمة المتعلقة [أن] تعم متعلقها ، كما أن العلم لما كان قديماً ، تعلق بكل معلوم ، وكذلك لما أثبت القدرة القديمة زعمتم أنها تتعلق بجميع المقدورات ، وتزعمون أن الإرادة

تتعلق بمجملة المرادات ، ومن ذلك صرتم إلى وجوب تعلقها بالخير والشر ،
والنفع والضرر .

قالوا : ويلزم من ذلك لإبطال التنازع ، فإن كل واحد من القديمين يجب أن
يكون / مريداً لمراد الثاني من حيث يجب عموم تعلق إرادته . وهذا الذي ذكرود ٢٣٧
خلف من القول لا محصول له ، وذلك أنا لا نقول : إن الإرادة القديمة تتعلق
بكل ما يصح أن يكون مراداً ، بأن نقول : تتعلق إرادته بحدوث الحوادث ،
فلا يحدث حادث إلا عن قضية مشيئته وإرادته .

فأما المصير إلى أنه يريد كل ما يتصور أن يراد ، فحال ، لا يصير إليه صائر .
وأما استرواحهم إلى العلم ، ووجوب تعلقه بجميع المعلومات ، فالجواب عنه من
وجهين : أحدهما أن نقول : ما الجامع بينهما ؟ ولم زعتم أن الإرادة في عموم
التعلق معتبرة بالعلم ؟

فإن قالوا : لأن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وهم منازعون فيما ادعوه ، فإننا
لا نسلم أن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وإنما الدليل على ذلك شيء آخر سوى
ما أبدوه وليس علينا إيضاحه الآن . ثم نقول : من مقتضى أصلاكم أن الحكم
المستفاد من المعاني إذا ثبت للذات لا لمعنى ، وكان مما يتعلق ، لزوم العموم فيه .
ولذلك قلتم : إذا كان القديم عالماً لنفسه ، لزوم أن يكون عالماً لكل معلوم ، ولذلك
منعتم كونه مريداً لنفسه ، ثم قلتم : إنه قادر لنفسه ، ولم تعمموا ذلك الحكم ،
بل أثبتتموه قادراً على بعض المقدورات دون بعض ، وزعتم أن مقدور العبد ليس
بمقدور له ، وإن لزوم أن يكون معلومه معلومه ، فوضح بطلان ما قالوه من
كل وجه .

وبما راموا به قدحاً أن قالوا : لإثبات الصفة يمنع من تقدير الوحدانية ،
وقرروا ذلك بالمشهور من كلامهم المأثور من مذاهبهم حيث قالوا : القدم أخس

أوصاف القديم ، والاشتراك فيه يوجب التماثل في جميع صفات النفس ، وقد قدمنا صدرأ من الكلام في نقض ذلك ، وموضع استقصائه كتاب « الصفات » .

الفصل الثاني من الفصول الثلاثة مشتمل : على ذكر طرق تشبث بها المعتزلة في إثبات التوحيد ، لما استيقنوا بطلان دلالة التماثل على أصولهم . ونحن نذكر ٢٣٨ ما ذكره / وفتبع ما ذكره بالنقض .

فما عولوا عليه أن قالوا : قد قامت عندنا الدلالة على استحالة كون القديم مريداً بإرادة قديمة ، ووضحت الحجة على من يزعم أنه يريد بنفسه ، فلم يبق إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، ثم قامت الدلالة على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، فتعين إثبات إرادة لا في محل .

فلو قدرنا قديمين فلا اختصاص للإرادة بأحدهما لما قررتهم ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مريداً بتلك الإرادة . وهذا يوجب أن توجب العلة الواحدة حكيمين لذاتين ، وذلك مستحيل كما يستحيل أن يوجب العلم الواحد كون ذاتين عالميتين ، وكذلك القول في جملة الممان (١) الموجبة للذوات أحكامها ، فلما أدى لإثبات الإثنين إلى هذا المحال (٢) ، لزم القطع ببطلانه .

وهذا الذي ذكره مضمحل ، لا محمول له . وذلك أنهم بنوه على إثبات إرادة لا في محل ، ولا سبيل لهم إلى إثبات ذلك أبداً .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه لاستحالة في كون القديمين مريدين بإرادة واحدة لا في محل ؟ وليس سبيلهما سبيل ما استشهدتم به من العاوم والقدر ونحوها ، وذلك أن العلم الواحد إنما لم يوجب لذاتين حكيمين من حيث لزم قيامه بالمحل الذي له الحكم منه ، فلو أثبت حكماً لذاتين لوجب قيامه بهما جميعاً ، وذلك

(٢) في الأصل : المحل

(١) في الأصل : الممان .

مستحيل . وهذه الاستحالة لا تتحقق في الإرادة الثابتة لا في محل ، فهذا لا يخص لهم منه .

ثم نقول لهم : لو جاز مفارقة الإرادة سائر العلل في أنها تقوم لا في محل مع استحالة ذلك في جميع العلل ، فما المانع من الفرق بين الإرادة وغيرها من العلل في تمييز إيجاب الواحد منها حكيم لذاتين ، وإن امتنع ذلك في سائر العلل ، فليس إخراجها عن حكم العلل من وجه أولى من إخراجها عن سائر أحكامها .

ثم الذي قالوه / يبطل عليهم بالفناء المضاد للجواهر ، فإنه يوجب عدم جميع ٢٣٩ الجواهر عندهم من غير اختصاص ، فلئن لم يبعد أن يوجب جزء من الفناء عدم جميع الجواهر من حيث كان في غير محل ، لم يبعد أن توجب الإرادة حكيم لذاتين . والذي يحقق ذلك أن المضادة تقع على المحل عندهم تارة ، وعلى غير المحل أخرى . ثم المضادة المختصة بالمحل تختص بمحل واحد ، فلا يتصور أن يضاد سواد بياض محل ، ويضاد بياض محل آخر معاً . والفناء لما ضاد الجواهر من غير اعتبار محل ؛ ضاد جميعها ، وكذلك الحكم الواجب عن معنى ينقسم : فنه ما يجب عن معنى لا بد أن يقوم بمحل ، فما كان هكذا سبيله يستحيل اقتضاء المعنى الواحد حكيم لذاتين ، والحكم المستفاد في معنى غير قائم بمحل ، لا يبعد ثبوته لذاتين من معنى واحد .

ومما ينقض عليهم ما قالوه : أن معظمهم صاروا إلى أن التأليف الواحد يقوم بجهورين ، على ما سنوضحه في أحكام الأكوان إن شاء الله . فمَنْ لم يستبعد قيام معنى بمحلين ، كيف يستبعد ثبوت حكيم لذاتين من معنى واحد غير مختص بواحد منهما . ثم نفوا من قضية أصلاكم أن العلم يقوم بجزء من الجملة ، ويثبت حكمه للجملة غير مختص بمحل العلم ، فإن لم يبعد تصدى حكم العلم عن محله مع اختصاصه به ، لم يبعد ذلك فيما لا اختصاص له أصلا .

ومما تمسكوا به في روم لإثبات التوحيد أن قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لوجب

تمائلهما من اشتراكهما في أخص الأوصاف ، وهو القدم . ثم إذا وجب تماثلهما
لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً للثاني ، فيلزم منه مقدور بين قادرين ،
وهو مستحيل إذا قدر ذلك من وجه واحد ، وإنما اختلف العقلاء في تمييز
مقدور بين قادرين من وجهين .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه بناء منكم على أصل لا يثبت لكم آخر الأبد ، وهو
تماثل القديمين ، ثم أسندوا هذه الدلالة إلى منع مقدور بين قادرين ، وهو غير
٢٤٠ مستقيم / على أصولهم على ما سنوضحه إن شاء الله في القدر .

ومما يصدحهم عن ذلك : مصيرهم إلى أن الفعل الواحد قد يتولد من اعتمادين
صادرين من قادرين ، وهو فعل واحد ، ويلزم أن يكون فعلاً لكل واحد من
من المتسبين . فلئن لم يمتنع ذلك لم يمتنع فعل مباشر بقدرتي قادرين ، ثم لو سلم
لهم جدلاً تماثل القديمين ، لم يتسبب بذلك مرادهم . وذلك لأنهم أثبتوا جهلاً من
المتماثلات مع الاختلاف في كثير من الأحكام ، وذلك أنهم جعلوا الإرادة للقديم
لا بمحل ، مماثلة الإرادة القائمة بالمحل إذا اتحد متعلقهما مع اختلاف الإرادتين
في الافتقار إلى المحل وعدم الافتقار إليه .

وكذلك زعموا : أن الجمل مماثل للعلم ، وأطبقوا عليه مع القطع بافتراقهما
في الصفة . وكذلك قالوا : كل عرض لا يبق ، فهو مختص في معلوم الله تعالى بزمن
لا يجوز تقديره قبله ولا بعده ، ومن ذلك منعوا إعادة الأعراض
التي لا تبقى .

ثم قالوا : إذا أوجد الله صوتين مثاين في وقتين ، فهما في حكم التماثل ،
ولا يجوز لكل واحد منهما ما جاز للثاني من الوجود في وقته ، فبطل ما قالوه
من كل وجه ، وموضع بسط ذلك الصفات .

ومما تمسكوا به في ابتغاء إثبات التوحيد ، وهو عمدة الكبي ، أن قالوا :
لو أثبتنا قديمين وأثبتنا لكل واحد منهما من الوصف ما أثبتناه الآخر ، ولم يفصل

أحدهما عن الثاني بمكان ؛ ولا زمان ، ولا حين ، فحكمهم ما حكم الموجود الواحد ، فإنهما لم يثبت تمييزهما بمكان ، وحين ، وزمان ، وصفة راجعة إلى الذات ، ولا نعلم التمييز بالأفعال ، فإنه ما من فعل إلا ويجوز تقديره من كل واحد منهما ، وكل موجودين لا نتصور التوصل إلى تمييز أحدهما عن الثاني ، فلا نتصور العلم بهما .

واعلموا ، أن هذا الذى ذكره مما تمسك به مُحذاهم . وقد يتمسك به بعض أصحابنا ، وهو باطل غير سديد ، ولا معنى إلى الحق ، وقصاراه الاختصار على الدعوى .

وأول ما نفاتحهم به أن نقول : / بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ٢٤١ موجودين ، وإن كان لا يميز أحدهما عن الثاني ، فما المانع من ذلك ، وما الخيل له ، وما الدليل على ادعاء الاستحالة فيه ؟

ويوضح ما قلناه بطلبة وتقسيم . وذلك أنا نقول : ما المعنى بقواكم : لا يميز أحدهما عن الثاني ؟

فإن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بحين ، فالإله الواحد أيضاً لا يختص بحين ، فيلزم على طرد قواكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه . وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني ، وجب نفيهما ؛ فهذه دعوى مجردة . وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس للثاني ؟ فلا يرجعون عند الطلبة إلى محمول .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن المقدور مخلق عالم ضرورى بأحدهما على التعيين ، وليس كل ما يمتنع التوصل إليه دليلاً يمنع العلم به .

والذى يوضح ذلك : أن من قدر قديمين ، فيصح أن يتوهم كون أحدهما جاهلاً والثاني عالماً ، ويتصور منه السبق إلى هذا الاعتقاد إلى أن يشتد نظره ويستقيم

في بغية الحق فكره ، ولا يتصور أن يتوهم في الموجود كونه عالمًا بالشئ جاهلا به ، فوضح من هذا الوجه التوصل إلى الفرق بين القديمين وبين القديم الواحد . وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ثم الذي قالوه يبطل عليهم بسوادين قائمين بمحل واحد ، فإنهما لا يتميزان بزمان ، ولا مكان ، ولا صفة ثابتة . ولو عسدم أحدهما بضد طارئ^(١) ، للزم عدم الثاني ؛ ثم لم يمنع ذلك ، العلم بالسوادين وفي هذا نظر عندى .

فإن للخصم أن يقول : يتميز السوادان بتجويز وجود أحدهما مع تقدير انتفاء الثاني ابتداء ، وليس يتحقق ذلك في القديمين .

والذى لا يحيص لهم منه ، تصوير صوتين متماثلين في المحل الواحد ، فإنهما لا يتميزان من الوجوه التى قدمناها ، ولا يستقيم لهم فى الصوتين ما ذكره فى السوادين ، فإن الأصوات من الأعراض التى لا تبقى ويتعين زمان وجودها . ٢٤٢ فإذا فرضنا / الكلام عليهم فى صوتين يوجدان معاً ، فلا سبيل إلى تقدير أحدهما دون الثانى .

فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : يقع التمييز بدرك السمع ، فإن العاقل يميز بين إدراك صوت واحد وبين إدراك صوتين .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نفرض الكلام فى غير المدرك ، ونقول : هل يتصور منا التوصل إلى العلم بالصوتين من غير إدراك بأن نضطر إلى ذلك ؟ فإن قالوا : نعم ؛ ولا بد منه .

فيل لهم : فبم تشكرون على من يزعم أنه يصح العلم اضطراباً بالقديمين على الوجه الذى أئزمتوه فى الصوتين . وهذا ما لا جواب فيه .

(١) فى الأصل : طار .

وبما يتمسكون به — وقد استدل به كثير من أئمتنا — أن قالوا : الصنع دال على الصانع الواحد ، إذ لا بد للصنع من الصانع . فأما ما عدا الصانع الواحد فليس يدل عليه الفعل ، وتتعارض فيه الأقوال والأعداد . وليس لإثبات اثنين بأولى من إثبات ثلاثة ، وكذلك القول في جملة المبالغ والأعداد ، فتعارض الأقاويل ، ولا يترجح بعضها على بعض ، وتتساقط ، ويبقى الذى يفتر الصانع إليه ، وهو الصانع الواحد .

وهذه الطريقة ، وإن ذكرها الأستاذ أبو بكر ، فبى غير مرضية عند المحققين . ومرجعها يؤول إلى أنه لا دليل على إثبات ثان ، وانتفاء الدليل على الشيء لا يدل على انتفائه . وأقرب شيء فى إبطال هذه الطريقة : معارضة لا مخلص منها ، وذلك أنا نقول : كما لم تقم دلالة على إثبات ثان ، لم تقم دلالة على نفيه ، فإذن دل عدم الدليل على إثبات ثان على نفيه ، فليدل عدم الدليل على نفيه على إثباته . وهذه المعارضة لا مخلص منها .

ثم نقول : لو قدر المقدر قديمين ، أفترعمون أن انتفاء ثالث مع تقدم اثنين محال ، أم ترعمون أن ذلك جائز تحققه اتفاقاً ؟

٢٤٣

فإن زعتم أن ذلك جائز ، فقد نقضتم دليلكم . وإن ادعيتم استحالة انتفاء ثالث مع تقدير اثنين ، أفترعون ذلك ضرورة أم دليلاً ؟ فإن ادعوا فى ذلك ضرورة ، كانوا مباهتين غير سالمين عن أن يعارضوا بمثل دعواهم فى صد مرامهم . وإن ادعوا فى ذلك دليلاً ، سئلوا عنه ، فلا يجدون إلى إبدائه سبيلاً .

ثم نقول لهم : لو فكر مفكر قبل انتهاء الأنباء السمعية إليه فقال : هذه السماء المطلة لنا ، المطلة علينا معلومة ، وليس تقدير سماء فوقها أولى من تقدير سموات ، وتتعارض الأقوال فى مبالغ الأعداد فيجب القطع بنفيها ، أفيكون ذلك دليلاً أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك ليس بدليل ولا بد من الاعتراف بذلك ، فيقال لهم : فقد تقابلت الجائزات على نحو ما حررتموه في الدلالة ، وأنى يستقيم ذلك من أئمتنا مع تجويزهم ثبوت صفات لله تعالى سمعيه ، كاليدين ، والعينين ، والوجه لا يتوصل إلى دركها بقضايا العقول ؟

فإن قال قائل : ألسن قلتم إن من ادعى صفة للحوادث زائدة على ما استدركتها العقول من الصفات ، كان مبطلا ، وسبيل الرد عليه انتفاء الأدلة والعلوم الضرورية ؟

قلنا : من اقتصر في إيضاح فساد وادعاء صفة زائدة على الصفات على ما ذكرتموه ، كان قاصراً في استدلاله ، غير بالغ مقصده .

فإن قيل : فما سبيل الاستدلال على نفي الصفات المدعاة ؟

قلنا : سنجمع في ذلك طرقاً عند ذكرنا سبيل الدلالة .

ومما يمسك به المعتزلة ، وبعض المنتمين إلينا ، أن قالوا : لو قدرنا قديمين لم يخل : إما أن يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه والتعلق به ، أو لا يقدر واحد منهما على ذلك ، أو يقدر أحدهما دون الثاني . ٢٤٤ فإن لم يقدرَا بآنٍ عجزهما ووضع نقصهما ، وإن لم يقدر أحدهما / استبان نقصه .

وإن قيل : هما جميعاً قادران على ذلك ؛ كان ذلك محالاً ، فإن الدال على الصانع صنعه فلا يتصور في المعقول تقدير صنعيين اختصاصه بأحدهما ، وهذا فيه نظر أيضاً . وذلك أن القائل أن يقول : هم تنكرون على من يزعم أن نصيب الدلالة على تعيين أحدهما محال ، وليس من قبيل المقدورات ؟ فإزم من عدم تصوره ، العجز والنقص ، إذ عدم تصور المحال لا يعجز القادر كاجتماع الضدين وسائر وجوه الاستحالة ، فعلى الخصم أن يوضح كون ذلك من المقدورات أولاً عند تقدير اثنين ، ثم يرتب عليه التعجيز عند عدم تصوره [ثانياً] .

والذى يوضح ذلك أن قائلًا لو قال : هل فى المقدور نصب دلالة على صدق الأنبياء خارجة عن قبيل المعجزات ، ثم زعم أنه لو لم يتصور ذلك ، أفغنى إلى تعجيز الإله وتناهى مقدوراته . فسيل الجواب أن نقول : تقدير دليل آخر سوى المعجزات محال ، وعدم تصور المحال لا يوجب تعجيزاً .

ومما يختص المعتزلة بالتزامه أن قالوا : إذا رأينا شجرة تهتز وتمايل ، فلا يتميز عندنا خلق الإله من خلق غيره بقضية عقلية ، فيجوز أن تكون حركتها من فعل الله ابتداءً ، ويجوز أن تكون متولدة من سبب من الأسباب ، ومسئول ذلك فى خلق الأعمال ، فبطل ما عولوا عليه .

فهذا جميع ما تمسكوا به فى إثبات الوجدانية ، ولا يشذ منها شيء إلا ترديد عبارات وتكرير صيغ وألفاظ . وفيما قدمناه التنبيه على جميع مقاصدهم . ثم إن القاضى رضى الله عنه ذكر دلالة مقتضية من دلالة التنازع ، وأوضح استقامتها على أصول أهل الحق ، وبطلانها على قواعد المعتزلة ، وذلك أنه قال : لو قدرنا قديمين ، قادرين ، غير متصفين بشيء من صفات النقص ، ووصفنا كل واحد منهما بالافتدار على جميع المقدورات ، ثم قدرنا اختلافهما فى الإرادة / كما أوضحناه ٢٤٥ فيما تقدم ، فإذا أراد أحدهما تحريك جوهر ، وأراد الآخر تسكينه ، فليس أحدهما أولى بأن يوجد مقدوره من الثانى . فإذا فرضنا الكلام فى تقدير قديمين متساويين فى جملة صفات الإلهية ، وإذا كانا كذلك ، استحال تخصص أحدهما بإيجاد مقدوره ، واستحال اجتماع المقدورين لتضادهما ، فلم يبق إلا أن لا يوجد مقدور واحد منهما ، وذلك مستحيل ، إذ الافتدار فى الفعل الممكن يتضمن تجويز وقوعه ، إذا لم يكن القادر ممنوعاً . وقد أوضحنا استحالة رجوع المنع إلى ذاتيهما أو إلى صفتيهما ، ولم يتحقق أيضاً من أحدهما فعل فيقدر منعاً للثانى . وكل أصل يترتب عليه امتناع وقوع المقدور من غير مانع ، فهو باطل من حيث أفغنى إلى قلب الحقيقة .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن المقدور يمتنع وقوعه لمغنى جهلتموه ،

ولم تحيطوا به علماً ، ناقضوا الدلالة على استحالة ذلك أم جوزوه ، وتشككوا فيه . وهذا الذى ذكروه لا محصل له ، وذلك أن المنع لا يخلو : إما أن يرجع إلى ذات القديمين ، أو إلى فعل من أفعالهما ، أو إلى عدم . ويستحيل صرف المنع إلى عدم ، فإنه نفي محض ، ، وما كان نفيّاً محضاً ، استحالة أن يتعلق به اقتضاء ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه .

فإن قيل : أليس عدم الحياة يمنع وجود العلم وهو نفي محض ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك . فإن المانع عندنا من ثبوت العلم الموت ، فإنه ممتنع للعلم . فرجع المنع إلى وجوده إذأ على ما سنوضحه ، إن شاء الله في « كتاب العلل » .

ثم نقول : لو توهم متوهم ما قلتموه ، لما كان فيه ، كالقبح في مقصودنا . فإن الحياة شرط في ثبوت العلم ، فنظير ذلك أن يتحقق لمقدور أحد القديمين شرط ثم يعدم فيمتنع لعدم المشروط .

ولا سبيل إلى تقدير شرط في مقدور أحدهما بعدم عند تقدير الثانى ، فإن وجود أحدهما لا يؤثر في تغيير أحكام الثانى أصلاً ، فاندفع السؤال . فإذا استحال أن يكون المانع عدماً ، لم يبق إلا قسمان : أحدهما : أن يقدر من أحدهما أو من كل واحد منهما فعل هو منع للثانى ، وهذا مستحيل . فإن ذلك الفعل لا يخلو : إما أن يكون مضاداً لمقدور الثانى ومراده ، أو لا يكون مضاداً له . فإن لم يكن مضاداً (١) له ، استحالة أن يكون ممتنعاً منه ، فإنه يجوز في العقل تقدير ثبوتها معاً ، وبطل أن يكون أحدهما منعاً للثانى . وإن كان ذلك الفعل المقسدر ضداً لمراد أحد القديمين ، فمن حكم المضادة أن تثبت بين شيئين ولا يتخصص بها أحد الطرفين ، بل يضاد كل واحد منهما الثانى ، ويستحيل أن يضاد الشيء

(١) فى الأصل : مضاد .

مالا يضاده . فإذا وضع ذلك ، فقد عاد ترتيب الكلام إلى ضدين يريد أحدهما القديمين أحدهما ، ويريد الثاني الثاني ، فينبغي أن لا يتم مقدور واحد منهما لما ذكرناه في صدر الدليل . فبطل إسناد منع المقدورين إلى فعل . ويستحيل أيضاً رجوع المنع إلى ذاتي القديمين وصفاتهما لما ذكرناه أولاً من أن الحكم الثابت للفرد الواحد لا يزول بثبوت آخر ، إذ لا اختصاص لإحدى الذاتين بالآخرى . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً .

والذي يقطع الشغب ، ويحسم موارد^(١) الريب أنه إذا ثبت استواء القديمين ، واتضح استحالة تخصص مقدر أحدهما بالحدوث . فيلزم من ذلك امتناع المقدورين ، وفي امتناعهما خلو الجوهر عن الضدين ، واستحالة ذلك كاستحالة اجتماع الضدين .

فإن قيل : فهذا الذي ذكرتموه عين دلالة التامع .

قلنا : لسنا ننكر أنها مترتبة عليها ، مقتضية من أصولها وأركانها ، ولكن المقصد منها غير المقصد من دلالة التامع . وذلك أنا أوضحنا امتناع المقدورين ، وانقلاب القدرة عن حقيقتها ، ورمنا في سياق دلالة التامع تقدير المنع من أحدهما .

وجملة القول في ذلك : أنا لو قدرنا قديمين ، مختلفين في الإرادة ، فنقسم القول في مقدوريهما أقساماً / وجميعها مستحيلة ، ولا بد من أحدها ، والخيرة إلى المستدل ٢٤٧ في فرض الاستحالة في آحاد الأقسام .

فإن قال قائل : غاية ما تعلقتم به تجويز ثبوت المقدور عند ثبوت القدرة ، غير سديد . وذلك أنكم أثبتتم القدرة القديمة في الأزل ، وأحلتم وجود مقدور أزلي ، وليس في الأزل مانع يرجع إلى الذات أو إلى فعل من الأفعال . فإن من استحالة ذلك ، لم يستحل ما قلتموه .

(١) في الأصل : مواد .

وأشدّ الأجوبة في ذلك أن نقول : نحن أثبتنا القدرة أزلية ، ولم نقل إنها تتعلق بمقدور أزل ، ولو تعلقت بمقدور أزل وارتفعت الموانع ، لزمنا تجويز وجود المقدور كما ألزمتمونا . ولكننا لا نشأت مقدوراً أزلياً ، بل نقول : مقدور القدرة القديمة حادث يقع فيما لا يزال ، فلا تتصور وقوع الحادث ، إلا ويحجب القطع بتجويزه وإحالة امتناع وقوعه . فقد وضح إنما هو مقدور ومجوز الوقوع ، وليس من هذا القبيل ما نحن فيه . فإن تحريك الجسم مجوز في نفسه ، وهو مقدور في ذاته ، وامتنع مع ذلك من غير تقدير مانع يرجع إلى الفعل أو إلى الذات ، والأزلي ليس من قبيل المقدورات . فوضح الانفصال عن السؤال ، واستثبت الدلالة على أصول أهل الحق ، وهي غير مستقيمة على مذاهب المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أنهم جوزوا تقدير حالة تثبت فيها القدرة مع ارتفاع الموانع وإمكان وقوع الفعل ، ثم يمتنع وقوع الفعل بالقدرة ، وذلك أنهم قالوا : لا يستحيل وقوع المقدور بالقدرة الحادثة في أول حال حدوثها ؛ والموانع مرتفعة ، ووقوع الفعل ممكن على الجملة .

والوجه الثاني أن نقول : هذه الدلالة مستندة إلى إثبات القدرة ، وقد نفى المعتزلة القدرة ، ولزمهم من نفيا نفى كون القديم قادراً على ما سنوضحه في الصفات ، إن شاء الله عز وجل .

وقد حرر المعتزلة دلالة أسندوها إلى حكم القدرة ، وسلخوا فيها منهجاً آخر .
٢٤٨ وذلك أنهم قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لزم أن يكون كل واحد منهما قادراً لنفسه ، ومن حكم الوصف الثابت للنفس ، إذا كان متعلقاً ، أن يعم في تعلقه . فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ولو أراد مراداً واحداً ، وجب ثبوت ذلك المراد بينهما ، وهذا لإثبات مقدور بين قادرين ،

وهو مستحيل . ففرضوا الدلالة على الاتفاق في الإرادة . وهذا الذى ذكره غير
مديد على أصلهم ، فإنهم لا يصح منهم منع مقدور بين قادرين على ما أشرنا
إليه . ومنبسط القول فيه في أحكام القدر^(١) إن شاء الله .

ثم نقول : أتى يستقيم ذلك فيكم مع مصيركم إلى أن مقدور العباد ليس بمقدور
لله من حيث اختص العباد بالافتقار على مقدوراتهم ، فكيف يستقيم ذلك من يدعى
لزوم عموم التعلق في الصفة الراجعة إلى الذات ؟ فبطل ما قالوه من كل وجه .
ويصدهم عن ذلك نفهم القدرة مع استحالة حكم القدرة دون القدرة .

ونطرد هذه الدلالة على أصول أهل الحق على أحسن وجه ، وذلك أنا لو قدرنا
اتفاق القديمين في الإرادة ، للزم منه أن يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الثاني
عين مراد الآخر ، ويقصد كل واحد منهما إيجاد مقدوره ، فيفضى ذلك إلى
امتناع مقدوره أو وقوعه عن قدرتيهما ، ويؤدى ذلك إلى وقوع خلق
من خالقين .

فإن قال قائل : كيف يصح لكم ذلك ، مع تمييزكم مقدوراً بين قادرين ؟

قلنا : إنما جوزنا كون المقدور بين قادرين من وجهين مختلفين . فأما أن
نجهز وقوع خلق من خالقين ، فلا . وإيضاح القول فيه أن الوجه الواقع بقدرة
الله في مقدور العباد ، لا يقع بقدرة العبد . والوجه الواقع بقدرة العبد ، وهو
الكسب ، لا يقع بقدرة الرب ، فما تعلق القدرتان بوجه واحد ، وكأنهما على
التقدير متعلقان بمقدورين ، وليس كذلك الخلق .

٢٤٩

فإن قيل : فما دليكم على منع خلق / من خالقين ؟

قلنا : هذا بما سنستقصى ذكره في كتاب « القدر » ، إن شاء الله .

(١) في الأصل : القدر .

والذى يقع به الاستقلال ها هنا أن نقول : لو قدر خلق بين خالقين ؛ فلا يخالو كل واحد منهما أن يكون بحيث لو انفرد ، تصور منه إيجاد المقدور ، أو كان بحيث لو انفرد ، لم يتصور منه إيجاد المقدور . فإن كان كل واحد منهما بحيث لو انفرد تصور منه إيجاد المقدور ، فآثر قدرته عند تقدير الاجتماع ، كأثر قدرته عند تقدير الانفراد . ثم القدرة عند تقدير الانفراد تؤثر في إيجاد الذات فلتؤثر عند الاجتماع ، وإذا أثرت عند الاجتماع ، نفت القدرة الثانية ، ولم يبق لها أثر (١) . ولو قدر كل واحد منهما غير مستقل بالاختراع عند الانفراد ، ولا يتصور تأثير القدرة عند الاجتماع ، فإن المسألة مفروضة في مخترع واحد ، ومن حكم الواحد أن يستحيل ببعضه . فإذا لم تؤثر قدرة أحدهما عند الانفراد ، فلا أثر لها أصلاً سواء قدر منفرداً أو مع غيره .

وهذا رمزنا إلى الدلالة ، وفي بسطها ، خروج عن مقصدنا ، وجزم بشرط الكتاب ، فإن من شرطنا فيه محاذرة التكرار ما أمكن .

واعلموا — وفقكم الله — أن المتأخرين من المعتزلة لما استيقنوا اضطراب أدلة التوحيد على قضية أصولهم ، وعلوا أنها لا تستقيم على قواعدهم ، أبدوا عند ذلك طريقة ، انسأوا بها عن رتبة الدين ، فقالوا : ليس في العقل ما يدل على الوحدةانية ، وإنما سبيل معرفتها الشرع .

قال القاضي رضى الله عنه : وإنما العجب من أقوام يستقصون عقولا تستدل في الرؤية وخلق الأعمال ، وأبواب الهدى والضلال بالأدلة السمعية ، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول ، ثم يكبهم الله لمناخهم ، ويركسهم على رؤوسهم ، حتى ٢٥٠ يعترفوا بأن التوحيد لا يثبت عقلاً . ولولا ورود السمع لجوزنا لإثبات آلهة .

(١) في الأصل : إنراً .

ثم الذى ذكره رجوع إلى السمع ، ورد له . فإن أرباب التساويل أجمعوا قاطبة على أن قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ^(١) » من حجاج القرآن . وليس الغرض منه إنباء عن مغيب ، وإخبار عن مجوز ؛ بل مساقه مساق الاحتجاج . كقوله تعالى فى الرد على من أنكر الحشر واستبعد إعادة العظام بعد ما رُميت : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » ^(٢) . فكان ذلك احتجاجاً من الله على المنكرين للإعادة ، المعترفين بالبداية والنشأة . فقد صرحت الآية فى التوحيد بالاحتجاج العقلى بإجماع الأمة . فنزعم أنه ليس فى القرآن حجة مفضية إلى درك الوحدة ، فقد راغم نص الكتاب ، ولم يستند بالاسترواح إلى السمع إلا التكذيب به ، عمننا الله من الخبال فى الدين والضلال المؤدى إلى محادة المسلمين .

ثم نقول لهؤلاء : لو قدرنا قديمين متساويين فى كمال الافتقار ، وصورنا اختلافهما فى المراد ، فلا يكون أحدهما بإيجاد مقدوره أولى من الثانى على ما قدمنا تقديره . فلو جعلنا ذلك من جائزات العقول ، لزم فيه تجويز ثبوت قادر مع استحالة وجود مقدوره ، ومع ارتفاع الموانع والدوافع . فمن ساغ ذلك فى عقله فليسوغ ثبوت مقدور بلا قادر ، فإنه إن لم يبعد ثبوت قادر مع استحالة المقدور الممكن ، لم يبعد ثبوت المقدور مع انتفاء القادر . ثم يلزم من ذلك إبطال العقلية والسمعية جميعاً ، وذلك لأن الآيات المشتملة على التوحيد ليست من المعجزات فى أنفسها ، إذ الإعجاز لا يتحقق بالآية والآيتين ، وإنما نعرف ثبوت آحاد الآيات مترتباً على ثبوت صرف المبلغ . ولا يثبت صدق المبلغ إلا بالمعجزة ، ثم لا تدل المعجزة إلا بعد أن / يثبت فعلاً لله سبحانه وتعالى . فبم تنكرون على من يزعم أنها ٢٥١ وقعت من غير قادر ؟

فإن قالوا : يستحيل وقوع مقدور من غير قادر .

قلنا : إن لم يستحل ثبوت قادر غير ممنوع مع استحالة وقوع مقدوره ، فلا يستحيل ثبوت مقدور من غير قادر أيضاً . فقد وضح بما قلناه انسداد الطرق العقلية والسمعية جميعاً على المعتزلة .

الفصل الثالث : يشتمل على نصب الدلالة على نفي القديم العاجز ، وينطوى على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدورات .

فإن قال قائل : قد أسندتم جميع ما قدمتم إلى استحالة ثبوت قديم عاجز ، وإلى إيجاب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى ، فدلّسوا على مرّامكم فى الأصلين ، وأقيموا الدلالة على القاعدتين .

قلنا : غرضنا بما قدمناه استحالة ثبوت إلهين متقدمين على النقص ، متعوتين بما يجب نعت الواحد به ، وقد استتب فى ذلك غرضنا . وهذا الذى تطالبون به بما لم نعرض له فيما تقدم .

ونحن الآن نوضح الحق فى الأصلين مستعينين بالله . فأما القديم العاجز ، فالدليل على استحالة أن العاجز هو الذى يقوم به العجز كما أن القادر هو الذى يقوم به القدرة . فلو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لزم لإثبات عجز قديم ، وذلك مستحيل . فإن صفة العجز تتضمن حدته لأن العجز يتضمن امتناع الفعل ويقتضيه ، وهذا معاروم من صفة العجز لا سبيل إلى جرده ، ويستحيل لإثبات العجز غير مؤثر فى اقتضاء امتناع الفعل . ولو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لما كان مؤثراً فى منع الفعل ، فإن الفعل يمتنع وقوعه قديماً من غير تقدير عجز ، ولأنما يثبت العجز عن الشيء الذى لولا العجز عنه لصح .

والذى يحقق ذلك أن المستحيلات كاجتماع المتضادات ونحوها ، لما كانت ٢٥٢ مستحيلات من غير تقدير عجز ، استحالة كونها معجوزاً / عنها . فوضح بذلك أن العجز يتضمن الحدوث . وينزل العجز بما ذكرناه منزلة الحركة من حيث اقتضت

صفة الحركة حدوثاً ، إذا هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، ومن ضرورة ذلك الحدث وثبوت الأولية .

فإن قال قائل : هذا الذي ذكرتموه في العجز ينعكس عليكم في القدرة ، فإن من حكم القدرة التمكن من المقدور بها ، كما أن من حكم العجز امتناع الفعل ، ثم أثبتتم قدرة قديمة مع استحالة مقدور قديم ، فأثبتوا أيضاً عجزاً قديماً يؤثر في امتناع فعل فيما لا يزال ، وإن لم يؤثر في الأزل .

الجواب عن ذلك أن نقول : من حكم القدرة التمكن بها إما في الحال ، وإما في المآل . وليس من شرطها مقارنة مقدورها لإياها ؛ بل يجوز استئثار المقدور عنها . والذي يوضح ذلك أنا إذا قدرنا جوهرأ حادثاً بالقدرة ، فهو في أول حال حدوثه مقدور ، وإذا نفى ، لم يكن مقدوراً في الحالة الثانية . فلو علم الله سبحانه وتعالى أن الجوهر سيعدم في الحالة الثالثة وهو يعيده في الحالة الرابعة ، فما القدرة على الإعادة في الرابعة ثابتة في الحالة الثانية ، وإن لم يتحقق مقدورها معها ، وإنما يقع مقدورها في الحالة الرابعة ، فلم يمتنع إذاً استئثار المقدور عن القدرة ، إذا كانت القدرة باقية . وإنما يمتنع ذلك في القدرة الحادثة من حيث استحالة بقاؤها ، فلم يبعد أن يكون القديم سبحانه وتعالى على صفة في أزله يصح منه لأجلها الفعل فيما لا يزال .

ولا يجرى العجز في ذلك مجرى القدرة ، فإننا صورنا قادراً يمتنع عليه مقدوره لمعنى يقتضى الامتناع ، ولا تتصور عاجزاً عن الشيء مع مقارنة التمكن لعجزه حتى يقال : هذا متمكن بما هو عاجز عنه ، وسيظهر أثر العجز / في الثاني . وهذا يوضح ٢٥٣ كون العجز مقتضياً امتناع الفعل معه من غير استئثار بخلاف القدرة ، ولذلك جاز منع القادر لو قدرنا قادراً قديماً ، ولا يجوز تمكن العاجز . فهذا أقصى الامكان في تقدير ذلك .

وقد ذكر القاضي في الهداية والنقض ، أن نفى القديم العاجز يستدرك سماعاً .

ولمّا قال ذلك لاعتقاده لزوم معارضة العجز بالقدرة ، كما قدمناه ، وليس الأمر عندنا كذلك ، والفصل بين العجز والقدرة واضح لا يخفى دركه على متأمل .

والظن بالقاضى أنه اعتضد بالسمع ، ولم يرد دلالة العقل . وهذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ، فإنه لم يصرح برد دلالة العقل . ولو اعتقد بطلانها ، لما تحاشى من التصريح به ، فليس من دأبه التغطية والتويه . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة ؛ وذلك أنهم زعموا أن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، كما تتقدم القدرة على المقدور عليه على ما سنقره في القدر إن شاء الله

فإن قيل : قد وبختم المعتزلة في الاستشهاد بالأدلة السمعية ، ثم وقعتم فيما منه فررتن . فالجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقول : نحن لم نبطال دلالة العقل ، بل قررناها قرارها ، واعتضدنا بدلالة السمع تيمنا ، وأنتم أبطلتم دلالات العقول .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : أنتم سدتم مدارك العقل في نفى قديمين ، إلهين كاملين الاقتدار ، فجرم ذلك إلى اضطراب المقدورات ، وذلك يفضى إلى رد السمع ، ونحن إن قدرنا عاجزاً قديماً عقلاً ، فليس في ذلك ما يقدرح في أحكام القدر ، فافترق مذهبنا .

فإن قال قائل : هذا كلامكم في نفى قديم عاجز ، فما الدليل على وجوب تعلّق القدرة القديمة بما لا يتناهى ؟

٢٥٤ قلنا : قد ذكر أهل الكلام في ذلك طرقاً لا نرتضيها/ ونحن نشير إليها ، ونبدى وجوه القدح فيها ، ثم نذكر الطريقة المرضية .

فما ذكره أن قالوا : لو لم أن يقدر القديم على بعض المقدورات ، لوجب أن يكون عاجزاً عنها ، وقد قدمنا استحالة العجز [على] القديم ، وهذا فيه نظر . إذ للمعتزلي أن يقول : لا يقدر على بعض المقدورات ولا نعجز عنه ، كما

لا يقدر الواحد منا على الألوان ، ولا يعجز عنها . والتقضى عن هذا السؤال تكلف .

وبما ذكر في ذلك أن القدرة لو صلحت لإحداث شيء ، لوجب أن تصلح لإحداث كل شيء جائز ، لأن حقيقة الحدوث واحدة لا تختلف ، والقدرة الصالحة لوجه منته ، صالحة لجميع وجوهه ، وهذا فيه نظر عندنا .

وللمعترض أن يقول : إذا نفينا الحال ، قلنا : إن الجوهر يخالف العرض بما اختص به في خاصيته ، وخاصيته غير وجوده ، فلم من ذلك اختلاف الوجودين ، وفيه إبطال الدليل .

وإن قلنا بالحال ، فالدليل مع القول بها مدخل أيضاً . فإن جميع صفات الجوهر تثبت بالقدرة عند أهل الحق . فللمعترض أن يقول : إن استواء وجود الجوهر والعرض ، [وإن] لم تستوى صفاتهما ، فيجوز أن تصلح القدرة لأحدهما دون الثاني .

والذي يجب التعويل عليه في ذلك أن نقول : نحقق انتفاء النهاية عن مقدرات القديم الواحد من غير تقدير ثان ، ثم نعطف على غرضنا في تقدير قديمين . فالدليل على انتفاء النهاية عن مقدرات القديم الواحد ، أن مقدراته لو تنهت وانتهت ، وبقيت قدرته فيما لا يزال من حيث ثبت قدمها واستحالة عدمها ، والفعل فيما لا يزال ممكن ، فيستحيل تنهاى المقدور مع بقاء القدرة . إذ لو جاز ذلك في وقت ، جاز في كل وقت .

فإن قال قائل : لا نلزمكم تنهاى المقدرات من هذا الوجه ، بل نقول : ما المانع من تعلق قدرة القديم ببعض الأجناس على أن لا تنهاى أحادها ، ولكن القدرة لا تتعلق ببعض الأجناس .

قلنا : هذا / باطل ، فإن الذى صورتموه لا يخلو : إما أن يكون محالاً أو ٢٥٥

— ٤٠٠ —

جائزاً . فإن كان محالا ، فليس في الانكشاف عن المحالات قصور في القدرة ، وليس المحال مقدوراً فيسأل عن تعلق القدرة به .

وإن زعم السائل : أن الذي سألت عنه ، جنس ممكن وقوعه ، جائز حدوثه .

فيقال له : أيجوز حدوثه بنفسه أم لا يجوز ذلك ؟

فإن زعم السائل أنه يجوز حدوثه بنفسه ، فقد رد قضية العقل . ويلزمه تجويز وقوع كل حادث من غير قدرة ، وهذا يفضي إلى رد أصل القدرة .

وإن قال : إنما يجوز وقوعه بالقدرة الحادثة ولا يتعذر وقوعه إلا بالقدرة القديمة .

قيل له : فإن ما استحال أن يقع بالقدرة القديمة ؛ استحال أن يقع بالقدرة الحادثة ، فإن القدرة الحادثة واقعة بالقدرة القديمة فكيف ، يقدر القديم على اختراع قدرة على مقدور ، وجنس ذلك المقدور ليس بمقدور له ؟

فإذا وضح ذلك في الواحد رجعنا إلى تقدير القديمين ، فلا يخلوا حالهما : إما أن يكون كل واحد منهما ناقص المقدور ، أو يكون أحدهما كامل المقدور دون الثاني . فإن تناهى مقدورهما جميعاً ، لزم من ذلك ما يلزم من تناهى مقدور القديم الواحد ، وإن عمّ تعلق قدرة أحدهما دون الثاني ، فيجري في القدر المقدور لأحدهما التنازع ، كما قدرناه في القادرين للذين لا تنهاى مقدوراتهما .

فإن قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن مقدور الأندر منهما يقع ؟

قلنا : هذا محال ، فإن القديمين استويا في وجه الاقتدار فيما استويا في الافتدار عليه . فأنفراد أحدهما بأجناس من المقدورات لا تثبت له منية فيما تساوى فيه ، وهذا فعمل نوضحه في أحكام القدر ، إن شاء الله .

فهذه جمل مقنعة في التوحيد ، منبهة على جميع أطراف الكلام ، لا يشذ منها مقصد معنوى إن شاء الله . ثم إن شيخنا عقّب التوحيد بالإعادة . / ونحن نرى ٢٥٦ تأخيرها إلى أخريات الكتاب ، والله الموفق للصواب .

القول في الجسم ومعناه

اختلف الناس في حقيقة الجسم وحدّه . فالذى صار إليه الفلاسفة : أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة . وربما عبروا عن هذا المعنى بعبارات ، ومحصول جميعها واحد . فقال بعضهم : الجسم : هو الذاهب في الجهات ، وعنى بالذهاب فيها ما قدمناه من جهة العرض والطول والعمق .

وقال بعضهم : الجسم هو الذى له الأبعاد الثلاثة ، وفسّر الأبعاد بما قدمناه .

وذهب الصالحى إلى : أن الجسم هو القائم بنفسه .

وذهب هشام فى آخر أقواله إلى : أن الجسم إذا سمى به الإله تعالى ، وقيل : هو جسم لا كالأجسام ؛ فالمراد به أنه شيء لا كالأشياء .

واختلفت مذاهب الكرامية فى الجسم . فذهب شاذلية منهم إلى أن الجسم : هو الموجود . وصار آخرون إلى أن الجسم : هو القائم بالنفس . وذهب الاكثرون منهم إلى أن الجسم : هو الذى يماس غيره من إحدى جهاته . وهؤلاء افترقوا ، فصار صائرون منهم إلى تجويز المماسّة من جهة تحت ومنعها من سائر الجهات .

وذهب آخرون إلى تجويز المماسّة من سائر الجهات . وألزم هؤلاء تجويز ذلك ليكون القديم حاطاً بالأجسام ، فالتزموا ذلك ، ولم يكثرثوا به .

والذى صار إليه أهل الحق أن : الجسم هو المؤلف والمتألف . والدليل على ما صرنا إليه أن نقول : وجدنا أهل اللسان ، إذا راموا الإنباء عن مفاضلة بين شخصين فى الضخامة والعبالة ، وكثرة الأجزاء يقولون : هذا أجسم من هذا ،

فقد علينا قطعاً أنهم قصدوا بإطلاق هذه اللفظة التعرض لتفاضل بين الذاتين ، ثم نظرنا في جملة صفات الذات وتبعناها سبراً وتقسيماً ، فعلمنا أنهم لم يريدوا بالأجسم ٢٥٧ التفاضل في معنى ، عدا / كثرة الأجزاء والتأليف فيها .

فإننا لو قلنا : أرادوا بأجسمها أعلمها (١) أو أكثرها (٢) حركة أو سكوناً ، إلى غير ذلك من المعاني . فنعلم بطلان جميعها إلا ما إرتضيناه . وإذا ثبت أن الأجسم ينبئ عن التفاضل في الأجزاء والتأليف ، وهو صيغة مقتضبة من الجسم ، فإذا دلت في بناء التفضل على المفاضلة في معنى ، وجب دلالة أصل اللفظ على ذلك المعنى .

والذى يوضح ذلك أن الأعلم لما أنبأ عن التفاضل في العلم ، وكان مأخوذاً من العلم ، أنبأ أصل العلم عن ما دل عليه الأعلم ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

واللخصوم على الدلالة التي ذكرناها أسئلة يهون دفعها . فمأروا الاعتراض به أن قالوا : معولكم على الأجسم ومعناه . والأجسم ليس من لغة العرب ، وربما يستندون ذلك إلى ابن دريد صاحب « الجمهرة » فيقولون : مثل ابن دريد عن الأجسم ، فقال : لا أعرفه .

وهذا الذى ذكروه مباهة ومناكرة ، لما ظهر واشتهر وانتشر . فإننا نعلم أن من تخلل خلل أعراب البوادي ، وعبر بالأجسم عن الأضخم ، لما أنسكروا عليه

(١) في الأصل : أعلمها

(٢) في الأصل : أكثرها

ابن دريد : (٢٢٣ - ٣٢١ هـ)

(*) محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان من قحطان ، أبوبكر ، وهو صاحب (المقصورة الدريدية - ط) . ولد في البصرة . ومن كتبه « الاشتقاق » و « الجمهرة » وغيرهم .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٠ ، إرشاد الأريب ٦ : ٤٨٣ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٩٧ ،

طبقات الشافعية ٢ : ١٤٥ ، لسان الميزان ٥ : ١٣٢ ، تاريخ بغداد ٢ : ١٩٥)

مقاله . والذي يوضح ذلك أنهم لما قالوا : جَسَسُ المراء جسامته ، كما قالوا : بَسَدُنْ بدانة ، فأصدروا عن الجسم أو الجسامته وجوه الأفعال ، واشتهر منهم التفعيل ، فيقولون : جَسَسُ الشيء تجسيماً .

ومن أوضح ما يدل على ذلك إطلاقهم الجسم ، وهذا من البناء في القياس المطرد ، يترتب على فَعَلَ ، يفعل . فإنهم يقولون : كَرُمَ فهو كريم ، وطرُفَ فهو ظريف . ومن ذلك قال أهل العربية لما قيل لهم : الأفعال على اقتضاء المغاضلة ، إنما يجرى في الأفعال الثلاثية دون غيرها ، ونحن نجد العرب تقول : فلان أفقر من فلان ، وما استعملوا فيه فعلاً ثلاثياً .

فقالوا بجيبين : من أصل لغتهم تقدير الفعل الثلاثي صادراً من الفقر ، وإن أضافوه في الاستعمال ، ولم يذيعوه / في مجارى الكلام . ويدل عليه قولهم : فقير ، ٢٥٨ ، فإنه دليل على ترتبه على فَسَقَسَ . ومهما استبان استعمال الفعل ثلاثياً من الجسم ، فلا منع في استعمال الأفعال إذا لم يكن في الأصل مختصاً بالخلق اللازمة والألوان .

ثم نقول : إن ناقش مناقش في الأجسم ، فلا مناقشة في الجسم ، ولا شك أن المراد به معنى المبالغة . ثم تلك المبالغة المرادة باللفظة لا ترجع إلا إلى كثرة الأجزاء أو تألفها . وغرضنا يستتب ببناء واحد .

وما اعترض به الجهلة على ما قدمناه أن قالوا : بناء الأفعال قد يرد على غير إرادة المبالغة ، ومنه قول القائل :

قبحتم بآل زيد نفرا ألام قوم أصغراً وأكبراً

وكذلك قالوا : قول القائل : الله أكبر ، ليس المراد به تعرضاً لمفاضلة ومبالغة ، بل المراد به الله الكبير . وكذلك المراد بقوله : وهو أهون عليه ، أى وهو هين عليه .

وهذا الذى ذكره خروج منهم عن مقصدنا ، وإعراض عما رمناه . وذلك

أنا لم نقل الأجسام ينبىء عن التفاضل لبناء به ، بل قلنا : لأنهم يطلقونه على إرادة المبالغة ، ويقولون فى الشخصين الذين اختص أحدهما بالبداية والعبالة ، والثانى بالنحول : هذا أجسم من هذا ، وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره . فلا يخلص الخصم عن ذلك تصويره بناء فى غير المبالغة بعد ما وضح إرادة المبالغة .

على أنا لو رددنا إلى قياس الأبنية ، لما كان ما قالوه منافراً لما أبديناه . فإن الأفعل إذا استعمل مع من ، أنبأ عن مبالغة لا محالة ، ولو قدر مفصلاً عن من ، مجرداً عنها ، لا نقسم بعد ذلك مذاهبه ، والأغلب عليه مبالغة . والذى استدالنا به مقرون بمن .

وبما يحاولون به قدحاً أن قالوا : لو صح ما قلتموه ، لصح إطلاق الأجسام فى الجمادات صحته فى الحيوانات ، فإن التفاضل فى كثرة (١) الأجزاء / والتأليفات يتحقق فى الجمادات ، تحققه فى الحيوانات .

وهذا الذى ذكره من أظهر آيات الجهل بمذاهب اللغات . فإن أصول الاشتقاق لا يجب طردها . وقد يشذ منها بعض المسميات ، وقد يختص الاسم فى عموم الاستعمال وعليه العرف ببعض المسميات ، ولأن افتضى أصل الوضع والإشتقاق عدم الاختصاص .

والذى يوضح ذلك قطعنا أن الدابة مشتقة من الديب ، وموضع الاشتقاق يتضمن تسمية كل من دب ودرج دابة أو داباً ، ولكن غلب الاستعمال فى بعض الأشياء ، وأمثال ذلك لا تنحصر فى اللغة . على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى اعتبار الطول والعرض والعمق ، فإن هذه الصفات لا تختص بالحيوان ، بل تتحقق فيها وفى الجمادات ، وإنما كان يكون ما قالوه قدحاً ، لو لم نأزهم على موجب أصلهم مثل ما أزمونا .

(١) مكررة فى الأصل .

فإن قالوا : لو كان الأمر على ما قررتم ، لكانت رمانة القبان أجسم من الخشبة العريضة من حيث كثرت أجزاؤها ، وأربت على أجزاء الخشبة . ونحن نعلم أن الخشبة إذا كانت أكبر في رأى العين من الرمانة فيقال : الخشب أجسم من الرمانة ، وهذا الذى قاله يناقض ما قدموه ، فإنهم أنكروا قبل ذلك لفظ الأجسم فى الجمادات ، ثم أثبتوا ما أنكروه وألزموه فى معرض آخر . على أنه لا مستروح فيه ، فإن من يقدر الخشبة أجسم من الرمانة ، يعتقد أن أجزاءها أكثر من أجزائها ، ويطلق الأجسم على هذا الاعتقاد بلا شك فيه ، وهو صواب فى مقصد اللغة وإن كان زلالا فى المعنى .

على أنا إذا جعلنا الثقل فى الأجرام من الأعراض ، لم نستبعد كون أجزاء الخشبة أكثر من أجزاء الرمانة ، فاندفع ما موهوا به . وما يعترضون به أن قالوا : نجد العرب تقول : هذا قديم وهذا أقدم / منه ، وهذا حديث وهذا ٢٦٠ أحدث منه ، ثم لا يرجع قولهم فى الأقدم والأحدث إلى إثبات زيادة يتخصص بها أحد الموجودين ، وهذا غير سديد أيضاً . فإننا نعلم قطعاً أنهم فى إطلاق الأقدم والأحدث يعتقدون تفاضلاً فى معنى قدره ، أصابوا فيه أم أخطأوا ، فهذا إذا لا يحزم ما مهدناه من اقتضاء المبالغة . ثم إن قدر على أهل اللغات زلل فى المعانى ، فليس ذلك قاذح فى موضوع اللسان ، ووجب حمل هذا البناء على المبالغة عموماً . ثم إن صح المعنى فقد تجمس اللفظ والمعنى . والذى رمنا لإثباته معنى صحيح وهو التأليف .

على أنا نقول : راموا بالأقدم الإنباء عن كثرة مرور الأوقات وكرورها على أحدهما ، وإلى قريب من ذلك أشاروا فى الحديث والأحدث . فاستقرت الدلالة ، واندفع عنها كل ما أوردوه .

فإن قالوا : لو قدرنا عرض جوهريين متالفين على العرب ، وراجعناهم فى تسميتهما جسماً ، لا بدوا فيه أعظم التكبر ، إذ الجسم فى إطلاقهم ينبىء عن الكثافة ، وهم لا يسمون جزأين كثيفاً .

قلنا: عين ما أنكرتموه ينعكس عليكم في الثمانية الأجزاء ، فإنها لو عرضت لما سميت جسماً ، ومن شدا طرفاً من التحقيق وأحاط بالجزء الفرد علماً ، علم أن ثمانية من الجواهر إذا تنضدت لم تُسرَّ في مجرى العادة ، وكذلك لو باغت ثلاثين . فاستبان أن ما أئزمونا ينعكس عليهم ، ثم سبيل الجواب على المذهبين أن نتلقى من العرب معاني كلامها ولا نحكمهم فيما يدق مدركه . فإذا ثبت إنشاء الجسم عن التأليف ، حققناه في كل متألف ، فهمه العرب أو جهلوه .

والذي يوضح ذلك أن الطول لا بد منه في الجسم ، ثم يكتفي الخصم في تصوير ٢٦١ الطول بتركب جوهرين من كل قطر . ونحن نعلم أن ذلك لو فصل على العرب لما سموه طولاً . وأما من قال : الجسم هو القائم بالنفس ، فكل ما قدمنا رد عليه/، إذ الجسم مما يسوغ التفاضل في معناه ، وليس كذلك القائم (١) بالنفس . وبقریب من ذلك نرد على هشام في تسميته وتفسيره الجسم بالشئ ، ويزيده وجهاً آخر فنقول : أقصى ما تصير إليه أن الرب جسم لا كالأجسام ؛ بمعنى أنه شئ لا كالأشياء ، فيلزمك على طرد ذلك تسمية الأعراض أجساماً من حيث كانت أشياء ، وهو يمنع تسمية العرض جسماً . فإن اعترف بذلك ، فقد نقض مذهبه ، وإن أبى وامتنع من تسمية الأعراض أشياء فقد جحد اللغة ، وراغم آياً من كتاب الله منها : « وكل شئ فعلوه في الزبر » (٢) . والمراد بذلك تبديلهم وتحويلهم ، وهو من أفعلهم وأفعال المحدثين أعراض . وقال تعالى : « إنا كل شئ خلقناه بقدر » (٣) إلى غير ذلك من الآيات . ووجه جحد اللغة واضح ، فإن من أنكر تسمية اللون والأصوات أشياء ، فقد راغم . ويتسرع إلى الرد عليه أقل من شدا طرفاً من كلام العرب ، وهذا سبيل الرد على الكرامية إذا زعموا أن الجسم : هو الموجود . وهذه مناقشات في الألفاظ وستأتيكم المعاني في مواضعها إن شاء الله .

(٢) ٥٢ : ٥٤

(١) في الأصل : العلم

(٣) ٤٩ : ٥٤

فصل

مشتمل على ذكر أقل الأجسام

اعلموا وفقكم الله أن الاختلاف في هذا الفصل يستند إلى ما قدمناه في حقيقة الجسم . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة وكافة الفلاسفة صاروا إلى أن الجسم هو الطويل العريض العميق .

وقال الجبائي لما مثل عن أقل الجسم فقال : لست أجد في ذلك حداً ، فإن العرب لم تتعرض لتحديد أقل الجسم ، ولكني لو قربت فيه القول لقلت : أقل الأجسام تقريباً ثمانية أجزاء تنطبق أربعة منها على أربعة . وذهب بعض أتباعه إلى قطع القول بأن أقل الأجسام : هو المتركب من ثمانية . ولا معنى لترديد القول في ذلك ، فإن الطول والعرض والعمق لا يتحقق إلا عند انطباق الأربعة على أربعة ، / فلا معنى للتردد مع القطع .

٢٦٢

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن : أقل الجسم ما تركب من ستة . ويثبت ثلاثة على ثلاثة . وصار إلى أن العرض والطول والعمق يتحقق في هذا الشكل . ثم قال : أقل رتبة الجسم الكثيف ستة وثلاثون جزء ، وهو الذي يجمع فيه من أقل الأجسام ستة .

وكل ما ذكره تحكم لا محصل له . وأول ما نفاتحهم فيه أن يبطل عليهم اعتبار الطول والعرض والعمق ، ففي إبطال ذلك نقض ما اعتبروه .

ثم نقول : إن اعتبرتم الطول والعرض والعمق من كل قطر ، كان محالاً . فإننا إذا عمدنا إلى أحد أقطار الجسم ولم نعداه إلى غيره ، فلا تتحقق فيه الأوصاف الثلاثة . وإن اكتفيتم باشتغال الجملة على الأوصاف الثلاثة ، فقولوا : إذا تركب

جوهران ، وانضم إلى أحدهما جوهر آخر، فقد ثبت وصف الطول والعرض والعمق في جملة هذا المركب ، وإن لم يقرر في كل أقطاره .

وهذا واضح في الرد عليهم ، ولولا أن الكلام في ذلك يرتبط بمناقشات في اللفاظ لأطنبنا فيه ، ولكن الذي التزمناه في ترتيب الكتاب الاعتناء بإيراد المعاني ، والاجتزاء بأقل ما يقع به الاكتفاء في الالفاظ والظواهر .

فإن قال قائل : فما أقل الجسم عندكم ؟

قلنا : اختلفت عبارات أئمتنا في ذلك . فقال بعضهم : إذا تألف جوهران فهما جسم واحد .

والذي ارتضاه القاضي وكل محقق من أئمتنا : أن الجوهرين إذا تألفا فهما جسمان ، فإن الجسم هو المتألف ، والمتألف هو الذي قام به التأليف . وقد قام بكل جوهر تأليف ، فلزم [من] تعدد التأليف ؛ تعدد المتألف . ولزم من تعدد المتألف تعدد الجسم / ٢٦٣ .

فإن قيل : فسموا الجوهر الفرد جسماً .

قلنا : لو تصور قيام التأليف به ، وهو فرد، لسميناه جسماً . ولكن لا تصور ذلك ، والمعول عندنا في اسم الجسم على التأليف ، فهما تحقق ، طردنا الحد . وإن لم يتحقق ، عكسناه . ولا نستبعد ذلك في أسامي المنسب . فإننا إذا سمينا موجودين غيرين ، فنسمى كل واحد منهما غيراً لما تحقق كونه غيراً ، وكذا القول في الخلافين والمثلين .

فهذه جملة تشبث بالالفاظ في إطلاق الجسم قدمناها للاعتضاد بها في بقية المعاني ،

القول فى إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسماً

إعلموا أرشدكم الله أن الخلاف فى ذلك يدور بيننا وبين فئتين : إحداهما تخالف فى اللفظ والاطلاق دون المعنى ، والأخرى تخالف فى المعنى . فأما الذين خالفوا فى الاطلاق دون المعنى ، فهم الذين قالوا : المعنى بالجسم الوجود أو القيام بالنفس . وقد قدمنا على هؤلاء صدراً من الكلام ، ومنعقد عليهم فصلاً فى آخر الباب ، نوضح فيه امتناع إطلاق ذلك شرعاً .

وأما الذين خالفوا فى المعنى ؛ فهم الذين لم يتحاشوا من إطلاق القول بأن القديم متركب من أجزاء وأباض تعالى الله عن قولهم .

فنبداً بالرد على هؤلاء ، وقد قدمنا تفاصيل مذاهبهم فى أول باب المثليين .

والعمدة فى الرد عليهم أن نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعداً ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء ، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المترتبة ، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء ، ونفرض ترديد الكلام فى التقسيم فى صفة واحدة ليكون الكلام أحصر .

فإن قال الخصم : تقوم بكل جزء قدرة ، فإز منه أن يكون كل جزء مختزلاً ، وفيه تصريح بإثبات إلهين أو آلهة . فإن الذى نمنعه ونحيله ونقيم على استحالته واضح الأدلة بثبوت قديمين مختزعين سواء قدراً متصلين أو منفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمايز وغيرها من الطرق المفضية إلى ثبوت الوحدة بمتصلين ؛ بل اطرادها فى المتصلين كاطرادها فى المنفصلين .

٢٦٤

ولأن زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المترتبة ، فيلزم من ذلك تخصص ذلك الجزء بكونه مقتدرأ ، خالقأ ، إلهأ ، وإذا خلا سائر الأجزاء عن القدرة وجب أن يتصف بأضدادها ، وفى ذلك مصير إلى إثبات قديم عاجز مع إثبات

فدما غير قادرين ، وغير صفات للقديم القادر ، فإن كل جزء مقدّر ليس بصفة للجزء الذى قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجئ صاحبه إلى التحكم من غير تحصيل ، إذ ليس بعض الأجزاء فى اختصاص القدرة به أولى من بعض .

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتألّفة ، كان ذلك محالا ، فإن المعنى الواحد لا ينقسم على ذوات ، ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسيهما ، ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بجملة جواهر العالم ، وكذلك سبيل الإلزام فى كل عرض . فإذا بطلت هذه الأقسام ، لم يبق بعد بطلانها إلا القطع باتحاد الإله ، وانتفاء التركيب والتألف عنه .

فإن قال الخصم : هم تنكرون على من يزعم أن القدرة تقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم منها للجملة دون المحل على الاختصاص ؟

قالوا : وهذا كما أن العلم يقوم بجزء واحد من قلب الإنسان ، والعالم بذلك العلم جملة الإنسان .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذهب الخصم . فن قضية أصولنا أن الحكم الذى يوجبه المعنى يختص بالمحل الذى قام به المعنى ، ولا يتعداه أصلا . فالعالم من جملة الإنسان الجزء الذى قام به العلم ، والجملة لا توصف بحكم العلم ، وسنوضح ذلك فى صدر التعديل والتجويز عند ذكرنا اختلاف الناس فى الإنسان والمكلف على التعيين . فهذه هى الدلالة السديدة ، وبها تعترض كل نكتة تذكر فى نفي التجسيم ، وسنوضح لإضطرابها على المعتزلة .

وما تمسك به القاضى أن قال : من أثبت القديم جسما متركبا فن قضية أصله ٢٦٥ أنه متحيز ، وأخص وصف الجوهر تحيزه/ ، فلو ثبت للقديم أخص وصف الجوهر ، لزم مساواته للجوهر فى جملة صفاته ، إذ يستحيل اجتماع المجتمعين فى أخص

الأوصاف مع اختلافهما فيما عدا الأخص من الصفات . وهذه الدلالة قد بناها القاضى ، رضى الله عنه ، على أصل له قررناه فى حقيقة المثليين ، وذلك أنه يقول : المجتعمان فى الأخص يجب اجتماعهما فيما عداه . ثم له فى ذلك طريقتان :

يقول فى أحدهما : الاجتماع فى الأخص علة فى الاجتماع فى سائر الصفات .

ويقول فى طريقة أخرى : الاجتماع فى سائر الصفات واجب عند الاجتماع فى الأخص وليس الاجتماع فى الأخص علة موجبة . وعلى موجب الطريقتين تستمر الدلالة .

ومن قال من أصحابنا : يجوز الاجتماع فى الأخص مع الاختلاف فى سائر الصفات ، لم يرض التمسك بهذه الدلالة ، وقد قدمنا فى ذلك قولاً مقنعاً .

وبما نستدل به على غلاة المجسمة ، وهم الصائرون إلى أن القديم تعالى عن قوهم ، محدود تحيط به أقطار ، وتحصره محاذ ، ومقابلات ، ويجوز عليه التحول والانتقال والنزول والصعود ، فهذا ما صار إليه معظم المجسمة .

وسبيل الكلام عليهم أن يسألوا عن دلالة حدث العالم ، فإن ترددوا فيها ، ولم يستقلوا بإيرادها ، بأن عجزهم عن قاعدة الدين ، وأصل المعارف . فإن السبيل الذى به نتوصل إلى معرفة المحدث ثبوت الحدث .

وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام ، لم يطردها دلالة إلا نقر عليهم مثلها فى الجسم الذى حكموا بقدمه ، وتدور عليهم حيرتان : إحداهما القدح فى دلالة حدث العالم ، والآخرى القدح فى قدم الصانع . وطردها دلالة الحدث فى كل من تجوز عليه الانتقالات ، وهذا واضح لا مهرب منه ، ولم نبسط قولنا فيه اكتفاء منا بما قدمناه فى حدث العالم .

وقد ينتهى الغلاة من المجسمة إلى أن يقولوا : القديم متصور متشكل / وهو ٢٦٦

على صورة آدم عاياه السلام ، ومن انتهى به الجهل إلى هذا المنتهى ، لم يأمن أن يكون بعض من يلقاه في الطرق آلهة .

وهذا هو الكفر الصراح ، والاسترابة في المعبود ، وإثباته على وجه يلتبس بالصور والأشكال ، أعاذنا الله من الضلالات ، وهذا لنا لطرق الرشاد .

وبما نستدل به على المجسمة أن نقول : إذا زعمتم أن القديم تعالى محدود ، فلا تخلون : إما أن تصفوه بكل حد ، وإما أن تصفوه ببعض الحدود . فإن وصفتموه بكل حد ، كان باطلا بضرورة العقل . فإن الحدود متناقضة متنافرة ، لا يجوز تقدير اجتماعها . فإن من الحدود القصرو منها الطول ، واجتماعهما محال ، ووضوح ذلك يغني عن بسطه .

وإن زعموا أنه يختص ببعض الحدود ، وهذه قضية أصلهم ، فإنهم قالوا : هو على مقدار العرش . ومنهم من يقول : إنه أصغر من قدر العرش ، ولكنه أرزن منه . فإذا خصصوه بحد ، تعالى الله عن قولهم ، قيل لهم : ليس بعض الحدود في المعقول أولى من بعض ، بل جميعها في التجويز بمثابة واحدة ، فيلزم من الاختصاص ببعضها الافتقار إلى مخصص . وأصل هذا الاعتبار سائر أجسام العالم ، فإنها لما اختصت بأقدار وحدود ، وجاز في العقل تقديرها على غير ما هي عليه من حدودها ، فنعلم بذلك افتقارها إلى المدبر والمقدر .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في سائر صفات الإله ؟ فإذا قال القائل : يجوز أن يختص الحى بالعلم ، ويجوز أن يختص بالجهل ، وإذا اختص القديم بالعلم وجب أن يكون مفتقر إلى مخصص . قالوا : فإن لم يلزم هذا السؤال ، لم يلزم ما قلتموه .

والجواب عن ذلك أن نقول : العلم بما وجب لله وقامت الدلالة على وجوبه له ، وانتفى الجواز عنه ، ولم يتقابل فيه جائزان . فيلزم من الاختصاص بأحدهما ٢٦٧ المخصص . وذلك أن الفعل المحكم دل على العلم/وذلت استحالة تسلسل الحوادث إلى

غير أول على قدم العلم . فقد ثبت إذًا وجوب العلم ، وكذلك القول في مسائل الصفات . وليس كذلك حد مخصوص ، فإنه لا دليل في العقل لا من جهة الفعل ولا من غيره يخصص حداً من بين الحدود . إذ سبيل إثبات الصفات على الوجوب دلالة الأفعال أو نفي النقائص . والاختصاص بحد ، لا يرشد إليه فعل ولا يدل عليه طريق انتفاء النقائص . فوضح بذلك أنه ليس بعض الحدود أولى في التجويز من بعض .

والذي يقرر ما قلناه ، وهو الذي يقطع تشييب المعترضين ، أن نقول : لو جاز تقدير حد على الوجوب ، لجاز لمن يقول بالدهر أن يقول : الفلك مختص بحد لا يجوز تقدير المزيد عليه والنقصان عنه ، وحده واجب لا يعارضه حد يجوز فليس قول المشبهة بأسعد من ذلك . فلو جاز لهم ادعاء وجوب الحد اختصاصاً من غير أن تدل عليه دلالة ، جاز مثل ذلك في بعض أجسام العالم ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يعضد ما قلناه أن الحدود الشاغل الحيز ليس بعض الأحياز أولى به من بعض . فإن الجهات متماثلة لا ريب فيها ، وليس الاختصاص ببعضها أخرى من الاختصاص بسائرهما . ولو جحد جاحد تماثل الحدود في الجواز لم يمكنه جحد تماثل الجهات . وسنسط ذلك في مسألة الجهة ، إن شاء الله عز وجل .

واعلموا أن ما يدل على نفي المحاذيات ، والتسكن من الأماكن ، والاختصاص بالجهات فهو دليل في مسألة الجسم . وستأتى أدلة هذه المسائل ، إن شاء الله تعالى .

واستدل شيخنا في نفي التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسماً ، لاستحال وقوع مقدوره إلا في محل قدرته ، ولا تمتنع منه خلق الأجسام . وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقرره في خلق الأعمال ، وهو أن : الجسم يستحيل أن يخلق جسماً . والأولى بالحق أن يقول في نفي التجسيم على الدلالة الأولى فهي / العمدة عليها ٢٦٨ المعول .

ويظهر أيضاً الاستدلال على من جاوز على القديم التحول والزوال ، ولكن تلك الدلالة لا تختص بنفى التجسيم على التخصيص ، بل تتعلق بنفى الانتقالات والتحويلات .

وأما الاستدلال بأنه ليس بعض الحدود أولى من بعض ، فسيدي . ولكن يسرد عليه سؤال واحد وهو : أن علم القديم تعاقب في أزله ببعض المعلومات على تقدير حدوثها ووقوعها ، وكان يجوز تقدير تعاقب العلم بأمثالها ابدالاً عنها ، ثم لم يفتقر العلم في تعلقه ببعض المعلومات على صفاتها إلى تخصص ، وكذلك يقسح في الدلالة لإبانتنا الصفات السمعية التي لا تدل عليها قضية عقل .

فإن قال قائل : إذا أثبت يدين ، وتقدير أربعة من الأيدي كتقدير اليدين ، ولا يخص العقل ببعض ذلك بإيجاب^(١) ، ثم لا تستبعدوا ما قلتموه .

وما يقدح في الدلالة أن أقصى ما نتمسك به أن الدلالة لم تخصص حداً .

والقائل أن يقول : هذا تمسك بعدم الدليل . فلم زعمتم أن ما لا يدل العقل على وجوبه لا يثبت له الوجوب . فهذه جمل تقدح في الدلالة . ولأجل ذلك عولنا على النكتة الأولى ، فهي التي لا قدح فيها . وأما التحويل على وجوب المشاركة في سائر الصفات عند الاشتراك في الأخص ، ففيه أعظم النظر ، وقد قدمنا ترديد القول فيه .

فصل

مشتمل على ذكر عجز المعتزلة

عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسماً

اعلموا أن ذلك يمتنع عليهم من أوجه : منها : أنهم صاروا إلى أن الواحد

(١) يمكن أن تقرأ : بإيجاب .

منا يستحيل أن يكون عالماً قادراً مخترعاً إلا إذا كان مركباً موصوفاً ببنية مخصوصه على ما منوضح ذلك من أصلهم . ومن قضية مذهبهم أن الشرط يجب طرده شاهداً وغائباً ، وإن امتنعوا من ذلك في العلال . ولذلك قالوا : كون الواحد منا حياً شرط في كونه عالماً . فلزم طرد ذلك غائباً ، حتى نقتطع بوجوب كونه حياً من حيث كان عالماً . فلئن / جاز طرد هذا الشرط شاهداً وغائباً ، وجب مثله ٢٦٩ في البنية ولا مخصص لهم منه .

فإن قالوا : إنما نشترط البنية المخصوصة لثبوت العلم ، لا لكون العالم عالماً . ثبت العلم غائباً ، للزم الحكم بالبنية . فالجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : أحدها : أنكم عولتم في دفع السؤال على نفي الصفات ، وسنقيم واضح الأدلة على إثباتها . ثم نقول : هم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً شرط (١) في علمه لا في كونه عالماً ، كما أن بنيته المخصوصة شرط في العلم لا في كونه عالماً ؟ وهم تنكرون على من يعكس عليكم ، ويشترط البنية في كون العالم عالماً ، ويشترط كونه حياً في علمه ؟ فليس أحد القولين أخرى من الآخر . ولا يرجع بالتفاضل بينهما إلا إلى محض التحكم .

وعما يصد المعتزلة عن نفي التجسيم أن أشياء من الأدوات لا تستقيم على أصولهم ، ومن أقواها ما قدمناه في صدر الأدلة حيث قلنا : لو تركب القديم لقامت القدرة بإحدى الجزئين أو بكل واحد منهما . وهذا يؤدي إلى إثبات إلهين مخترعين . ودلالة التمانع تنفي ذلك ، وقد بسطنا القول فيه . وهي غير مديدة (٢) على مذاهب المعتزلة من أوجه : أحدها : أن التوحيد لم يستقم على أصلهم كما أوضحناه ، فكيف يستقيم الفرع لمن لم يستقم له أصل ؟

وعما يمنعهم من ذلك أنهم جوزوا قيام تأليف بجزئين ، ولم يستبعدوا أن يقوم المعنى الواحد بمحلين . فيلزمهم على ذلك قيام القدرة بالجزئين .

(١) في الأصل : شرطاً . (٢) في الأصل : شديد .

ومما يمنهم من ذلك أيضاً قولهم : إن العلم يقوم بالجزء الواحد منا ، والعالم بذلك العلم الجملة دون المحل . فهم تنكرون على من يقول : الجملة المترتبة القديمة عالم واحد بعلم قام بجزء من الجملة ، كما أن الإنسان عالم واحد عندهم ؟

فإن قال قائل : لم تنصفوا المعتزلة ووجهتهم عليهم ما لا يعترفون به ، وذلك ٢٧٠ أن قيام العلم بجزء فرع لإثبات العلم / وهم نفوا العلم القديم ، فكيف تقدير قيامه بجزء من الجملة أو بالجملة ؟

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا لا يخلصهم مما أريد بهم . فإنه إذا جاز أن يختص قيام العلم فينا بجزء منا والعالم الجملة دون الجزء الذي هو محل العلم ، فلا يبعد مثل ذلك في صفة النفس ، فهلا قالوا : إن الجملة عالمة لنفسها ، ولا يقال في كل جزء إنه عالم لنفسه ، بل يثبت ذلك الحكم للجملة ولا يثبت الأحاد ، كما يثبت الحكم من العلم للجملة دون المحل الذي قام العلم به . فإن لم ينبغ أن يختص العلم بمحل ، ولا يكون ذلك المحل عالماً ، لم يبعد أن يختص كل جزء من النفس بصفة نفسية ، وحكم العالم للجملة دون آحاد الأجزاء ، كما أن حكم العلم للجملة فينا دون محل العلم ، وهذا ما لا جواب عنه .

ومما يمنهم عن نفى التجسيم رجوعهم إلى محض الشاهد في كثير من العقائد من غير تمسك بمعنى يوجب الجمع بين الشاهد والغائب . وذلك أنهم قالوا : القديم تعالى ليس بمرئي ، ولو كان مرئياً لوجب أن يتصل به الشعاع . فلما طولبوا بالدليل على إثبات دعواهم ، لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بالشاهد .

فقالوا : لا نقبل مرئياً شاهداً إلا في مقابلة وجهة ، بحيث تتصل به الأشعة ، فقضينا بذلك غائباً .

ف قيل لهم : لم قلتم أن ما يثبت شاهداً نقضى بمثله غائباً ؟ ! فعند ذلك ترددوا ولم يبدوا محمولاً . فلو جاز المعير إلى محض الشاهد ، جاز المجسمة أن يقولوا :

لم نشاهد فعلاً إلا جسماً ، فإزى القضاء بذلك غائباً . وهذا ما لا مهرب عنه .

ولو تتبعنا المسائل التي راعى المعتزلة فيها محض الشاهد ، لآلفيت منها الكثير .
ثم إن المعتزلة طردوا عن أنفسهم شيئاً / في التجسيم . ونحن نذكرها الآن ونوضح ٢٧١
انتقاضها وبطلانها ، إما على الأصول كلها ، وإما على أصولهم .

فهم عولوا عليه أن قالوا : لو كان مؤلفاً لقام به تأليف ، ويستحيل قيام المعنى
بذات القديم . وهذا الذي ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها : أنهم أسندوه
إلى فاسد أصلهم في نفي الصفات القديمة ، ومنوضح الدلالة القاطعة على ثبوتها
إن شاء الله .

والوجه الآخر في القدح أن نقول : إن لم يبعد منكم الفصل بين الشاهد
والغائب في حكم العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، حتى قلتم العالم شاهداً
يفتقر إلى العلم ، ثم أثبتتم القديم عالماً ، مع قطعكم بنفي العلم غائباً ، فهم
تنكرون على من يلزمكم مثل ذلك في حكم التأليف .

ونقول : التأليف شاهدان إنما يتصف بذلك عند قيام التأليف به ويتصف
القديم بكونه متألفاً ، تعالى الله عن ذلك ، من غير تأليف ، وهذا لا يحصى لهم عنه .
فإن رجعوا فقالوا : إنما نفينا العلم من حيث وجب كونه عالماً ، فاستقل هذا
الوصف بوجوبه عن علة تقتضيه ، وليس يتحقق وجوب التأليف .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : هم تنكرون على من قال
لكم من المجسمة أن التأليف واجب ، كما أن كونه عالماً واجب ؟

فإن قالوا : قد قام الدليل على وجوب اتصافه بكونه عالماً ، ولم يقيم الدليل
على اتصافه بكونه مؤلفاً .

قلنا : عدم قيام الدليل على الوجوب لا ينفى الوجوب ، فأقيموا دلالة على نفي

الوجوب . وإن اعترفتم بانتفاء الدليل في النفي والإثبات ، فشكوا فيما لم تثبت فيه دلالة ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يهذون به كثيراً قولهم : لو كان القديم جسماً ، لما كان قادراً إلا بقدرة .
فإثبات القدرة القديمة محال . وهذا الذي ذكره بناء منهم على ضلالهم في الصفات
٢٧٢ وسنسط القول / فيها إن شاء الله .

على أنا نسلم لهم ما راموا جدلاً ، ونوضح اضطراب مقالهم في كل مسلك
ونقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أنه جسم قادر لنفسه ، والقدرة لم تثبت
شاهداً من حيث كان القادر جسماً . وإنما تثبت القدرة عندكم من حيث كان
الاتصاف بها جائزاً غير واجب ؟

فإذا قال الملتزم : القديم جسم واجب له الاتصاف بكونه قادراً ، وتنتفي
القدرة من حيث وجب الحكم ، فلا يحدون عن هذا الانفصال سيلاً .

ومما يتمسكون به أن قالوا : لو كان القديم جسماً ، لوجب أن يكون قابلاً
للحوادث ، ولو قبلها دلت على حدثه . وهذا غير سديد أيضاً على أصلهم ، فإنه (١)
لا يستقيم لهم على إحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . إذ أقصى الدليل
فيه أن القديم ، لو قبل الحوادث لم يخل عنها ، وذلك دلالة الحدث . وقد نقض
المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث جوزوا قبول الجوهر لضرور من الحوادث
كالألوان ونحوها مع جواز التعرّي عنها .

ثم نقول له : بم تنكر على من يزعم أنه جسم قديم يستحيل عليه قبول
الحوادث . والجسم الحادث لم يقبل الحوادث لكونه جسماً ، وإنما قبلها لمخني آخر ؟
فلا يحدون عن الجواب عن هذه الطلبة سيلاً .

(١) في الأصل : فان .

وربما استدلوا عند أنفسهم بأن قالوا : لو كان القديم جسماً لاستحال منه خلق الأجسام . وهذا أيضاً غير مديد على قواعدهم . فإنه لا يستقيم لهم دليل على إحالة كون الواحد منا خالقاً للأجسام . إذ من أصلهم أنه يجوز أن يقع للواحد منا فعل مباين عن محل القدرة ، متولد عن سبب من الأسباب ، فلا يأمنون مع ذلك تجويز ثبوت الجسم خلقاً لنا متولداً .

ثم البعترض أن يقول : لم يمتنع خلق الأجسام علينا من حيث كنا أجساماً / ٢٧٣ وإنما امتنع ذلك علينا لوجه آخر يذكر في أحكام القدر ، إن شاء الله عز وجل . فلم تستقم لهم دلالة في نفي التجسيم . وقد أشرنا إلى أصول عمدهم ونقضها .

فصل

مشمتم على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها

وبما تمسكوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاهداً ، فلم نجد فاعلاً ليس بجسم ، بل استحال ذلك في الشاهد ، فيجب القضاء بذلك على كل فاعل . قالوا : وهذا كما أن الواحد منا لما استحال أن يكون عالماً من غير علم ، لزم طرد ذلك شاهداً وغائباً . وربما يستشهدون في شبههم هذه بالوجود فيقولون : لما علينا وجوب الوجود للفاعل منا ، قضينا بذلك على كل فاعل . فإذا وجب ذلك في وصف الوجود ، وجب في الذي تنازعنا فيه .

وهذا الذي ذكروه غير مديد من أوجه : أحدها أن نقول : قد بنيت كلامكم على كون الفاعل جسماً في الشاهد ، وهذا بما تمنون منه . فإن الفاعل عندنا : كل جوهر فرد ، فلا تتصف جملة بأنها تفعل فعلاً واحداً . وإذا حرك المحرك يده على الاختيار واقتدار ، فلا نقول صدرت الحركات من جملة اليد ، بل صدر من كل جزء من أجزاء اليد حركة اختص ذلك الجوهر باكتسابها . فاستبان بذلك أن ما ادعوه في الشاهد فهم ممنوعون ، وعن الاستدلال به مدفوعون . ويتضح

ما قلناه بأن ندلهم أن الرب تعالى لو خلق جوهرًا فردًا ، وخلق له الحياة والعلم والقدرة ، لكان ذلك ممكناً جائزاً .

واعلموا أنه ليس من فرق المجسمة من ينكر ذلك ، وإنما أنكره المعتزلة دون غيرهم من أصحاب المذاهب . فوضح بذلك بطلان ما عولوا عليه من أمر الشاهد .
٢٧٤ ثم لو سلم لهم جدلاً ما ادعوه شاهداً ، وقلنا لهم : كل فاعل من المحدثين جسم / فليس في ذلك مستروح . فإن ذلك وإن سلم لهم تقديرًا ، فلسنا نقول : إنما كان الجسم من حيث كان فاعلاً ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .

ثم أقصى ما تمسكوا به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جمع بينهما .
والتمسك بهذه الطريقة يجر إلى الدهر والإلحاد ونفي الإله . إذ لو قال قائل : لم نعقل فاعلاً محسوساً إلا حادثاً ، فيجب طرد ذلك . أو قال قائل : لم نشاهد بشراً إلا من نطفة ولا نطفة إلا من بشر ، فيلزم القضاء بذلك إلى غير أول ، فلا يكون الجسم فيما ذكره أسعد حالاً بمن يسلك هذه الطرق التي أشرنا إليها . وسنوضح إنشاء الله إبطال الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير علة ودليل وشرط وحقيقة إن شاء الله .

وأما ما أسندوا إليه كلامهم من إثبات العلم شاهداً وغائباً فساقت . فإننا لم نقصر في ذلك على مجرد الشاهد ، بل أقمنا الدلالة على كون العلم علة في كون العالم عالماً . ثم من شأن العلة أن تطرد ، ولو لم تطرد لبطل كونها علة في كل صورة .

وأما الذي استروحوا إليه من الوجود فباطل . فإننا لم نته صلل إلى العلم بوجود الباري من حيث وجب للفاعل منه الوجود ، بل إنما أثبتنا ذلك بطرق نوضحها إن شاء الله في الصفات ، منها : أن العدم نفي محض ، والجمع بين تقديره وبين إثبات الصانع تناقض . فهذا سبيل الاستدلال ، لا ما استروحوا إليه من وجود الشاهد .

وبما تمسك به المجسمة أن قالوا : المعلومات تنقسم إلى ما يعلم اضطراباً ،

وإلى ما يعلم استدلالاً . وما يعلم استدلالاً يستدل العلم به إلى المعلوم اضطراباً . فإن كل دليل عقلى ينتهى فى مسافة إلى الضروريات بدرجة أو درجات .

قالوا : فإذا ثبت ذلك بنينا عليه مقصودنا وقلنا : العلم بالإله وكونه فاعلاً ليس من خبر الضروريات ، بل يستدل عليه بكون المحدث فاعلاً . ثم من شأن المدلول أن يشابه الدليل : إما من جميع الوجوه ، وإما من بعض الوجوه . ومن الاستحليل / المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من ٢٧٥ الوجوه . فإننا لو قلنا ذلك ، لزمنا منه نفي الوجود عن الإله ، وذلك تعطيل . فإذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه ، فينبغى أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده فى كل فاعل اعتباراً^(١) بالوجود : قالوا : والتركيب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه ، فوجب طرده .

وهذا الذى ذكره اقتصر على محض الدعوى . فما اشتمل عليه كلامهم قولهم : إنا نستدل على كون القديم فاعلاً بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدره ، فإن كون القديم فاعلاً مخترعاً يمكن الاستدلال عليه مع الإضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين .

والسبيل فى ذلك أن يقال : إذا ثبت جواز الفعل واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره إلى فاعل مخصص . فوضح بطلان قاعدة المشبهة .

ومما يشتمل عليه كلامهم مصيرهم إلى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه . وهذا جهل منهم بمواقع الأدلة . ولا غرو ، فهم متطفلون بالتسك بطرائق العقل ، وقد يستدل بالعدم على الوجود ، وبالوجود على العدم ، فبطل قول من ادعى مماثلة المدلول الدليل .

(١) فى الأصل : اعتبار .

وعما انطوى عليه كلامهم ، وهو من أعظم الزلل في الدين ، إفصاحهم بمشابهة الرب سبحانه وتعالى الفاعل المحدث من بعض الوجوه . وقد أبطلنا ذلك في باب التماثل . واستلكت معهم — إن دعت الحاجة إلى تقرير ذلك — طريق القول بنفي الاحوال ليتبين في أوجها (١) ما تقدر إستحالة التماثل من وجه مع الاختلاف من وجه . ثم نقول : ألسنم قلتم لا يجب مشابهة الدليل المدلول من كل وجه ، فلم زعتم أن التركيب من الوجوه التي يجب الاشتراك فيها ؟ فإن رجعوا فقالوا : لا نعمل فاعلا ليس بجسم ، فهو عود منهم إلى الشبهة الأولى . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً .

٢٧٦ وما استدل به الكرامية أن قالوا : الموجود ينقسم إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى ما لا يقوم بنفسه ، وليس بينهما منزلة ليست في أحدهما ، كما أن الموجود لا يخرج عن أن يكون صفة أو موصوفاً . قالوا : والقائم بالنفس هو المتحيز . وهذا الذي ذكره لا محصول له .

أما قولهم : ينقسم الموجود إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه ، فصحيح لا منسكرة فيه . وأما قولهم : القائم بالنفس هو المتحيز ، ففي هذا أعظم التنازع . فلم قلتم إن القائم بالنفس هو المتحيز ، فلا يرجعون عند هذه الطلبة إلى محصول إلا إلى التمسك بمجرد الشاهد ، وقد أبطلناه .

ثم نقول : أنى يستقيم ذلك منكم معاشر الكرامية ، وقد خرجتم عن المعقول ، فأثبتتم كائناً ليس بصفة ولا موصوف ، وذلك أن من حقيقة أصلهم : أن ما يقوم بذات الله تعالى من الحوادث ، تعالى الله عن قولهم ، ليست بصفات . إذ لا يتصف القديم بها عندهم ، بل يقوم به قول حادث وهو غير قائل به ، وقد خرج عن أن يكون صفة له . والصفة ليست بموصوفة على أصولهم . فقد أثبتوا قسماً بين الصفة والموصوف .

(١) هكذا ولعلها أوج ويمكن أن تكون : ارجاء

وما نعارضهم به أن نقول : قد أثبتتم بين القديم والمحدث رتبة خارجة من القسمين ، فكيف تستبعدون قائماً بالذفس خارجاً عن صفة التحيز ولم تستبعدوا شيئاً خارجاً عن وصف المحدث والقديم ؟

ثم نقول : إن كان مرجعكم إلى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهداً عرض ، كما أن الذي يقوم بنفسه متحيز . فإن لزم طرد التحيز في القائم بالذفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم بكون علم الله عرضاً من حيث كان غير قائم بنفسه .

وقد ناقشهم بعض أئمتنا في إطلاق القيام بالذفس وقال : الجوهر ليس بقائم بنفسه ، وإنما القائم بالذفس هو الله تعالى . وقد قال شيخنا أبو الحسن في بعض مناظراته مع البغداديين : لا حقيقة للقائم بالذفس شاهداً وغائباً . قال : وذلك رد^(١) على أسقف من أساقفة النصارى . واستدل على ذلك بأن هذه اللفظة /المرد ٢٧٧ بها شرع ، وهى غير مسددة في موجب الإطلاق ، إلا أن يتجاوز بها توسعاً ، وهى موهمة قياماً . ولا معنى لمناقشتهم في العبارات ما دمنا نجد سيلاً إلى التعرض البعائى .

وما تمسك به جملة الكرامية أن قالوا : لو أخبر مخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم ، كان مستنكراً على الوجه الذى نستنكر قول القائل : رأيت السواد والبياض مجتمعين في المحل الواحد .

وهذا الذى قالوه خلف من القول لا محصول له ، ويتبين الغرض فيه بتقسيم ، وذلك أنا نقول : إن إدعيتهم جريان المتنازع فيه واجتماع الضدين مجرى واحداً في الاستحالة ، فإنكم منازعون فيه . وإن إدعيتهم الجمع بينهما في محض الاستنكار فهو مسلم ولا مستروح . فإن خوارق العادات يستنكر وقوعها ، وإن كانت من

الجائزات المقدورات . ولو أخبر مخبر عن غيض البحار ، وتقلع الجبال إلى غير ذلك من خوارق العادات ، لا يستنكر قوله . ثم لم يتضمن ذلك لإخراج ذلك من الجائزات .

وما يوضح ذلك أن الكرامية والمجسمة ، وإن وصفوا القديم بكونه جسماً ، تعالى الله عن قولهم ، لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة من المشبهة .

ثم لو قال قائل : رأيت فعلاً ليس بصورة ولا جوارح ، كان ذلك مستنكراً في العادة ، وإن كان القديم عندهم غير متصور ، ولا متصف بالجوارح . فبطل ما قالوه من كل وجه .

وما تمسك به المجسمة أن قالوا : إذا قلتم أن القديم شيء واحد لا يقبل الانقسام والتبعض ، فيأزم منه أن يكون أصغر الأشياء وأقلها ، فإن الجوهر الفرد لما لم يكن متركباً كان أقل قليل ، وهذا ضرب من السخف والخبال . فإن الصغر يعبر به عن الأقدار ، وإنما يتصف بالقدر ما له حظ من المساحة ، وإنما تمسح (١) ما له جرم وتحييز . وما يستحيل تحييزه ، لا يتصف بالأقدار ولا يثبت له حظ من المساحة .

والذي يوضح ما قلناه أن المجسمة [لأنه] وافقونا في إثبات [أن] علم الله تعالى متعلق بالمعلومات التي لا تنهاى ، لم يجب أن يقال : العلم من حيث لم ينقسم ٢٧٨ يتصف بالصغر والقلة ، فبطل ما قالوه كل من وجه . فهذه جمل كافية في الرد على من أثبت لله حقيقة الأجسام .

(١) أى أخذ الشيء مساحة

فصل

مشتمل على الرد على من قال : إن الله تعالى جسم وليس بمتألف

قد ذهب بعض المجسمة إلى موافقة أهل الحق في تقدس الرب سبحانه وتعالى عن خصائص الأجسام وما يثبت لها من الأحكام . وذهبوا إلى منع كونه مؤلفاً ، ثم ساروا إلى أن المعنى بكونه جسماً : وجوده أو قيامه بالنفس . ومن سلك هذا المسلك ، آل الكلام معه إلى التنازع في الاطلاق والتسمية نفيًا وإثباتاً .

وبما يفسد هذه الطريقة ويوضح بطلانها ، ما قدمناه من إنباء الجسم عن التأليف . فن أراد صرفه عن وجهه والعدول عن قضيته في موجب الله ، كان معسوداً عن ذلك . إذ لا سبيل إلى إزالة قضايا الألفاظ من غير دلالة .

ولو سوغنا تبديل اللغة ، ونقلها عن موضوعها في المسميات الجارية تواضعاً واصطلاحاً بين فئة من الناس ، فلا سبيل إلى تجويز ذلك في أوصاف الإله لاجتماع الأمة . إذ لو جاز ذلك ، لجاز المطلق أن يطلق لفظ المؤلف ، وإذا روجع فيه فسرّه بالوجود . ومهما ثبت إنباء الجسم في اللغة عن التأليف ، ترتب عليه إمتناع تسمية الإله به ، ولم يحرج ذكره في أوصاف الإله نقلاً وخروجاً عن اللغة .

ثم نقول لهم : أنتم لا تخلون في إطلاقكم الجسم : إما أن تقولوا : أطلقنا ذلك بلا دليل ولا اقتضاء من عقل وشرع ولغة ، وإما أن تسندوا مذهبكم إلى دليل في ظنكم . فإن لم تسندوه إلى دليل ، كان الذي ذكرتموه محض التلقيب ، بناء على التشبهى والتقى . ولو ساء ذلك لساء إثبات سائر الألقاب كذلك ، لتجاوز تسميته زيداً وبكراً وعمراً ، تعالى الله عن قول الزائعين . وإن أسندتم مذهبكم إلى دليل فأيدوه بكلمة عليه ، ولا يجدون إلى إبدائه سبيلاً ، إذ مدارك العلوم مضبوطة ، وجعلتها ٣٧٩ لا يتلقى منها ما قالوه . فإن من مدارك العلوم العقل ، ولا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء

فضلا عن تفصيلها . ومن مدارك العلوم موارد الشرع ، وليس في شيء منها ما سوغ تسميته تعالى جسما ، إذ لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة ولا إجماع . ومن مدارك العلوم في الاسامي قضية اللغة ، ولو حكمتها في مسائلنا لما قامت على ما يرومه الخصم ، إذ ليس في لغة العرب تسمية الوجود جسما ، بل في لغتهم ما يناقض ذلك . فإنهم يسمفون الأعراض بالوجود ، ولو سميت أجساماً أبوه . فإن من سمى علم المرء أو إرادته أو قدرته أجساماً ، كان ذلك عرفاً مستبشعاً في قضية اللغة . فإذا بطل تلقى مرامهم من هذه الجهات لم يبق إلا التحكم المحض .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنا أثبتنا ما قلناه قياساً من حيث ورد في الشرع لإطلاق النفس في ذكر الله تعالى ، واشتمل على ذلك نص الكتاب . ٢٨٠ فإن الله تعالى قال مخبراً / عن عيسى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (١) » والنفس تداني الجسم في معناها ، فقسناه عليه .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها : أن نقول : لا يسوغ لإثبات اللغات قياساً ، وقد أوضحنا ذلك في أصول الفقه . ثم لو قلنا بتجويز القياس في اللغات ، لما كان ما قالوه صحيحاً . وذلك أن القياس إنما يسوغ عند مجوزيه ، إذا كان تشبث القياس باشتقاق الاسم المتلقى منه ، ثم طرده فيما يروم فيه القياس . وهذا نحو قياس الفقهاء النبيذ على الخمر تمسكاً بمعنى الخامرة أو التخمير . فهذا وجه القياس في اللغة . ولم يوضح خصمنا اشتقاقاً في النفس متحققاً (٢) في الجسم فيسوغ له القياس . ثم نقول : من جوز القياس في اللغات منعه في أوصاف الإله ، ومن ذلك إمتنعوا من تسميته منخياً ، وإن ثبت جواز تسميته بالجوادر إلى غير ذلك .

ثم نقول : لئن جاز لكم ما قلتموه فسموه جسداً ومنخياً وشخصاً ، قياساً على

(٢) في الأصل : متحقق

النفس ، أو افعلوا بين ما أزمتم وبين لفظ الجسم في مجارى القياس ، فلا يحدون إلى ذلك سبيلا .

وأقرب الأشياء إلى الإطلاق على قواعد أصلهم كونه جوهرأ من حيث قام بنفسه ، فيقال : فهلا وافقتم النصارى وتحكمهم في تسميته جوهرأ ؟ فإن راموا عن ذلك مخلصأ لم يجدوه . ثم نقول : قد أوضحنا منع قياس الجسم على النفس بالطرق التى سلكها القائلون .

ثم نقول : النفس فى وضع اللغة بخلاف الجسم . والدليل عليه أن النفس يجوز أن يؤكد بها كل موجود ، ويجوز أن يعبر بها عن كل موجود فيقال : هذا الجوهر نفسه ، وهذا نفس الجوهر ، وهذا العرض نفسه ، وهذا نفس العرض . فلو استعمل الجسم موضع استعمال النفس فيما ذكرناه ، لم يسخ . فبطل ما قالوه من كل وجه . فهذا وجه الرد على هؤلاء ، وقد أوضحنا طرق الرد على المخالفين فى المعنى .

وعما يجب العلم بتقدس البارى سبحانه وتعالى عنه التحيز والاختصاص بالجهات وضروب المحاذيات . والكلام فى ذلك تشبث أطرافه بالأكوان . ونحن الآن نذكر غرأ من أحكام الأكوان على إيثار الاختصار منها على جمل من الدقيق والجليل إن شاء الله .

فصل

مشمتمل على فصول من الأكوان

فإن قال قائل : قد كثر تردد الأكوان فى خلل عباراتكم ، فما الذى تعنون بها ؟

قلنا : الكون قد يطلق والمراد به الحدوث ، ثم يعم ذلك جملة الحوادث . وليس

هذا من غرضنا في هذا الباب . وقد يطلق الكون والمراد به ضروب من الأعراض يجمعها حد ، وتحتوى عليها حقيقة . فالكون ما أوجب تخصص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان . ويندرج تحت هذه الجملة الحركة والسكون والاجتماع ، ٢٨١ والافتراق ، والمماسه / على اختلاف فيها . وكل عرض من هذه الأعراض يتضمن تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

فإن قائل قال : سميت هذه الضروب أكواناً تلقياً منكم واصطلاحاً ، أم تزعمون أنه لاسم لغوى ؟

قلنا : ليس ذلك من الاصطلاحات ، بل هو من محض اللغة ، وذلك أن العرب تقول : كان زيد في الدار ، وهو كان في الدار . وليس يعنون بذلك إلا اختصاصه بالذات . وإذا قالوا : زيد كان عندك ، أرادوا بذلك اختصاصه بناحيته وجهته . وإذا نفوا كون زيد في الدار ، لم يريدوا نفي ذاته ، بل أرادوا نفي كونه . إذ من المستحيل إنقضاء ذاته مع وجودها . فوضح بما قلناه جريان الكون بمعنى الاختصاص بالأماكن والجهات في لغة العرب .

فإن قيل : هل تسمون سائر الأعراض أكواناً أم تخصصون بالأكوان ما قدمتموه ؟

قلنا : ما صار إليه معظم المحققين أن الأكوان هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسه ، ولم يطلقوا ذلك على سائر الأعراض . وذهب الاستاذ أبو إسحق إلى تسمية سائر الأعراض أكواناً ، ولم يصر في ذلك إلى محض التسمية ، بل راعى فيه ضرب من المعنى . وذلك أنه قال : إذا اختص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ، افتقر في اختصاصه إلى كون يخصه به . ثم كل عرض يختص بمحل اختصاص الجوهر بمكان ، وإنما اختص العرض بالمحل ، لكون خصه ، وكونه نفسه .

ولا سبيل إلى أن يقول : اختص الجوهر بمحل لكون ، وكونه نفسه . وجرى

رضى الله عنه ، في ذلك على قياسه في بقاء صفات القديم . فإن من أصل أئمتنا أن الباقي باق بقاء .

ثم قيل : العلم القديم باق عندكم ، ولو بقي لافتقر إلى بقاء ، وهذا يفنى إلى قيام المعنى بالمعنى ، وإلى تسلسل القول . فإن العلم لو بقي بقاء ، لبقى بقاءه بقاء ، وتسلسل القول إلى غير نهاية . فقال الأئمة في الجواب عن ذلك : العلم باق بقاء ، وبقاؤه نفسه . وهذا أصل عظيم مستوضحه / في موضعه . وإنما غرضنا من الإشارة إليه التنبيه ٢٨٢ على مقصدنا في الأكوان .

فلو قال قائل : إذا زعمتم أن كل عرض كون بنفسه ، فاجعلوا كل عرض باقياً ، واحكموا بأنه باق لنفسه ، كما حكمتم بأنه كون لنفسه .

فالجواب عن ذلك أن نقول : لو وصفنا العرض بالبقاء لنفسه ، لجرنا إلى وصفه بالبقاء في حال حدوثه من حيث كان نفساً ، وذلك محال . وليس في تسميته كوناً استحالة في أول حال الحدوث .

وهذا الذي ذكره الأستاذ بما انفرد به . فإن الأصحاب إذا قيل لهم : لم اختص العرض بمحله ؟ كان لهم في ذلك جوابان قد قدمناهما في صدر الكتاب ، أحدهما : أنه اختص بمحله لقصد القاعد وتخصيص المخصص ، ولا مدبيل إلى مثل ذلك في الجوهر ، فإنه يبقى ويختص بالأماكن في زمن بقائه . ولا يتعلق به قصد وتخصيص وقدرة في بقائه ، والعرض يحدث ويعدم فيتحقق تعلق القصد به .

ومن أصحابنا من قال : إن العرض اختص بمحله ، لا لعله ، بل لنفسه . فأما تقدير كون مصروف إلى نفس العرض ، فما ارتضاه الأستاذ .

فصل

[هل يغاير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا]

قد ذكرنا حقيقة الكون ، وأوضحنا أطرافها في ضروب من الأعراض ، ثم فصلنا الأكوان وحصرناها في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف

وهو المأسة . وقد حكى الأستاذ في دقيق ، الجامع ، عن بعض المتأخرين من المعتزلة أن الكون يغير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمأسة . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم ، وهو المعنى ببعض المتأخرين في كلام الأستاذ وهم الإمام في قوله . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم وليس كذلك ، بل هو الجبائى أبو على وليس بأبى هاشم .

وحقيقة هذا المذهب أن الجوهر يختص بمكان أو تقدير مكان ، ثم الكون ٢٨٣ يخصه ويطرأ عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهى أعيار للكون / المقتهنى تحصيل الجوهر بالمكان أو تقدير المكان . وهذا الذى صار إليه هؤلاء يفضى إلى خلط اللال بما يتوقع من المعانى المقترنة بها ، حتى يقال : ليس العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، وإنما هو معنى زائد عليه .

والذى أزمناهم أولاً واضح مما قدره ، فإنهم أجمعوا على أن حقيقة العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأينة النفس وركونها إلى المعتقد ، فنقول لهم : فاجعلوا الطمأينة والركن معنى زائداً (١) على الاعتقاد ، كما جعلتم السكون فى المكان زائداً على الكون فيه . وهذا ما لا يحدون فيه فصلاً . وعلى نحو ذلك نطرد عليهم الإلزام فى جملة المعانى .

وجملة القول فى ذلك : أن كل حكم لم يتقرر فى المعقول ثبوته دون معنى ، ولم تقم دلالة على إثبات معنى سواه ، ولا يثبت فيه علم ضرورى ، فيجب القطع باتحاد المعنى ونفى ما تقدر سواه . والساكن فى المكان لا بد من أن يكون كائناً فيه ، ويستحيل كونه ساكناً غير كائن . ولم تقم دلالة على إثبات معنى زائد على الكون ، فيجب القطع بنفى ما عداه .

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحق عليهم بخرق واحد فقال : إذا زعمتم أن الكون

(١) فى الأصل : زائد .

غير الحركة والسكون ، فجوزوا كوناً في مكان مع الحركة عنه . فإنهما غيران وليسا بضدين . وهذا فيه نظر .

وللخصم أن يقول : الحركة إلى المكان الثاني مشروطة بالكون فيه . والكون في المكان الثاني هو الكون في المكان الأول . ومن ذلك استحالة الحركة إلى المكان الثاني مع الكون في المكان الأول .

وعما يوضح الرد على هؤلاء أن نقول : إذا زال الجوهر عن مكان إلى مكان فما معنى زواله ؟ وما المراد بالزوال ؟ فإن قالوا : المراد به الخروج عن المكان الأول ، روجعوا مع ذلك حتى يفسحوا بأنه دخول في المكان الثاني ، إذ كل دخول خروج بإجماع . ثم لا معنى للدخول في المكان الثاني إلا الكون فيه بعد الكون في غيره . ٢٨٤ فوضح بذلك انصراف الحركة إلى نفس الكون في المكان الثاني ، فإذا ثبت أنها كون فيه .

فإن أثبت الخصم ما قدرناه كوناً آخر ، فقد اعترف بكون الحركة كوناً ، أو ادعى بعد ذلك كوناً ثانياً . وليس من ادعى كوناً ثانياً ، أولى من ادعى كوناً ثالثاً ، وهذا واضح لمن تأمله .

شبهة للمعتزلة

فإن استدل من صار إلى أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بأن قال : الجوهر في أول حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، فإذا صورنا جوهرًا فرداً فليس فيه اجتماع ولا افتراق ، إذ الاجتماع والافتراق إنما يثبتان بين جوهرين ، قالوا : فقد ثبت كون خارج عن الأقسام التي ذكرتموها .

وهذا الذي قالوه غير مديد ، ويتضح الانفصال عنه بأصل في الأكوان ، وها نحن نقرره : اعلوا أن المتكلمين من صار إلى أن الجوهر في حال حدوثه ،

ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولكنه كائن ، والكون به ليس بحركة ولا سكون . وهذا ما صار إليه الفلاسفة المعترفون بخلق الجواهر . وإنما صار هؤلاء إلى ما قلناه لأن الحركة إنما هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، وهي في التحقيق زوال . وإنما يتحقق الزوال بتفريغ مكان وشغل آخر . وإنما يتصور ذلك في وقتين ، والمسألة مفروضة في الحالة الأولى . فقد وضح أن ذلك الكون ليس بحركة . ويستحيل أن يكون مسكوناً أيضاً ، فإن الكون ينبئ عن لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، كما لا يتحقق البقاء في الحالة الواحدة . ولو جاز وصف الجواهر في الحالة الأولى بكونه ساكناً ، جاز وصفه بكونه باقياً . فهذا أقصا ما تمسك به هؤلاء .

والذي ارتضاه القاضي رضى الله عنه : أن الكون القائم بالجواهر في حال حدوثه سكون . وقطع القول بذلك ، إذ لا يكون تقدير الكون حركة من حيث كانت الحركة زوالاً ، فهو مسكون إذاً . واستدل على ذلك بأن قال : إذا بقي الجواهر / ٢٨٥ في حيزه الأول والأكون تتجدد عليه من حيث استحالة بقاءها ، فإذا ثبت في الحالة الثانية كون والجواهر مستقر في حيزه الأول ، فهذا الكون الثاني من جنس الكون الأول . فإن خاصية الكون لإيجابه تخصص الجواهر بمكان أو تقدير مكان . فإذا أوجب الثاني مع تقدير بقاء الجواهر ما أوجبه الأول ، فقد ثبت بأنهما مثلان ، ثم الكون الثاني سكون ، فذلك الأول .

وانفصل القاضي عما قاله ناصر المذهب الأول من قوله إن السكون لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، فقال القاضي رضى الله عنه بجيباً : هذا قول من لم يحصل علم الباب ، فإننا لو شرطنا في تثبيت السكون ما ذكره هذا القائل ، لما تصور سكون أصلاً ، إذ السكون عرض والعرض يستحيل بقاءه . فما من كون إلا ويوجد دائماً ، بل يوجد ويعدم كما وجد ، فينبغي أن لا يوصف كوناً بكونه مسكوناً . أو يزعم أن لاسم السكون ينطلق على كونين متعاقبين في وقتين ، فلا يرجع السكون إلى معنى واحد . وهذا ما لم يصر إليه صائر من أهل التحقيق .

والذى يوضح ذلك : أن الجوهر إذا زال عن مكانه الأول إلى الثانى ، فقد قال المحققون : نفس حركته إلى المكان الثانى مسكون فيه ، ومنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله . ومعلوم أنه لم يدم كونه فى المكان الثانى فى أول حال حصوله فيه ، وسمى مع ذلك ساكناً . فبطل التعويل على ما قاله هذا القائل .

وليس ذلك كما استشهد به هؤلاء من إطلاق لفظ البقاء ، فإنه يستحيل أن يقال: بقى الشيء وقتاً واحداً . ولا بعد فى أن يقال: مسكن وقتاً واحداً .

وسلك الأستاذ أبو اسحق طريقة تدانى القاضى ، وذلك أنه قال : الكون فى الحالة الأولى مسكون فى حكم حركة . فأما كونه مسكوناً فقد حققناه . وإنما كونه هو فى حكم حركة فإنما أراد به كون ليس قبله كون . وهذا عين مذهب القاضى . فإذا وضحت هذه الطريقة فوجه الجواب / مترتب عليه . فإن المخالف زعم أن ٢٨٦ الكون فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا مسكون . ونحن قد أوضحنا كونه مسكوناً ، وفيه دفع السؤال . ثم نقول : لو قدرنا فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا مسكوناً ، فلم زعمتم أن الكون فى الحالة الثانية ليس بحركة ولا مسكون ؟ ولو جاز التسوية بين الحالتين واعتبار إحدهما بالأخرى ، لجاز أن يقال : تمتنع الحركة والسكون فى الحالة الثانية كما امتنع فى الحالة الأولى ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

وعما يتمسكون به أن قالوا : إذا زعمتم أن المماسمة معنى زائد على الاجتماع ، فبم تنكرون على من يقدر الأقسام التى ذكرتموها زائدة على الكون ؟

قلنا : اختلف أئمتنا فى ما ذكرتموه من المماسمة ، والأولى إفرادها بالذكر بعد ذلك .

فصل

[في ذكر بعض تمويهات النظام]

اعلموا وفقكم الله أن النظام لما نفى تناهى الجواهر ، وألزم على قضية مذهبه ألا تنقطع مسافة أبداً ، ولا ينتهى متخط من قطر إلى قطر على ما سبق إيضاح القول في صدر الكتاب . فقال النظام : إنما تنقطع المسافة بتخلل الطفرات . و قال ، ذكرنا مراده بها ، فلما أنكر عليه مقاله وسفه فيه عقله ، تشبث بضروب من التويهات ، وصور أنواعا من الاشكال . ونحن نذكر ما نتوقع فيه الغموض والاشكال ، وننفصل عن تمويهاته مستعينين بالله تعالى .

فما تمسك به أن قال : إذا تركيب ثلاثة من الجواهر طولاً على هيئة خط ، فهو مشتمل على طرفين وواسطة . فلو كان على طرف أحد الخط جوهر فوقه ، ثم تزحزح الخط ، وزال إلى الجواهر الأول الذى هو طرف الخط عن مكانه ، وشغل المكان الذى بين يديه ، وتبعه الجواهر الثانى والثالث ، ولم ينقطع الخط ، فأخذ الجواهر الثانى مكان الجواهر الأول ، ويأخذ الثالث مكان الجواهر الثانى ، وقد أخذ الجواهر الأول مكاناً جديداً . وهذا يصور تزحزح الخط [و] يرتب على ذلك مراده .

٢٨٧ وقال : قد كان الجواهر الذى فوق الطرف / متركباً عليه بين مكانين : أحدهما المكان الذى هو أمام الجواهر الأول ، والثانى الجواهر الثانى أو مكانه . فإذا جاز أن يخرج الجواهر الأول المستقل إلى المكان الذى بين يديه ، ينبغى أن نتصور أن ينقلب الجواهر الفوقانى إلى المكان الذى وراءه مع خروج الذى تحته إلى قدام . فإن الجواهر الأعلى كان محبوساً بمكانين يمنة ويسرة . فإذا جاز خروج الذى تحته إلى المكان الذى يقدر يمنة ، جاز خروج الذى هو فوق إلى المكان الذى يقدر

يسرة مع خروج الذى تحته . وهذا الذى ذكره تمويه ، ونحن نوضحه بتفصيل القول إن شاء الله ، ونقدم على مرأنا أصلاً ، فنقول : إذا استقر جوهر على جوهر ، ثم زال منه ، وتحرك فى جهة من الجهات ، وتتابعت له الحركات ، وانتهت عنه الفترات ، فلا نتصور أن يقطع جزءاً من الجولاً فى وقت ، إذ لا نتصور أن يقطع مسافة فى حركته إلا بأن يماس بكل حركة جزءاً فى جهة حركته أو بإيجاده إن لم تمامه ، ثم لا تقع ماسة إلا فى وقت . ويستحيل وقوع حركتين فى وقت واحد ، إذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث فى وقت واحد ، لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب فى وقت واحد . ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

فإن قال قائل : فهل يتصور وقوع الجوهر فى جهة ثابتة من غير توالى الأوقات وتعاقبها ؟

قلنا : لا نتصور ذلك مع دوام الوجود واستمراره . ولكن لو خلق الله جوهر آ فى أحد قطرى الأرض ، وأعدمه فى الحالة الثانية ، فنتصور أن يعيده فى الحالة الثالثة فى القطر الآخر من الأرض أو فى أعلا علمين ، ولا نتصور ذلك إلا مع تصوير تخلل عدم . فإذا ثبت ما قلناه رجعنا إلى تفصيل القول فيما صورته النظام فنقول : لما ذكره صُورُ ونحن نوىء إلى جميعها . فمنها أن تصور تزحزح الخط من غير تقطع فيأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول . فلو أردنا أن تصور ٢٨٨ إنقلاب الجوهر الفوقانى إلى محاذة ما كان مكاناً للجوهر الثانى قبل تزحزح الخط مع خروج الجزء الأول عن مكانه ، فلا سبيل إلى ذلك . فإن فى القول به تجويز قطع جزئين فى وقت واحد ، وهو الذى أنكرناه ، إذ الجوهر الفوقانى لو حاذى مكان الجوهر الثانى قبل زوال الخط ، لحاذى الجوهر الثانى ، وقد أخذ مكان الجوهر الأول ، ثم خرج من محاذاته إلى محاذة ما كان مكاناً له قبل ، وهذا ممتنع . وغرض النظام أن نسلم له ذلك ليرتب عليه جواز قطع جزئين فى وقت واحد ، ثم يحمل ذلك على ما قاله من الطفرة .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الجوهر الأول المستقل عن مكانه وتقطع
عن الثاني والثالث ، وانقلب الجوهر الفوقاني إلى ما كان مكاناً للجزء الأول
وحصل شغله بمكانه مع شغل المستقل المكان الجديد ، فيصير الخط متركباً من أربعة.
فهذا لا يمنع فيه ، إذ الجوهر الأعلى . إذا أخذ مكان الجوهر الأسفل ، لم يتقدر
في ذلك قطع جزئين لم تقع هوية الواحد مقارناً لخروج ما تحته . ولا بعد في
مقارنة حركتين ، وإنما البعد في مقارنة حركتين حركة ، وهذا واضح لمن تدبره .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الخط من غير تقطع وبقي الجزء الفوقاني
في حيزه الأول ، وانسل من تحت الجزء الأول ، وهو لا يث في جوه فامسه الجزء
الثاني ، لما أخذ مكان الجزء الأول . فهذه الاستحالة فيه أيضاً .

فلو قال قائل : فقد انقلب الجزء الأعلى من الجوهر الأول إلى الجوهر الثاني .

قلنا : هذا محال . فإن الصورة مفروضة فيه إذا بقي الجوهر الأعلى في جوه ،
وانسل الجوهر الأول من تحته . والجوهر في الجوهر الواحد لا ينقلب ولا يتحرك .
وهذا أحد تمويهات النظام . ونحن نوضحه ، إذ قد اتصل به الكلام . وذلك أنه
قال : أيتصور أن يتحرك جوهر على جوهر حركة وحواية^(١) من غير أن
يزول عن مكانه / فأحاله جملة المحققين ومنعوا ما سأل عنه . إذ الحركة هي الزوال
أو أخذ مكان بجدد بعد مكان . وليس يتحقق ذلك في الجوهر الفرد ، فن ضرورة
تحرك الجوهر الفرد ، أن يزايل مكانه ويستحيل أن يزول عنه مع البقاء فيه .
فاستحال لذلك دور جوهر على جوهر وسقط تمويه النظام .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا دار الرحا بدوران قطبه ، فمعلوم أن
طرف الرحا يقطع بدوره دائرة تيسيرها أذرع ، والقطب يقطع دائرة تيسيرها
ذراع أو أقل منه ، وما ذاك إلا لطفر طرف الرحا ، إذ لولا الطفرات لما قطع طرف
الرحا إلا ما يقطعه القطب ، إذ طرف الرحا متحرك بحركة القطب .

(١) هكذا والمقصود حركة دائرية .

وهذا الذى ذكره خلف من القول ، وذلك أنا نقول : إنما يقطع طرف
الرحا الدائرة الكبيرة لتتابع حركاته ، والقطب لا تتابع حركاته . ومن نظر إلى
القطب وطرف الرحا ، علم بضرورة العقل بطل^(١) أحدهما وسرعة الثانى .

فإن قال معترضاً على ذلك : إنما يتحرك جزء من الرحا بحركة من القطب ،
إذ لو وقف القطب وقف الرحا . فكما توقف كلا حركة الرحا على كلا حركة
القطب وجب أن يوقف جزؤه على جزئه ، وهذا تمويه . وذلك أن طرف الرحا
لا يتحرك عند ما يحركه القطب ، بل يتحرك بحركات ينشئها الله . وهذا بناء منا
على منع التولد . وإن قدرنا القول بالتولد ، فليس فيما ذكره مستروح . فإن القائلين
بالتولد لا يقولون إن حركة القطب تولد حركة الرحا ، بل المولد^(٢) لحركة الرحا
اعتماد القطب على أجزائه ، ثم لا بعد فى أن يولد الاعتماد حركات . فهذا نحو
اعتماد المرء على الحجر فى الرمي ، وسنسط القول فى ذلك .

وليس ثم نقول : أقصى ما تمسكت به وجوب مناسبة أجزاء الجسم إذا هز ،
وليس الأمر كذلك ، إذ يهتز طرف من العمود العظيم فيهتز ، وطرفه الآخر راسخ غير
مهتز / والذى يوضح الحق فى ذلك أنه لم يبعد من النظام أن يفرق بين طرف ٢٩١
الرحا وقطبه فى تصوير طفرات الطرف على وجه ، وعدم تصويرها فى القطب على
ذلك الوجه ، فلا يبعد من خصمه الفصل فى الحركات كما فعل هو فى الطفرات .

فلو قال : أرأيتم لو تحرك القطب أسرع الحركات وانتفت عنه الفترات ، أليس
يقطع القطب دائرته فى هذه الصورة ويقطع طرف الرحا دائرته ، والمسألة
مفروضة فى أسرع الحركات ، فيلزم من ذلك أن يقطع الطرف أكثر مما يقطعه
القطب من غير تفاوت فى الزمان وفترة فى القطب . وهذا الذى قاله ممنوع غير
متقبل . ولو تصور القطب على أسرع الحركة ، لمادار معه من الرحا إلا قدره
وينقطع عنه الباقي فلم يدر بدورانه . وقد نجد قريباً من ذلك فى المحسوس ، فإن

(٢) فى الأصل : التولد

(١) فى الأصل : بطو

القطب إذا اشتد جريه ، فربما تتدكدك له الرحا ، أو يثبذ من مركز القطب ، فسقط ما موّه به .

وبما تمسك به النظام أن قال : إذا انتظم جوهرا ن وجوزنا جوهراً على متصاهما ، فلا بد من الاعتراف بالتجزئة عند ذلك ، إذ الجوهر الواقع على المتصل ليس على أحد الجوهري ن دون الثاني .

ولا سبيل إلى أن نقول : إنه على كل واحد من الجوهري ن ، إذ في المصير إليه تميز شغل جرم بجرمين ، وذلك مستحيل . فلم يبق إلا أن يكون بعضه على بعض أحد الجوهري ن ، وبعضه على جزء من الثاني ، وهذا تصرّح بالتجزئة .

واعلموا أن ذلك مما اختلف فيه الجبائي وابنه ، وتردد فيه أئمتنا . فالذي صار إليه الجبائي منع ذلك . والمصير إلى أن الجوهر لا يقع على متصل جوهري ن ، وإنما يقع على أحدهما . وأجاز أبو هاشم وقوع جوهر على متصل جوهري ن . ودليل الجبائي ما ذكرناه في سؤال النظام ، فأغنا عن إعادته .

وقال أبو هاشم : لا إمتناع في وقوع جوهر على متصل جوهري ن ، كما ٢٩١ لا إمتناع في إحاطة ستة من / الجواهر بالجوه الواحد ، والمجوز لها أمر واحد . وذلك أن الجوهر ، وإن ماسّ جوهرأ في جهة من الجهات ، فليس يثبت أحد الجوهري ن الثاني حكماً . بل كل مختص بجزءه غير مؤثر في الثاني ولا متأثر به . ولذلك جاز تقدير جوهر بين جواهر .

والذي ارتضاه الأستاذ منع وقوع جوهر على متصل جوهري ن ، ودليله ما قدمناه . ثم إنه فصل بين ما استدل به أبو هاشم وبين الذي فيه الكلام ، فقال : لا يجوز إعتبار الجهات بالجهة الواحدة ، إذ تجوز ملاقة الجوهر جواهر من جهات ، ولا تجوز ملاقة جوهري ن من جهة واحدة ، فلم يحز إعتباره الجهة بالجهات .

وهذه المسألة إنما تصفو عن بسط الكلام في إحاطة الجواهر بالجواهر الواحد .
وبما تمسك به النظام أن قال : إذا صورنا شكلاً مربعاً مستوى الأضلاع ، ثم
مددنا خطاً من إحدى زاويتيهِ إلى الزاوية الأخرى ، وهو الخط الذى يسميه (١)
المهندسيون القطر ، وهو أطول خط مستقيم فى الشكل . فلو أخذت ذرة فى
الديب ونهجت خط القطر ، ودبت ذرة أخرى من منشأ الخط على ضلعى الشكل ،
فتنتهى الذرة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى قبل انتهاء الذرة الدابة على
الضلعين ، وليس ذلك إلا لطرف صاحبة القطر . وهذا الذى ذكره خروج
المعقول ، إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعى الشكل يزيد بعدهما على بعد خط القطر .
ولو نسبنا ضلعى الشكل وقدرناهما مع خط (٢) القطر خطين متوازيين ، لانقطع
خط القطر قبل انقطاع الآخر . وظهور ذلك بالحس يغنى عن كشفه .

والذى يكشف الغطاء فى ذلك : أن الذرة التى أمّت القطر تبتدىء ديبها
وتقرب بأول جزء من الديب ، والسالكة ضلعى الشكل لا يبين قربها ، ما لم
تقطع أحد الضلعين ، وتأخذ فى الثانى .

فإن التزم النظام ذلك من وجه آخر وقال : خط القطر يوازى أجزاء الضلعين
ولا يقع التحاذى إلا / مع التساوى فى الأجزاء . وربما يتمسك بمثل ذلك فى ٢٩٢
النقطة التى فى مركز الدائرة ، ويزعم أنها تقابل جملة أجزاء محيط الدائرة . وليس
الامر على ما قدره ، بل النقطة لا توازى من أجزاء المحيط إلا بقدر أجزائها ،
وامتحان ذلك واعتباره عند ذوى التحصيل بالخطوط المقدره . فلو جوزنا
خطوطاً مستقيمة من أجزاء نقطة المركز على قدر الأجزاء ، لاستوعب منشأ
الخطوط النقطة ، ولتضامت أصول الخطوط ، وهى منفرجة غاية الانفراج فى
متصلها بالمحيطة .

فلو قال : ما من جزء من المحيط إلا ويحوز تقدير جزء الخط منه إلى جهة

(٢) فى الأصل : خيط

(١) فى الأصل : يسموه

النقطة ، فإذا تصور ذلك في كل جزء من المحيطة عند تقدير الانفراد ، لم يخل القائلون بالجوهر الفرد : إما أن يقولوا : إن جميع أجزاء المحيط تحاذي النقطة ، وإما أن يقولوا : إن النقطة تحاذي أجزاء معينة من المحيط ، وإما أن يقولوا : لأنها تحاذي أجزاء مبهمه لا تتعين . فإن صاروا إلى القسم الآخر كانوا مبطلين . فإن المحاذاة إنما تقع بين شيئين على التحقيق . فأما المصير إلى تقدير المحاذاة وعدم تقديرها على التردد ، فلا محصل له إلا أن يكون ذلك تردد شك راجع إلى الشاكة مع جواز العلم بما يفكر فيه .

وإن قال الخصم : إن النقطة تحاذي أجزاء معينة ، فذلك محال ، إذ ليس بعض أجزاء المحيط أولى بتصور ذلك فيه من بعض ، فلم يبق إلا القسم الثالث .

وأول ما نفتاحه به في الجواب أن نقول : النقطة يجوز تقدير اتصالها بأجزاء من المحيط ، ولا يجوز أن تتصل بجميع أجزاء المحيط ، مع بقائها على هيئتها وحجمها . وهذا معلوم بضرورة العقل لا ترجيح لمناكر فيه . فيقال عند تقرر التماس : يجوز اتصال النقطة بجميع أجزاء المحيط من حيث جاز اتصالها بكل جزء من / المحيط على قدر النقطة من غير إمكان تعيين فيه . ثم لم يازم من ذلك جواز اتصال النقطة بكل المحيط جميعاً . وما وجهه علينا من التقسيم ينعكس عليه في تجويز الاتصال .

ثم نقول : النقطة تحاذي أجزاء من المحيط معينة ، وإن لم تبين لنا ، فهو تشكك منا . وضبط القول فيه أن نقدر منشأ الخطوط من النقطة واتصالها بالمحيط . فكل قدر من المحيط اتصل به خط مستقيم فهو الذي حاذاه جزء (١) من النقطة . والأجزاء التي لم تتصل بها الخطوط من المحيط ، فهي التي لم تقابلها النقطة أصلاً ، فلا يبق له بعد ذلك مضطرب إلا التشغيب بالدعوى المحضة .

وعلى مثل هذا الأصل نجري في خط القطر ونقول : لا يحاذي جميع أجزاء الضلعين وامتحانه بالخطوط المستقيمة أو تقدير الاتصال . فإن كل متحاذيين لو زحف أحدهما إلى الثاني اتصالاً عند جريانهما على مبحث الاستقامة . وهذه اعتبار يقرب من الغرورة . والنظام تعلق بوقوع الجواهر بين ستة من الجواهر ، وهو أضعف شبهه ، ومنوضحه في أحكام الماسة إن شاء الله .

فصل

في تمويهاات النظام في غير الاشكال

فما موه أن قال : السفينة إذا كانت في أشد جري ، فلو أراد من كان من ركبها السفينة في مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها ، فذلك يمكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات ، وما ذلك إلا لظفر المتخطى .

وهذا الذى قاله خلف من القول ، ونفصله بسقطة ، وذلك أنا نقول : إن كانت السفينة تجرى جرياً متسارداً ، وتتحرك حركات متتابعة ، فلا نتصور الانتقال من موضع في السفينة إلى موضع . وذلك أنا لو صورناه . ماثلاً واقعاً في مؤخر السفينة ، فلا نتصور منه مزايلتها إلا بأن يخلفها . وإذا كان موقع قدمه متداركاً زواله ، فلا نتصور أن يسبقه قدمه . ويظهر تصوير ذلك في الجزء الأول من قدمه مع الجزء (١) / الأول من موقع قدمه . فإذا تحرك ذلك الجزء من المركب ٢٩٤ وتحرك معه الجزء الأول من القدم ، وذلك في وقت واحد ، والحركة واحدة لا تنقل إلا إلى مكان واحد ، فإذا وقعت حركاتها معاً في وجهة واحدة ، فلا نتصور أن يسبق أحدهما الثاني . وهذا واضح لا خفاء به . والسفينة وإن اشتدت جريتها ، فسكتاتها حركاتها .

فإن قال : جرى السفينة على أقصى ما تصور في العرف أسرع من مشي الماشي ،

ثم تصور قطع طول السفينة بمشى على هيئة مع القطع بأن السفينة أسرع جرياً من الماشى . والجواب عن ذلك أن نقول : لو توازى طافران ، هل يسبق أحدهما الثانى مع استوائهما فى أصل الطفر وصفته ؟

فإن قال : إذا استويا ، لم يسبق أحدهما الثانى ولا بد من ذلك .

قيل له : فما بال الماشى اختص بالطفر دون السفينة وهى فى تتابع حركاتها أخرى بالطفر ! فتخصيص تصور الطفر بالماشى جهالة لا يبلغها عاقل . وإن تصور الطفر منهما ، فيلزم النظام من عدم السبق فى حكم الطفر ما لزمنا . وهذا القدر كاف فى إبطال تمسكه .

على أنا نقول : فترات الخاطى عند موقع قدمه وخروجه عند محاذاة كل خطوة ، أسرع من جرى السفينة ، ثم تتفق فترات ووقفات . وإن صور لإبطاء فى رفع الرجل ووضعها ، فلا بد من تصور حركات من الخاطى تصادف مكينات من السفينة ، وهذا متضح لا شك فيه .

ولهذا الأصل قطع أصحابنا بإبطال قول من أنكر وقوف الأرض وزعم أنها متحركة . وذلك أن هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال : الأرض كرة متتابعة الدوار على هيئة دورات الدولاب . وقال قائلون : الأرض متحركة هاوية أبداً . والقولان باطلان . فأما من زعم أنها متحركة تحرك الدولاب ، فنبطل ذلك عليه بمشينا وتخليقنا مكاناً وأخذنا مكاناً .

وأصل هؤلاء تتابع الحركات ، فإنهم قالوا : تتحرك الأرض بتحريك الفلك ، ٢٩٥ وحركات الفلك متتابعة / باتفاق منهم . فإن هيئتها ومصادفتها الأجزاء الهوائية المتساوية يوجب لها الحركات الطبيعية المتدركة . ثم تدارك حركاتها يوجب تدارك حركات الأرض ، كما أوجب تدارك حركات الانجم . ولو كان الأمر كذلك ، لما سبق شئ شيئاً من الأرض ، وهذا واضح فى إبطال ما قالوه .

وإن صوروا في الأرض فترات مع تدارك حركات الفلك ، لزمهم أن يجوزوا
تتابع فترات الأرض ، إذ ليس تجويز فترة أولى من تجويز فترات . وسنستقصي
ذلك عند كلامنا في الرد على أصحاب الهيثة .

ومن زعم أن الأرض هابوية بثقلها ، فما قاله باطل من أوجه : أحدها :
أن كل ثقليل إذا كان ممسكاً بعماد مثلاً وعليه أجسام خفيفة كالقطر ونحوه ، فإذا
زال العماد هوى الجسم الثقيل مسرعاً في هويه . فلا بد أن ينقطع عنه الجسم
الخفيف . فإز من هوى الأرض أن لا يستقر^(١) عليها جسم خفيف . وأقرب
من ذلك أن أثقل الجسمين أسرع هويّاً في مجرى العادة عندنا وفي حكم الطبيعة
عندهم . فإز على قياس ذلك أن يقال : لو تردى شخص من سطح ، لا ينتهي
إلى القرار أبداً .

ومما يوضح ذلك : أنها لو كانت هابوية ، لازداد الخلق كل يوم من النجوم
بعداً ، فإنها جارية في مركزها من الجو وليست بها بسطة باتفاق منهم ، إذ
لو كانت هابطة ، لاحت الأرض لحوق المتردى من علو إلى سفلى السفلى .

ويتعلق بالذى نحن فيه فصل صار إليه بعض الفلاسفة وكثير من الإسلاميين ،
فقالوا : إنما^(٢) يضبط الأرض الهواء المحيط بها والهواء غيرها ، وهو الذى يمسك
السماء أن تزول . ولو ارتفع الهواء ، لاصطكت السماء والأرض ، ولتصعدت
الأرض ، وتسفلت السماء ، متسعة كل واحدة إلى درك صاحبها . وسنذكر
ذلك في آخر الأكوام إن شاء الله .

ومن تمويهاات النظام الصورة التى قدمناها في صدر الكتاب ، وهى أن نقدر
بشراً عشرين باعاً ، وفى وسطها خشبة معرضة / تقسم بشطرى^(٣) البشر ، وقد ربط ٢٩٦
بالخشبة حبل ، والطرف الآخر متصل بأسفل البشر مرتبط بدلو . فلو دلينا إلى

(٢) فى الأصل : بما

(١) فى الأصل : لا يستقل

(٣) فى الأصل : بشرطين .

الخشبة محبناً وأنشبتنا طرف المحجن بالحبل وجذبناه ، فيقطع المحجن عشرة أبواع ، ويقطع الدلو عشرين باءاً وهو عند المحققين لسرعة^(١) حركة الدلو وفترات المحجن ، وهو كفترات القطب مع سرعة أطراف الرجا . وقد قدمنا فيه قولاً مقنعاً .

فإن قال : لو تحرك المحجن بأسرع حركة فما قواكم فيه ؟

قلنا : لو كان كذلك لانتقطع الحبل إذا ، كما صورناه في أطراف الرجا مع القطب .

فوق قال قائل : إذا ارتفع المحجن ذراعاً والحبل ناشب في بحرة ، فينبغي أن لا يرتفع من الدلو إلا ذراع ، إذ ارتفاع الدلو بقدر ضرب الحبل .

قلنا : هكذا نقول ، فلا يرتفع أبداً إلا بقدر ارتفاع الحبل ، ولكن المحجن إذا ارتفع ذراعاً جر من الحبل ذراعين ينشئ أحدهما على الثاني . ولذلك ينجر الدلو ذراعين . ولو أخذ طرف الحبل من غير أن تنشئ منه طاقة على طاقة لما ارتفع إلا بقدر ارتفاع الحبل . وهذا يبين لكل متأمل .

فهذه الإحاطة بالانفصال عن جملة تمويهات النظام ، لم نغادر صورة تكاد تشكل إلا أوردناها ، ولم يعد تصوير الدائرة من خط لا عرض له ، فإننا قد قدمنا فيه قولاً مقنعاً .

فصل

[في أن الحركة عن مكان عين السكون في آخر]

اعلموا أرشدكم الله أن الجوهر إذا كان متمكناً على جوهر ، ثم تحرك منه إلى الجوهر الذي يليه ، فنفس دخوله الحيز الثاني خروج عن الأول . وعبر بعض

(١) في الأصل : بسرعة .

أهل هذا الفن فقال : ليس بين خروج الجواهر عن المكان الأول ودخوله المكان الثاني واسطة . وهذه عبارة مدخولة ، منبئة عع تثبيت خروج ودخول متغيرين متعاقبين لم يتخللها غيرهما . وليس الأمر كذلك ، إذ الدخول غير الخروج . والذي يوضح ذلك : أن الجواهر الثاني على المكان الأول لا يزول عنه مع كونه فيه . وإذا زال عنه فلا معنى لزواله عن الأول / إلا كونه في الثاني إذ لا يتصور ٢٩٧ أن يزول عن الأول إلا وهو كائن في الثاني . فمن ذلك قال أهل التحصيل : الدخول في الثاني هو الخروج من الأول ، وظهور ذلك يغنى عن كشفه وهو متفق عليه بين مثبتي الأكوان . فإذا وضع ذلك رتبنا عليه الحركة والسكون ، وقلنا : الحركة من المكان الأول سكون في المكان الثاني ، إذ هو كون في الثاني والجواهر كائن به في الثاني ، والكائن في المحل ليس بمتحرك عنه . فوضح بذلك أن السكون في المكان الثاني حركة عن الأول ، سكون في الثاني . ومن هذا قال المحققون : كل حركة سكون ، وليس كل مسكون حركة ، فالسكون الأول في المكان الثاني حركة عن الأول ، والسكون الثاني في المكان الثاني مسكون وليس بحركة .

فإن قال قائل : الحركة تضاد السكون كما يضاد السواد البياض . فلو جاز أن تكون الحركة سكونا ، جاز أن يكون السواد بياضاً ، هذا خلف من القول . فإن ! الحركة تضاد السكون مطلقاً ، بل الحركة عن المكان تضاد السكون فيه ، والحركة إلى المكان لا تضاد السكون فيه ، وهذا يدرك بأدنى تأمل .

وقد ذهب بعض أهل الحق إلى أن كون الأول في المكان الثاني ليس بسكون ، وإنما هو حركة ، والكون الثاني في المكان الثاني ، إن لَبَسَتْ الجواهر فيه ، هو السكون . واستدل هذا القائل بأن قال : الجواهر إذا مرّت متحركاً في جهات يمنية أو يسرية على أرجاء ما تقدر ، فلم يوجد منه إلا كون في كل مكان ، فيلزم أن يقول كلها مسكنات ، والجواهر ساكن في مروره . هذا خلاف المعقول والفرقة معلومة بين الحركة والسكون ، كما أنها معلومة بين كل مختلفين . وهؤلاء اختلفوا فرقتين :

فصار صائرون إلى منع اطلاق اسم السكون على الكون الأول في المكان الثاني مع الاعتراف بأن الكون الأول مثل الكون الثاني. وذهب فريق إلى أن الكون المسمى، فإنه حركة تخالف الكون الثاني المسمى ، فإنه مكون .

فأما من اعترف تماثل^(١) الكونين فلا يظهر معه الاختلاف في المعنى . إذ من حكم المثليين وجوب تساويهما في جملة صفات النفس . وكون السكون مكوناً من صفات النفس . فإن نازع منازع في اطلاق تسميته فلا نعبأ به مع الاتفاق في المعنى . وإن زعم هؤلاء أن الكون الأول يخالف الكون الثاني في المعنى، فهو باطل. وذلك لأن الكون الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني ، كما أن الكون الثاني أوجب اختصاصه به . ووجه اختصاصه في الحالة الثانية كوجه اختصاصه في الأولى . ولوجاز تقدير الفرق بين الحالة الأولى والثانية ، جاز الفرق بين الثانية والثالثة ، فإن الأكون متجددة غير باقية .

فإن قيل : الكون الأول في المكان الثاني أوجب الخروج عن المكان الأول ، والكون الثاني لا يوجب ذلك ، فإزم لاختلاف الكونين من هذا الوجه .

قلنا : هذه زلة وغفلة عن حقائق الأكوان ، ولا معنى لقول القائل : الكون الأول في المكان الثاني يوجب الخروج من المكان الأول . فإنه لا معنى للخروج من الأول إلا الدخول في الثاني ، فرجع محسول هذا القول إلى أن الدخول في المكان الثاني يوجب الدخول فيه ، فيفضي سياق الكلام إلى أن الكون يوجب نفسه ، وهذا محال .

وإن فسر الخصم ما قاله بأن الكون الأول في المكان الثاني يضاد الكون الأول في المكان الأول ، فهذا المعنى متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني ، إذ هو مضاد للكون في المكان الأول . فقد ثبت تماثل الكونين: الأول والثاني من حيث المعنى .

(١) الاصح : بتماثل

واطرده ما قاله أهل الحقائق من أن الحركة عن المكان سكون في المكان الثاني .

فصل

[في مناقضة المعتزلة أصولها في الأعراض]

قد ناقضت المعتزلة أصولها في الأعراض من وجهين في أحكام الأكوان : أحدهما : أنهم قالوا ببقاء معظم الأعراض ومنعوا بقاء الحركة ، ثم اختلفوا بعد ذلك : فمصار بعضهم إلى أن السكون لا يبق كالحركة ، وإنما حلهم على القول بذلك عامهم بأن الجوهر إذا انتقل إلى المكان الثاني ، فاختمه به في الحالة الأولى ٢٩٩ كاختصاصه به في الحالة الثانية . وإذا دلت الدلالة على الحكم باستحالة بقاء الكون الأول ، وجب طرد ذلك فيما بعده . وهؤلاء ينفون بقاء الأكوان ولا يستثنون منها شيئاً إلا التأليف ، فإنه باق باتفاق من أثبتته منهم . وصار صائرون إلى الحكم ببقاء جملة الأكوان إلا الحركة . والذي استدل به الأولون يوجه على هؤلاء ولا يجدون عنه محيصاً . ولهم على الحركة أسئلة نستقصيها في منع بقاء الأعراض . فهذا أحد الوجهين .

والوجه الثاني أنهم قالوا : يجوز اجتماع المثليين من كل جذر من أجناس الأعراض في الجوهر الواحد ، ومنعوا قيام حركتين بالحل الواحد ، وفصّلوا قولهم في ذلك فقالوا : يستحيل أن تقوم بالجوهر في الحالة الواحدة حركتان : إحداهما إلى مكان ، والأخرى إلى مكان آخر ، فإن الحركتين إلى مكانين مختلفين متضادتان (١) . وكما منعوا ذلك منعوا أيضاً قيام حركتين إلى مكان واحد بالجوهر الواحد ، وإن كانتا متماثلتين . ومن قضية أصلهم أن ما لا يبقى يستحيل قيام إثنين منه بالحل الواحد . ولذلك منعوا قيام صوتين متماثلين بالحل الواحد . وهذا من أعظم مناقضاتهم . ومنسبط القول فيها في باب التضاد ، إن شاء الله عز وجل .

(١) في الأصل : متضادتين

فصل

[في إمكانية اجتماع جوهريين في حين واحد]

فإن قال قائل : قد قدمتم في صدر الكتاب إيضاح إمكانية اجتماع جوهريين في حين وفي مكان واحد ، فما المانع من ذلك ؟

قلنا : قد اختلف [ت] طرق المحققين في ذلك : فقال بعضهم إن ذلك إمتنع ، لتضاد الأكوان . ثم قد يزل (١) في هذه الطريقة من لم يحصل المقصد من هذا الباب . فيظن أن كونى الجوهريين اللذين قيل فيهما أنهما لا يجمعان في مكان واحد يتضادان ، وهذا محال . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل الواحد ، ويستحيل أن يضاد كون أحد الجوهريين كون الثاني مع إختصاص كل كون بمحله . ٣٠٠ فيجب صرف التضاد في حق من سلك هذه الطريقة / إلى كونين يتضادان على المكان الذى يقدر فيه جوهريهما . فاستحال اجتماع الجوهريين في المكان الواحد ، لأن المكان كوناً عند تمكن أحدهما ، وله كون آخر عند تمسك الثاني ، وكوناه يتضادان . وهذا ما ارتضاه الأستاذ في « الجامع » .

وهذه الطريقة مدخولة عندى ، فإنها وإن قدر استقامتها في المكان الواحد ، فلا تستقيم عند رد الكلام إلى الحيز . فإننا لو لم نقدر إلا جوهريين ، وكل واحد منهما مختص بحيز ويستحيل أحدهما بحيث وجود الثاني . ولا يمكن صرف ذلك إلى كونهما لما قدمناه من انتفاء تضاد المعنيين في محلين ، وليس معهما جوهري ثالث نقدر تضاد كونين عليه .

وسلك القاضى في ذلك طريقتين مرضيتين : إحداهما أنه قال : لا يوجد جوهري بحيث وجود جوهري . وهذه الاستحالة لا ترجع إلى تضاد عرضيين .

(١) في الأصل : يزول .

كما لا يرجع تضاد العرضين واستحالة اجتماعهما إلى تضاد عرضين آخرين
سواهما ، بل تضاد السواد والبياض لعينيهما وذاتيهما ، فكذلك يستحيل اجتماع
جوهرين في حيز واحد لعينيهما .

ثم القاضى لما سلك هذه الطريقة ، لم يسم ذلك تضاداً بين الجوهرين .

وقال الأستاذ عند ذكر هذه الطريقة : لوسميت ذلك تضاداً لم يبعد ، إذ لا معنى
لمضادة السواد البياض إلا أن أحدهما لا يوجد بحيث وجود الثانى . فكذلك إذا
امتنع وجود أحد الجوهرين بحيث وجود الثانى ، فقد تحقق فيهما مقتضى التضاد
المتفق عليه بين العرضين المتضادين .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : إنما لم يوجد أحد الجوهرين بحيث الثانى
لأن شرط وجود كونه في حيز عدم كون غيره فيه . والشرائط منقسمة عنده
فقد تكون عدماً ، وقد تكون وجوداً عل ما سنقره في أحكام العلل والشرائط ،
إن شاء الله . ثم لا بعد في أن يتعلق الشرط بذات ، والمشرط بذات أخرى . وهذا
كما أن القدرة القديمة شرط وجود كل حادث . فهذا تفصيل القول / في اجتماع ٣٠١
جوهرين في حيز واحد أو على مكان واحد .

فإن قال قائل : ما المانع من كون جوهر في حيزين ومكانين ؟

قلنا : إنما لامتنع ذلك لتضاد كونه . ويستقيم التحويل في ذلك على التضاد ،
وإن اضطرب في الفصل الأول من حيث كان مفروضاً في اجتماع جوهرين وبُعد
تضاد كونهما .

وهذا الفصل مفروض في استحالة كون جوهر في مكانين فيتحقق التضاد في
كونيه . وصار بعض المتكلمين إلى أن الجوهر إنما لاستحالة أن يشغل حيزين
لإتحاده ، كما يستحيل أن يحل العرض محلين ، إذ لو حلّ محلين لانقسم ، ومن حكم
الواحد أن لا ينقسم .

وهذه الطريقة مرضية أيضاً ، لولا اعتراض واحد وهو : أن الجوهر الواحد يجوز أن يلاقى ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير مثل ذلك في العرض . فالأقطع للتشغب صرف ذلك إلى تضاد الإكوان .

فصل

[في بيان رأى الأشاعرة في استحالة اجتماع الضدين]

مذهب أهل الحق المصير إلى تضاد كل كونين يقدران على البديل في الجوهر الواحد إلا الماسة ، ففيها تفصيل . ومبدأ ذكره إن شاء الله .

وجملة القول في ذلك أن كل كونين يوجب كل واحد منهما الاختصاص بمكان يغير المكان الذي يوجب الكون الآخر الاختصاص به ، فهما متضادان يستحيل اجتماعهما بلا شك فيه . وكل كونين يوجبان التخصيص بالمكان الواحد فهما مثلان ، ويستحيل اجتماع الإثنين منهما في المحل الواحد ، إذ يتضاد^(١) المثلان عند إطلاق الحق تضاد الخلافاين الضدين ، ولذلك أحوالوا اجتماع السوادين ، كما أحوالوا اجتماع السواد والبياض بالأكوان في المكان الواحد بتعاقب متمائله ولا يجتمع .

فيخرج من جملة ما قلناه إن من نفي الماسة أطلق القول في منع اجتماع كونين في المحل الواحد سواء كانا مختلفين أو متمثلين . ومن أثبت الماسة لم يطلق القول بمنع اجتماع كونين ، إذ يجوز عند اجتماع ماسان في الجوهر الواحد ٣٠٢ الواحد ، ولكن يطلق القول بمنع اجتماع حركتين وسكونين في المحل الواحد / سواء كانا مثلين أو خلافاين .

(١) في الأصل : يتضادا

فصل

[في الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين]

قد ذكرنا أن أخصر أوصاف الكون إقتضاؤه إختصاص محل بهذين متعين . فإذا أردنا تمييز الكونين المتماثلين عن الكونين المختلفين ، كانت عبرتنا في ذلك النظر في أخصر وصف الكون . فكل كونين أوجبا الاختصاص لمكان واحد ، فهما متماثلان . وكل كونين تباينسا في ذلك ، وأوجب أحدهما الاختصاص بمكان والثاني الاختصاص بغيره ، فهما مختلفان .

ولإيضاح ذلك بالأمثلة : أن الجوهر إذا استقر في حين زماناً وتتابعت أكوانه فهي متماثلة من حيث أوجب كل كون ما أوجبه سائر الأكوان . فإذا زال الجوهر إلى مكان آخر ، فالكون الذي خصصه به يخالف الأكوان التي خصصته بالمكان الأول .

وذهب بعض من لم يحصل حقائق الأكوان إلى أن الكون في المكان الثاني ، يماثل الكون في المكان الأول . وإنما حملة على ذلك تماثل المكانين . فقال مرتباً على ذلك : إذا تماثل المكانان ، تماثل الكونان ، فهما ، ولم يوجب تغاير المكانين اختلاف الكونين .

واستشهد في تقدير ما رآه بأن قال : إذا اختلف محل السوادين لم يجب حكم إختلافهما لتغاير محليهما . وهذا باطل ، والصحيح الحكم باختلاف الكونين لأن الخلافين : كل شيتين لايسد أحدهما مسد الآخر . وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه . فإن الكون الذي يوجب اختصاصاً (١) بمكان ، لا يوجب اختصاصه بمكان آخر . وقد أطبق المحققون على أن الكون الذي أوجب الاختصاص بالمكان الأول لو أعيد ، لأوجب في العود ما أوجبه في البداية .

(١) في الأصل : اختصاص .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الكون فى المكان الثانى لو كان من جنس الكون فى المكان الأول ، لطراً على الجوهر وهو فى المكان الأول من غير أن يفتننى زواله وانتقاله ، كما تتعاقب الأكوان المتتالية عليه ، وهو مستقر فى المكان الأول. ٣٠٣ فلم يختص الكون الطارىء باقتضاء الخروج عن الأول / والتخصيص بالثانى ، دل على أنه ليس من جنس ما تقدم . وهذا ما لا جواب عنه .

وأما الذى تمسك به السائل من تماثل المكانين مع الاستشهاد بالسوادين فى المحلين ، فلا محصول له . فاما السوادان إذا تغير محلاهما ، فالقول فى اختلافهما وتماثلهما يرجع إلى أصل قدمناه ، وهو أن العرض إذا اختص بمحل فهو لعينه أو لتخصيص مخصص ، وفيه الاختلاف المشهور .

فإن قلنا : إن العرض يختص لمحل لتخصيص مخصص ، فالسوادان متماثلان ، إذ يجوز فى كل واحد منهما تقدير التخصيص بمحل الثانى على البدل . والمثلان هما المستويان فى صفات الأنفس .

وإن سلكتنا الطريقة الأخرى وقلنا : كل عرض يختص بمحل لعينه ، ولا يجوز تقديره فى غيره ، لا فى النشأة الأولى ولا فى الإعادة إذا أعيد ، فقد اختلف على هذه الطريقة جواب القاضى فقال مرة : هما مختلفان إذا قاما بمحلين ، إذ قد ثبت لكل واحد منهما ما لا يجوز على الثانى . فإنه لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى على البدل . وقال فى بعض كتبه : يجب الحكم بتماثل البياضين مع تعدد المحلين ، وإن قلنا : لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى ، وذلك لأن التماثل إنما تراعى فيه صفات الأنفس ، واختصاص العرض بمحل ليس يرجع إلى صفة نفسه .

والذى يوضح ذلك : أنه ليس صرف الاختصاص إلى العرض أولى منه إلى الجوهر ، فيقال : الجوهر اختص بهذا السواد ، ولا يجوز تقدير غيره فيه بدلا منه فى وقته . فاستبان بذلك أن الاختصاص بالمحل ليس من صفات الأنفس . فهذا وجه الكلام على عرضين تغير محلاهما .

وأما ما تمسك به من تماثل المكانين ، فذهاب عن التحصيل . فإن الكون لا يوجب للجوهر ممامة مكان ، بل يوجب الاختصاص بحيز . وحكم الاختصاص بحيز يخالف حكم الاختصاص بحيز آخر من غير تقدير مكانين . فوضح أن اعتبار تماثل المكانين لا معنى له .

فصل

٣٠٤ مشتمل على اختلافات في احكام الحركات /
راجعة الى الانقلاب والعبارات

فنها أن الأستاذ قال : إذا استقر جسم بسيط في مكان ، و مرّ على ذلك الجسم جسم فلا شك في تحرك الجسم الأعلى ، وقد قال الأستاذ بتحريك الأسفل ، وصار إلى أن الجوهر إذا تبدلت عليه المحاذيات ، فهو متحرك . ومعلوم أن المحاذيات قد تبدلت على الجسم المتسفل تبدلها على الأعلى . وهذا مأثور عن الأستاذ ؛ مشهور عنه ، وقد أنكره أقرانه ، وأطنبوا في استبعاد ذلك .

وليس فيما قاله استبعاد في المعنى . فإنه فسر ما أطلقه من الحركة بتبدل المحاذيات ، وهو معلوم مسلم ، فيؤول الإنكار إلى التسمية المحضة ، وهي سهلة المدرك . وإن لم يبعد من كافة المحققين أن يسموا الحركة مسكوناً والسكون حركة ، لم يبعد ما قاله الأستاذ .

وقد ألزم الأستاذ بعض الحذاق سؤالاً فقال : الجسم البسيط الواقف إذا حاذاه محاذيان من وجهين ، أحدهما مرّ في جهة العلوية ، والثاني مرّ في جهة السفلى يسرة ، فقد تبدلت عليه المحاذيات ؛ فيلزم أن يتحرك يمنة ويسرة معاً . وقال الأستاذ بجيباً : الحركة حركتان ، حركة يزول بها المتحرك ، وحركة لا يزول بها بل يزول عنه غيره . فأما الحركة التي [هي] زوال للمتحرك ، فيستحيل اجتماع حركتين معاً في المحل الواحد . وأما الحركة التي ترجع إلى زوال الشيء عن

المتحرك لا إلى زواله في نفسه ، فلا تستبعد فيه ما قلت . إذ لا يبعد في أن يزول جوهران أحدهما فوق جوهر والثاني تحت جوهر فيزولان يمتدة ويسرة ، فعناد محصول القول إلى تسمية .

ثم قال المعترض : قسمة الحركة إلى ما هي زوال وإلى ما ليس بزوال بعيد . فقال الأستاذ : كل حركة زوال ، ولكن من ضرورة زوال الجوهر الأعلى عن الأسفل أن يزول الأسفل عن الأعلى . فهذا أقصى الغرض من هذا الفصل .

وما يتعلق بهذا الفصل : أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، ثم زال ٣٠٥ ذلك الجسم ، وتحرك / فقد قال المحققون : إنما يثبت حكم الحركة في الأجزاء الظاهرة ، فأما الجزء الباطن المحبوس بالجواهر من جميع جهاته ، فلا تتحقق الحركة فيه ؛ إذ الحركة من حكمها تبدل المكان أو تبدل الحيز . فإذا كان الجوهر في مكان ، ثم تعدى^(١) الكون في مكان آخر ، فأول كونه في المكان الثاني حركة . وكذلك لو قدر ذلك في تقدير مكانين والجوهر الباطن في الصورة التي ذكرناها لم يزل عن مكان ولا عن حيز ، فلم يسم متحركاً . وليس هذا بأعظم من قول المحققين : إن الجوهر إذا ماسه ستة من الجواهر ، فليس بمفارق لها . وكما لم يباين الجواهر الستة ، فكذلك لم يباين شيئاً من جواهر العالم . فإن لم يبعد إطلاق القول بأن الجوهر المتوسط ليس بمباين لشيء من جواهر العالم ، لم يبعد إطلاق القول بأنه ليس بمتحرك .

وزلّ من لم يحصل حقائق الأكوان من هذا الأصل في مثيله فقال : إذا استقر جوهر على جوهر ثم تزحزح الجوهر المتسفل والجوهر الأعلى مستقر عليه زائل بزواله ، فالمتحرك هو المتسفل دون المستقر عليه . وكذلك إذا جرت السفينة

(١) في الأصل : تعد .

بركبانها ولم تزعجهم ولم تهزم ، فالسفينه هى المتحركة دون الركبان . وهذا الذى قاله هذا القائل ظاهر البطلان . فإن الأعلى قد تحققت فيه مزايله الاحياز وشغل أمثالها . وتحقق منه خرق أجزاء الهواء كما تحقق ذلك من المتسفل ، فلا معنى لنفى الحركة عنه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن اتصال الأعلى بالأسفل كاتصال الأسفل بالأعلى . فإن لازم لإخراج الأعلى عن حكم الحركة ، لازم ذلك فى الأسفل ، لإسبيل اتصاليهما واحد . ولا معنى لقول القائل جرى المتسفل^(١) بالأعلى ، فإن حركة المتسفل لا توجب حركة المستعلى ، بل حدث فى كل واحد منهما حركة ، ولا توجب حركة واحد منهما حركة الآخر .

فصل

مشمتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والماسات والمباينات

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة اختلفوا فى الماسات/ والمباينات . وسيلنا أن ٣٠٦ نستقصى ذكر المذاهب ، ثم نذكر ما نرتضيه ونصححه .

فالذى صار إليه شيخنا : أن الماسة معنى زائد على الكون الذى يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ويظهر غرضنا فى فرض الكلام فى صورة مخصوصة ، فنقول : إذا قدرنا جوهرأ واحداً منفرداً ففيه كون يخصصه بحيزه . فإذا خلق الله تعالى جوهرأ آخر منضمأ إليه ، فن مذهب شيخنا أن ماسة الجوهر للجوهر عرض زائد على الكون المقضى اختصاصاً بالحيز . ثم قال على طردأصله : لو ماس الجوهر ستة من الجواهر فقد حلت ماسات من الماسات . ثم الماسات من الجهات الست مختلفة عنده غير متضادة . وكيف يتوقع تضادها مع تصور اجتماعها ١٩ وإنما يتضاد التماسان من جهة واحدة ، إذ لا يتصور ماسة الجوهر جوهرين من جهة واحدة . ثم الماسات

(١) فى الأصل : المستقل .

المقدرتان من جهة واحدة على التعاقب متماثلتان . فيخرج من ذلك أن المماسيتين المتماثلتين تتضادان أبداً ، والمختلفتان لا تتضادان أبداً .

وحكى القاضى ، رضى الله عنه ، من مذهب شيخنا : أن المجاورة تنأى المماسية . وإنما يراد بالمجاورة وقوع جوهريين فى حيزين ليس بينهما حيز ثالث . فهذا هو المعنى بالمجاورة . ثم إذا تحقق ذلك قام بكل جوهر مماسة تنأى بجاورته . وقال على طرد ذلك : إذا جاور جوهر ستة جواهر ، فلا تحله إلا مجاورة واحدة وتحله ست ماسات . فتدبروا ذلك وأحيطوا علماً بالفصل بين المجاورة والمماسية على أصل شيخنا . ثم قال القاضى رضى الله عنه : إذا أثبتنا المماسية كما صار إليه شيخنا .

فلو قال قائل : هل المماسات أضداد تعاقبها أم لا أضداد لها ؟ فسيبيل الجواب عن ذلك على ثلاثة أوجه ذكر القاضى جميعها : أحدها أن المماسات لا أضداد لها ، والمباينة تضاد المجاورة ولا تضاد المماسية .

فلو قال قائل : من قضية أصلكم أن العرض الذى له ضد لا يخلو الجوهر عنه ٣٠٧ أو عن ضده . والعرض الذى / لا ضد له لا يخلو الجوهر عنه أصلاً . فإذا قلتم إن المماسات لا أضداد لها ، فينبغى أن لا يجوز خلو الجواهر عنها . فيقال لهذا السائل : لو قلنا : لا يخلو الجوهر الفرد عن ست من المماسات — وإن تفردت ، غير أن تلك الأعراض لا تسمى ماسات إلا عند تقدير مجاورة ست من الجواهر — لم يكن ذلك بعيداً فرجع إطلاق المماسية إلى التسمية . وهذا كما أن الجوهر إذا استقر فى حيزه ، فالكون الذى قام به لا يسمى محاذة عند تقدير انفراد الجوهر . فإذا حاذاه جوهر آخر فيسمى مثل ذلك الكون الأول محاذة إن كان . ولولا الجوهر الثانى لما سمي ذلك الكون محاذ له ، وكذلك يسمى مثل ذلك الكون قريباً إذا قرب منه جوهر ، ويسمى بُعداً إذا بُعد منه جوهر . فلا يبعد على قياس هذه المسائل أن تقدر فى الجوهر الفرد ستة من الأعراض ولا نسميها ماسات إلا عند انضمام ست من الجواهر ، فهذا وجه فى الجواب .

والوجه الثاني أن نقول : المماسات ، وإن لم تكن لها أعداد ، فيجوز أن نشترط بثبوتها انضمام جواهر وتعريّ الجوهر عنها من غير انضمام ، كما يعرى الجوهر عن البقاء في حالة الحدوث لمعنى يحيل ذلك ويختص بالبقاء في الحالة الثانية . وإنما يلتزم أهل الحق استحالة عرو الجوهر عن عرض لا ضده ، إذ لا قدر ذلك في وقت جواز قبوله ، فيقال : فإذا جاز قبول الجوهر لعرض لا ضده لم يعر عنه ، وقد ثبتت حالة يستحيل فيها قبول ذلك العرض ، كما استحال بما مهدناه في الأصل .

والوجه الثالث في الجواب ، وهو أسد الأجوبة : أن المماسات تنفي بالمباينة ، ثم تتجه في ذلك وجهان : أحدهما : أن المباينة تضاد المجاورة والمماسات جميعاً ، كما يضاد الموت الحياة والعلم جميعاً . والوجه الثاني : أن المباينة لا تضاد المماسات ، بل تضاد شرطها ، وشرطها المجاورة . وقد صار إلى مثل ذلك بعض أصحابنا في الموت والعلم وقال : الموت لا يضاد العلم ، بل يضاد شرطه وهو الحياة . فهذا الوجه الثالث هو التحقيق وماعداه تكلف .

ثم إن القاضي تصرف على أصل شيخنا / من وجهين معتبراً غير حاك . ٣٠٨ . أحدهما أنه قال : لو أثبتنا المماسات معنى زائداً على المجاورة كما ارتضاه شيخنا ، ثم قلنا المماسات الواحدة يقع الإكتفاء بها . فإن تقدر انضمام جوهر واحد كانت مماسة له . وإن تقدر انضمام ستة من الجواهر كانت مماسة لها ، كما أن الكون الواحد يسمى مجاورة لجوهر واحد ، ويسمى مجاورة لجواهر والكون مُمتحد في الحالتين ، فلا يبعد مثل ذلك في المماسات .

وقال أيضاً على قياس مذهب شيخنا : لو قال قائل : الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، فقد قامت به سبعة من الأعراض ، كون يخصه بجزءه وهو الكون الذي يثبت في أفراد الجوهر ، وفي انضمام غيره إليه ستة من الأعراض وهي المماسات ، لم يكن ذلك بعيداً . ولو قال قائل : ليس في الجوهر المتوسط إلا المماسات الست ، ويقع الاجتزاء بها عن الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر

بجيزه عند تقدير انفراده ، لم يكن ذلك بعيداً . ثم قال : والذي يدل عليه كلام شيخنا الاكتفاء بالمماسات الست . فهذه جملة مذهب شيخنا فيما ذكره القاضى نقلاً وقياساً .

وملك الأستاذ فى المماسات مسلماً آخر يبين ما ذكرناه ، وذلك أنه قال : المجاورة هى المماسه بعينها ، فلم تثبت المماسه عرضاً زائداً على المجاورة . ثم قال : إذا جاور الجوهر ستة خلّفه ستة من المجاورات ، وطرّد فى المجاورة ما حكيناه فى المماسات ، ثم قال على ذلك : المباينة تضاد المماسه على الحقيقة مضادة الجهل العلم إذا المماسه عين المجاورة على أصله .

ثم قال : لو وقع الجوهر الفرد نبذة عن الجواهر ، ففيه ستة من المباينات مضادة لسته من المجاورات فى الجهات الست . فإذا انضم إليه جوهر من جهة ، زالت مباينة وأعقبها بمساورة مضادة للمباينة ، وتتابع على الجوهر خمس من المباينات . ثم من قضية أصله أن الجوهر الفرد مبين ست مماسات لسته من الجواهر لا بأعيانها / ولا يتصور ثبوت مماسات إلا مع جواهر متعينة . ٣٠٩

ثم اختلف جواب الأستاذ فى الجوهر الذى ماس ستة من الجواهر ، ثم باينته الجواهر وعاقبت المماسات الست المباينات ، فهل يقال إن كل مباينة تتعلق فى هذه الصورة بالجوهر الذى كان مماساً حتى تثبت المباينة مع تلك الجواهر المتعينة ؟

فقال مرة : إذا تقدمت المماسات ثم تلتها المباينات فهى مباينات للجواهر التى تعينت للمماسه . وإنما لا تعين المباينة إذا لم تتقدم مماسه . واستدل على ذلك بأن قال : كما علمنا مماسه جوهر متعين فى جهة من الجهات علمنا مباينة ذلك الجوهر بعينه ، فلم القطع بالتعيين من حيث لزوم القطع به فى المماسه . وإنما لا تعين المماسه إذا لم يتقدم تعين فى حكم المماسه .

وقال فى جواب آخر : إذا زالت الجواهر الست عن جهات الجوهر

المتوسط ، حلت الجوهر مت مباينات مع ستة من الجواهر من غير تعيين ، وهذا أصح الجوابين ، فإننا نعلم أن مباينة الجوهر للجواهر قبل اتفاق عماسة كباينته لها بعد اتفاق المماسمة . فإذا لم نتي التعيين في إحدى الحالتين ، لزم مثله في الأخرى وعاد الجوهر بعد المماسمة إلى ما كان عليه قبلها .

وبما ذكره الأستاذ في أحكام المباينة أن قال : إذا قدرنا جوهرين متباينين وبينهما تقدير حيزين لجوهرين ، ثم وقع جوهر ثالث في أحد الحيزين المتوسطين ، فإن وقع في الحيز الذي يلي أحد الجوهرين فقد قُرب منه وبُعد من الآخر . وقربه من أحدهما عين بعده من الآخر .

وقد أطلق المحققون خلاف ذلك فقالوا : القرب من أحد الجوهرين غير البعد من الثاني ، كما أن الحركة عن المكان الأول غير السكون في المكان الثاني . وكما أن الأمر بالشيء غير النهى عن أضداده .

والذي قاله الأستاذ سديد على أصله ، فإن من مذهبه أن الجوهر إذا جاور / ٣١٠ جوهر آ ثبت فيه خمس من المباينات . ثم حقق الأستاذ مذهبه بأن قال : لو جعلت الجوهر قريباً بعيداً بمعنى واحد ، لزم أن أقول : إذا قرب الجوهر من جوهر يقرب ويبعد من آخر ببعد وهو عين القرب . فإذا زال البعد ، بأن يدنو الجوهر البعيد فيجاور المتوسط ، فيلزم من ذلك زوال البعد لمضادة القرب لياه ، ثم إذا زال البعد لزم منه زوال القرب لاذ المعنى الواحد يستحيل أن ينتفي بالمضادة من وجه ، ويبقى من وجه . ويتمثل في ذلك بأمر قدره وإن لم يكن ذلك جائزاً . ومن ذلك نفي ذوى التحقيق الاستشهاد بالتقديرات فقالوا (١) : لو قدرنا سواداً حلاوة ، وسبق إليه اعتقاد معتقد ، فلو طرأ البياض على محله ، اتنى السواد من حيث كان بياضاً ، وإن لم يكن يضاده في كونه حلاوة . فلما ثبت في الذي نحن فيه إذ القرب لا يزول بزوال البعد ،

(١) في الأصل : فقال .

دلّ على أن البعد غير القرب . والبعد عند الأستاذ هو المباينة ، والقرب هو التجاور . فهذا وجه كشف قوله .

ومما يتعلق بالذي نحن فيه أن قائلًا لو قال : إذا ماس الجواهر جواهرًا من جهة ، فهل يجوز أن يقال إنه مبين له من سائر الجهات ماس له من جهة واحدة ؟

فالذي صار إليه بعض المتكلمين لإطلاق ذلك . والذي ارتضاه الأستاذ شيخى أبو القاسم الإسفراييني * أن ذلك ممتنع . فإن الشيء إنما يبين ما يبينه على الوجه الذي يجوز أن يماسه عليه . فإذا امستحال أن يماس الجواهر جواهرًا من جهتين فصاعدًا ، امستحال تقدير المباينة في جهتين ، وكذلك يستحيل تقدير مماسه في جهة مع ثبوتها في أخرى . واستتبع بمماسه الجواهر جواهرًا وجود المباينة بينهما من كل وجه ، وهذا هو السديد الذي لا يجوز غيره .

ومما ذكره المحققون في أحكام الاجتماع والافتراق أن قالوا : يجوز تقدير ٣١١ الافتراق في جملة جواهر العالم حتى تكون مفترقة لا اجتماع فيها / ولا يجوز تقديرها بجمعة حتى لا يكون فيها افتراق . ولم يوضح ذلك أن جواهر العالم لو تبددت، وزالت تركيباتها ، واختص كل جواهر بمميز ، فهي مفترقة على الحقيقة ، ولا اجتماع في شيء منها . ولو تركبت جملة جواهر العالم وتمثلت متألّفة فالأجزاء الباطنة التي أحدقت بها الجواهر من جهاتها لا مفارقة فيها . والأجزاء الظاهرة البارزة التي هي الصفحة العليا ، فيها الافتراق . فإن الجواهر لم تحط بها من كل الجهات .

(١) أبو القاسم الإسفراييني : هو أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان الإسفراييني الإسكافي المتوفى سنة ٤٥٢ هـ . وكان رجلاً من أفاضل العصر ، متضلماً في علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعري . وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى ، وكان في الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف في الزهد والفقر والورع . (انظر السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٢٠) .

فإن قال قائل : فكم تثبتون في كل جوهر من الافتراق ؟

قلنا : في كل جوهر مباينة واحدة على ما أصلناه من المباينات . إذ كل جوهر من الصفحة العليا يماس جوهرًا تحته وآخر يمينه ، وآخر يساره ، وآخر قدامه ، وآخر وراءه ، وتبقى جهة واحدة لا يماس منها جواهر . وهذا واضح لا خفاء به .

وبما ينبغي أن يتقدم على ذكر الحجاج في المسألة : أن الجوهر الفرد لا يفارق جملة جواهر العالم . وهذا مما تقدم في تضاعيف الكلام ، ولكننا نزيده إيضاحاً فنقول : إنما يبين الشيء ما يتصور مماسة له بدلا من المباينة ، ولا يتصور أن يماس الجوهر أكثر من ستة من الجواهر ولا يبين أكثر من ستة ، إذ كل مباينة ثابتة فلها ضد من المماسية يعاقبها . فإذا انحصرت المماسات في الست وجب انحصار المباينات .

ثم قد قدمنا من أصل الأستاذ أن الجوهر الفرد يبين ستة من الجواهر من غير تعيين . وقد ذكر شيخى في ذلك طريقة مرضية فقال : الجوهر يفارق ستة من الجواهر على التعيين ويختلف ذلك بموقع الجوهر من الجواهر . فإن وقع بين الجواهر ولم يحاورها ، بل كان مفارقا لها ، فإنما يفارق الأجزاء التي تحاذيه وهي متعينة في معلوم الله . ولو تأتت منا خطوط مستقيمة إلى الجواهر الست لتعين لنا . فإذا كان موقع الجوهر هكذا ، / فنقطع بأنه يفارق جواهر معينة وهي ٣١٢ الجواهر التي تحاذيه من الجهات الست فأما إذا كان الجوهر مستغنياً عن الجواهر أو مستقلا عنها ، فهو مفارق لجزء واحد يحاذيه من جهة تحت أو من جهة فوق ، ويفارق خمسة من الجواهر لا بأعيانها .

وهذا التفصيل الذي ذكره حسن ، ولكن فيه نظر . فإننا إذا صورنا جوهرًا ممتسِوسًا بالجواهر مبايناً لها ، فالجواهر التي تحاذيه يجوز تقدير مماستها له لو جرت إليه مع بقاء المحاذيات في أحيازها . وكل جوهر جاز تقدير المجاورة بينه

وبين جوهر، جاز تقدير المباشنة بينهما. وتقدير المجاورة لم يختص بالجواهر المحاذية، فيجب أن لا يختص تقدير المباشنة بها.

وهذه المذاهب بمحملتها لم ير عرض القاضى معظمها في بعض أجوبته. وسلك مذهباً في الاجتماع والافتراق، ولا يصح عندى سواه. وذلك أنه قال: لا حكم للجوهر من الكون إلا اختصاصه بجزءه، وإذا اختص بجزءه وإذا اختص بجزءه وتابعت له الأكوان في ذلك الحيز الواحد، فلو انضم إليه جوهر فهو على ما كان عليه من اختصاصه ما تبدلت صفته، وانضمام الجوهر لم يغير حكمه في قضية العقل، والتسميات تعتور الكون من غير تقدير زائده في العقل. فإذا كان الجوهر فرداً، سمي الذى يخصه بجزءه كوناً: حركة أو سكوناً. فإذا انضم إليه جوهر آخر كان السكون المتجدد عليه بعد الانضمام مماثلاً للكون الذى كان قبله، وليس يسمى مع انضمام جوهر إليه اجتماعاً ومجاورة وبماسية. فإذا فارق ذلك الجوهر، سمي الكون المتجدد على الجوهر المستقر في حيزه مباينة، ٣١٣ فتبدل عليه التسميات والأكوان لا تختلف /.

ومن قضية هذا المذهب: أنه لا تختلف الأكوان [إذ] يوجب أحدهما التخصيص بجزءه ويوجب الآخر التخصيص بغيره. ويخرج من مضمون هذه الطريقة أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر، فلا يقوم به إلا كون واحد، إذ لا حكم للجوهر المتوسط بين الجواهر المطبقة به. ولا معنى لتمام (١) الجوهرين إلا أنهما تثبتا في حيزين ليس بينهما موقع لجوهر ثالث، وحكم كل جوهر من الجواهر اختصاصه بجزءه. وهذه الطريقة هى التى تنصورها ونوضح بالأدلة صحتها. ونذكر عمدة شيخنا وما عول عليه موافقوه، وننقص عنها إن شاء الله.

فأما الدليل على صحة ما لرضيناؤه فأوجهه: أحدها أن نقول: إذا استقر

(١) في الأصل: لتمام.

الجوهر في حيزه ، ثم انضم إليه جوهر آخر فلا يخلو من يخالفنا في المسألة : إما أن يقول حالة الجوهر الذي كان مستقراً في حيزه لم تتبدل ، وإما أن يقول تبدلت حالته . فإن قال: تبدلت حالة الجوهر ، فقد سلم المسألة . ويلزمه على قود هذا التسليم أن يقول : الكون القائم بالجوهر المستقر بعد الانضمام مثل الكون الذي كان عليه ، وهو تصرّح بنفي المماسّة . ويلزم أيضاً فيه الحكم بإيجاد الكون فيه كما كان قبل الانضمام .

وإن زعم الخصم أن حالة الجوهر قد تبدلت ، وقام به عرض يخالف الكون الذي قام به على أفراده . وهذا مذهب الخصم ، فهو ظاهر البطلان . وذلك أنا نقول : لم يتجدد إلا وقوع جوهر في حيز بحيث ليس بين الحيزين تقدير حيز آخر . فيستحيل أن تؤثر نفس الجوهر الثاني في الجوهر الأول ، إذ الجواهر لا تؤثر في بعضها بعض بإجماع المحققين . ولا فرق في ذلك بين جواهر منضمة وبين جواهر متفرقة . فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكماً لجوهر مع تباينهما ، فكذلك يستحيل أن يوجب حكماً في جوهر مع تقدير الانضمام .

والتحقيق في ذلك أن المانع من تأثير جوهر في جوهر عدم قيام أحدهما بالثاني ، وهذا متحقق في المنضمين تحقّقه في المتباينين . وإذا بطل أن يؤثر جوهر في جوهر ، فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر / في جوهر آخر ، إذ كون كل ٣١٤ جوهر يختص به ، والمعنى المختص بمحلّه لا يؤثر في غير محلّه .

وأولى الناس بهذا الأصل شيخنا مع مصيره إلى : أن حكم العلم يختص بمحلّه ، ولا يتعدى الجملة التي محل العلم منها . فإذا استبان استناد تبدل حكم الجوهر المستقر في حيزه إلى الجوهر الآخر ، فيستحيل . وإستبان أن حالة هذا التبدل على كون الجوهر الثاني محال . فلا يبقى بعد ذلك إلا القطع بأن الجوهر الأول باق على ما كان عليه .

والذي يوضح ذلك : أنه لو جاز تقدير تغير الجوهر عما كان عليه لانضمام غيره

إليه أو لمباينته له ، لجاز طرد ذلك في جملة الأعراض القائمة بمحالتها . وأقل ما يلزمنا عليه أن لا نستبعد من المعتزلة قولهم في اشتراط البنية عند ثبوت الحياة ، وهذا مالا فصل فيه .

وما نستدل به أيضاً أن نقول : إذا انضم ستة من الجواهر إلى الجوهر المستقر في حيزه ، فالذي صار إليه شئنا ، وجملة متبعية : أنه تقوم بالجواهر المتوسط ست ماسات ، ثم يقع الاكتفاء بها ، ولا حاجة إلى إثبات كون سابع يخصه بحيزه . والقاضى ، وإن ذكر ذلك في نقل مذهبه ، فلم يذكره ناقلاً ؛ بل قاله معتبراً مفعراً على أصل شئنا .

فإذا وضح ذلك رجعنا إلى مقصدنا وقلنا : لو كان الجوهر في اختصاصه بحيزه مفتقراً (١) إلى كون وهو مختص بحيزه كما كان ، فيجب أن يدوم له الافتقار إلى الكون المخصص . والماسات عند مثبتيتها مخالفة للكون الثابت حالة الانفسراد . والحكم الذى يوجهه عرض ، لا يوجهه خلافه . فإن العلم الموجب لمحلله كونه عالماً ، لما كان مخالفاً للإرادة ، استحالة سد الإرادة مسد العلم فى إيجاب حكمه ، وهذا واضح لا خفاء به . ولا مخلص منه إلا تقدير كون (٢) سابع ، وهو خلاف أصل شئنا .

وما نستدل به على من قال : المجاورة غير المماسية أن نقول : لا يجوز تقدير ٣١٥ مجاورة من غير مماسة ، ولا تقدير مماسة من غير مجاورة والمعنى / الواحد لا بد من إثباته ، ولم تقم دلالة على غيره . فيجب القطع بالواحد ونفى ما عداه . وبهذه الطريقة نتوصل إلى الحكم باتحاد العال . ولاجلها قطعنا بأن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وليس من أثبت المماسية معنى زائداً على المجاورة بأسفد حالاً من أثبت الحركة والسكون زائدين على السكون المخصص بالحيز .

(٢) فى الأصل : كونه

(١) فى الأصل : مفتقر

وبمثل هذه الطريقة ، توصلنا إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به من حيث لم أرهم الحكيان ، ولم تقم دلالة على تعدد المعنيين .

فإن استدلل من نصر مذهب شيخنا في إثبات المماسات بأن قال : كل ما يدل على أن الحركة معنى ، فهو بعينه دال على أن المماس معنى .

قلنا : إنما ندرك ما نرومه بالحركة اختلاف^(١) المنظرة على الجوهر . فإذا رأينا جوهرأ على منظرة السكون ، ثم رأيناه على هيئة الحركة وأدركنا التفرقة بين الحالتين ، أسمعناهما بعد السبر والتقسيم إلى إثبات معنى . وهذا بعينه متقرر في مفترقين إجتماعا ، وفي مجتمعين افتراقا . فيجب القطع بإثبات الاجتماع مخالفا لما قبله .

وسدّل الجواب عن ذلك أن نقول : إن كان التعويل على اختلاف المنظرة ، وجب لذلك أن يقال : إذا تباعد جوهران ثم افترقا ، ولم يبق بينهما إلا تقدير حيز واحد ، فيجب أن يكون افتراقهما عرضاً مخالفاً للمماسة المخالفة لأغيارها من الأكوان . ووجه إلزام ذلك أن المنظرة قد اختلفت بقرب الجوهرين ، كما اختلفت باجتماعهما . فإن رام المخالف خروجاً من ذلك وقال : كونها في القرب يخالف كونها في البعد ، فإنهما في تباعدهما مختصان^(٢) بميزين ، وهما في قربهما مختصان^(٣) بميزين آخرين ، فقد وضع مخالفة كونهما في قربها لكونهما في بعدهما ، وهذا تدليس . فإنهم إن اكتفوا بذلك ، وقلنا بمثله في المجتمعين ، فإن الجوهرين المتباعدين إذا تدانيا وتزحزح كل واحد من حيزه نحو الآخر ، حتى لم يبق بينهما حيز ، فكونيهما الآن خلاف كونيهما قبل بلا شك . والخصم لا يكتفى بذلك / ، ٣١٦ بل يثبت المماسة زائدة على الكون المخصص بالحيز . ويظهر مقصودنا في أن تصور جوهرأ مستقراً قد قرب منه جوهر آخر ، فقد اختلفت المنظرة . ولم يختلف كون المستقر في هذه الصورة .

(٢) في الأصل : مختصين

(١) في الأصل : باختلاف

(٣) في الأصل : مختصين

ثم نقول : معولنا في إثبات الحركة على أن الجوهر كان مختصاً بحيز ، ثم صار مختصاً بغيره مع جواز أن يبقى على استقراره . فهذا هو المعتمد في إثبات الحركة ، وهو غير متحقق في الجوهر المستقر إذا انضم إليه غيره ، إذ لم يتبدل عليه حيزه ، فافهموه .

وما يتمسك به ناصر مذهب شيخنا أن يقول : إذا ماس جسم حساس جسماً ، أحسّ الماسة وأدركها ، كما نحس كل محسوس ، ونعلم أنه طرأ عليه بانضمام جسم إليه ما لم يكن قبل . قال : وجاحد ذلك يقرب من جحد الضرورة . وهذا تدليس أيضاً ، فإن الذي يحسه الجسم الحساس حرارة ما انضم إليه أو برودته أو لينه أو خشونته . فأما أن يحس كونه قائماً به ، فلم تجر بذلك عادة . والمعنى الزائد الذي صادفه الحساس في نفسه هو إدراكه للحرارة أو البرودة ، أو الليونة أو الخشونة .

والذي يوضح ذلك أن الجسم قد يمرن على ملاقاته جسم على طول الدهر حتى يخيل إليه أنه غير مماس له ، وهكذا سبيل كل أحد في ملاقاته الهواء على ركوده ، فاندفع السؤال .

وقد جوز شيخنا رضي الله عنه أن يدرك المدرك حرارة ما بعد عنه ولينه وخشونته ، وأجرى الله العادة بذلك .

فصل

[في إثبات المعتزلة الماسة]

قد سلك المتأخرون من المعتزلة مسلكاً آخر يخالف مسلك شيخنا في إثبات الماسة ، فقالوا : إذا تجاوز جوهران واختص أحدهما برطوبة والآخر بيبوسة ، ولتدت المجاورة في هذه الحالة بين الجوهريين تأليفاً واحداً قائماً بهما جميعاً . وإنما يصعب تفكيك الجوهريين المتألفين لقيام تأليف واحد بهما ، فهو في حكم الرابط لاجتماعهما بالثاني . وصار إلى هذا المذهب جملة المعتزلة البصرة .

وإذا وقع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وتألفت الجواهر ، فقد | اختلفت ٣١٧ .
 في ذلك المعتزلة فصار بعضهم إلى : أنه يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد . وتمسك
 بأنه إذا لم يبعد انقسام تأليف على جوهرين ، لم يبعد ذلك في الجواهر . ومن حقق
 منهم أبي ذلك وأنكره ، وصار إلى أن الجوهر إذا تألف مع ستة من الجواهر
 فتقوم بالجملة ست من التأليفات . ولم يصبر منهم صائر إلى إثبات سبعة من
 التأليفات . إذ لو قالوا ذلك لانفرد كل جزء بتأليف ، ولا يتحقق مع ذلك
 قيام التأليف بجزئين . واستدل هؤلاء على ابطال قول من قال : إن التأليف
 الواحد يقع الاجتزاء به بأن قالوا : المباينة بين الجوهرين وإن لم تضاد التأليف ،
 فهي تضاد شرط التأليف وهو المجاورة . فإذا قدرنا جوهرأ بين ستة ، ثم زال
 واحد عن صفة التأليف ، فقد زال التأليف بزواله . فلو كان القائم بالجميع تأليفاً
 واحداً ، لوجب أن يبطل تأليف الجميع ، إذ من المستحيل أن يبطل من وجهه
 ولا يبطل من وجهه .

والتمسك بذلك سديد ، ولكنه غير مستقيم على مذهب الجبائي ، وهو الأصل
 في القول بالتأليف . وقد قال بما يصدده عن إنكار ما أنكره . فإن من أصله أن طائفة
 لو تلاوا آية واحدة ، فيوجد مع تلاوة كل واحد منهم كلام الله تعالى قائماً بالتالي ،
 ثم لا يتعدد كلام الله بتعدد التالين والقراء (١) . ثم إذا كف أحد القراء نفسه
 عن القراءة ، فيعدم عنه كلام الله . والذي عدم عنه بعينه موجود قائم بغيره .
 فإذا لم يستبعد ذلك ، فينبغي أن لا يستبعد أن يعدم التأليف الواحد من وجهه مع
 وجوده من وجهه . ونحن نوضح وجه الرد عليهم في أصل مذهبهم ثم نبين
 اضطرابات لهم في أحكام التأليف .

فن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا تألف جوهران وزعمتم أن التأليف
 الواحد قام بهما فلا تخلون : إما أن تقولوا قام التأليف بأحدهما ثم قام بالثاني
 غير ما قام بالأول ، وإما أن تقولوا قام بأحدهما ، ما قام بالأول ، وإما أن

٣١٨ تقولوا قام بأحد الجوهريين بعض تأليف وقام بالثاني البعض / .

فإن زعموا أن القائم بأحد الجوهريين هو بعينه قائم بالثاني ، فهذا قريب من جملة الضرورات ، فإن العرض الموجود بحيث وجود جوهر مختص به ، فلو قدر بحيث وجود جوهر آخر مع بقاءه في الأول ، فكيف يكون مختصاً بالأول مع وجوده في غيره . ولو جاز ذلك جاز تقدير جوهر واحد في حيزين مع استقراره في كل واحد منهما .

قال القاضي رضى الله عنه : هذا مبلغ في النظر لا يتعدى ولا يتجاوز ، والمراغم فيه معاند . وإن زعموا أن القائم بأحدهما غير القائم بالثاني ، فيلزمهم التصريح بتعدد التأليف ، إذا الغيران من ضرورتهما أن يكونا شيئين يقدر أحدهما منفرداً عن الثاني ، وهذا ترك للذهب .

وإن زعموا أن التأليف ينقسم على جوهريين ، ويقوم بكل واحد منهما بعضه ، كان ذلك محالاً . فإن الواحد لا بعض له . ولو جاز تقدير بعض للعرض الواحد ، جاز تقدير بعض للجوهر الواحد حتى يقال : قام عرض ببعض الجوهر . وامتناع قيام عرض ببعض الجوهر ، كامتناع قيام بعض عرض بجوهر .

والذى يوضح ذلك : أن القائم بأحد الجوهريين لم يقم بالثاني على هذه الطريقة ، إذ قام بكل بعض . والذى قام بأحدهما يغير الذى قام بالثاني . وهذا يوضح كونهما موجودين شيئين .

وبما تملك به في المسألة أن نقول : قد وافقتونا على قيام العلم بالمحل الواحد ، وامتناع قيامه بمحلين . وإذا سبرنا أوصاف العلم وقسمناها ، لم نصادف صفة من صفاته تتضمن منع القيام بمحلين إلا ومثل تلك الصفة متحقق في التأليف . فإذا نظرنا إلى كون العلم عرضاً أو حادثاً أو موجوداً ، ألفينا ذلك كله في التأليف . وإذا نظرنا إلى اتحاد العلم ، وجدناه في التأليف . فما المانع من قيام علم بمحلين ؟ وهذا ما لا يحدون فيه فصلاً . والذى يقرر ذلك ويوضحه : أن حكم العلم ، على

مقتضى أصولهم ، لا يختص بمحله ، بل يثبت للجملة . فما المانع من قيامه بالجملة من حيث يثبت الحكم للجملة كما يثبت حكم التأليف للجوهريين ، إذ كان التأليف الواحد قائماً بهما . وهذا / لا خلاص للخصم منه .

٣١٩

والذى يحققه أنهم قالوا : إذا قام جزء من العلم بالسواد بجزء من القلب ، استحال أن يقوم بجزء من القلب آخر جهلاً بذلك السواد . وحكموا بمضادة الجهل للعلم فى محلين ، كما أحالوا قيام مباينة بأحد المتألفين مع بقاء التأليف فى الثانى ، فوضح ذلك فى التأليف .

وعما نتمسك به أن نقول : التأليف عندكم متولد من المجاورة ، والتأليف باق ، والمباينة لاتضاده بل تضاد المجاورة ، ومن قضية أصلاكم أن كل متسبب باق متولد عن سبب لايعدم بعدم سببه ، إذ السبب مع المسبب كالقدرة مع المقدور . ثم إذا أثرت القدرة فى إيجاد باق من الأعراض ، ثم انتفت القدرة بالعجز ، لم يجب من انتفاءها انتفاء المقدر ، فكذلك لا يجب انتفاء المسبب ، إذا كان باقياً بانتفاء السبب . فينبغى أن تحكموا ببقاء التأليف ، مع بطلان المجاورة بالمباينة جرياً على الأصول التى قدمناها .

وسلك القاضى منهم طريقة أخرى فقال : نحن نعلم أن المباينة تنافى التأليف إذا قامت بمحل التأليف ، كما نعلم منافاة الجهل للعلم . وليس إنكار التضاد بين المباينة والتأليف إلا بمثابة إنكار المضادة بين الجهل والعلم مع القطع باستحالة اجتماعهما ، وهذا واضح لم نبسطه لتقرره فى أحكام التضاد إن شاء الله .

وليس مع المعتزلة شبهة يتمسكون بها إلا من جهة واحدة ، وذلك أنهم قالوا : نحن نرى متجاورين يتيسر رفع أحدهما من غير محاولة ومكابدة وتصديع وتفكيك ، ونرى جوهريين يصعب قلب أحدهما من الآخر . فينبغى أن يكون ذلك لزيادة معنى ، ولا وجه فيه إلا أن يقال : يقوم بهما جميعاً تأليف^(١) واحد^(٢) ، فيصيرهما فى الارتباط كالجواهر الواحد ، ولذلك يصعب الشق والتفكيك .

(٢) فى الأصل : واحداً

(١) فى الأصل : تأليفاً

وهذا الذى قالوه لا محمول له . وأول ما فيه أنهم بنوه على التوليد ، ومن قضية أصلنا أن لا تتعلق قدرتنا بدفع جوهر ولا بضم جوهر لى جوهر ، إذ قدر ٣٢٠ . ذلك مبايناً عن محل القدرة . فإذا لم نقل بهذا الأصل / لم يازمنا الخوض فى تفصيله .

فإن قالوا : نفرض عليكم الكلام فيمن التصقت أنملته بشئ ، فدفع الأنملة عنه مقدور ، إذ هو فى محل القدرة .

قلنا : هذا تكلف منكم مع غفلة عن مذهب الخصم . وذلك أن القدرة على رفع الأصبع لا تثبت قبل رفعها ، وإذا ارتفع وثبتت القدرة عليه فلا نبتين مع الرفع مكابدة ، إذا المعاناة فى الشئ ، قبل حصوله . والحاصل لا معاناة فيه . ولا قدرة عندنا إلا على حاصل إذا كانت القدرة حادثة . فلا يستقيم لهم تصوير الكلام معنا فى صورة الاتفاق ، إلا بأن نسلم لهم القول بالتولد جدلاً . فلو سلمناه لم يكن فيما قالوه حجة . وذلك أن للقاتل أن يقول : إنما يصعب تفكيك بعض الجواهر بأن يخلق الله تعالى فيها أكوأناً يخصصها بجهاتها أكثر مما يحاوله العبد ، فلا يوجد فعل العبد كذلك . والذى يوضحه : أن رجلين إذا تجاذبا بينهما حبلا وكان أحدهما شديداً أبداً فلا ينجر الحبل إلا فى جهته ، وإن كان لو أراد الآخر جرّ الحبل عند انفراده لا ينجر بما فعله من الاعتمادات ، ولكن إذا خالفه وغالبه فغلبه لم يثبت فعله . فكذلك يروم العبد لإثبات مباينة ، والرب تعالى يخلق فى الجوهريين مجاورات فيقيان متجاورين ، فتؤول صعوبة التفكيك وتفصيلها لى ما ذكرنا .

أو نقول : القصة لو مدت طولاً ، لم تنقطع ولم تنقص وإن عظمت الاعتمادات ، ولو لويت لشكست وانقصت (١) . والتأليف المقتضى صعوبة التفكيك ليس يختلف بتقدير الاعتمادات فى بعض الجهات دون بعض . ولو كان الأمر فى

(١) فى الأصل : + وتقصها

صعوبة التفكيك يتعلق بالتأليف ، لما تحقق فيه اختلاف .

والذي يوضح ذلك : أن الصخرة الصماء نوقد عليها الزيران فتصدع الصخرة
لذا أحماها التهاب النار . والياقوتة الحمراء لو أوقدت عليها النار أحقاباً لما تصدعت ،
كيف ولا تحميتها النار ، بل تبقى على ما كانت عليه / قبل مسيس النار . ٣٢١

وأعجب من ذلك أن من الجواهر ما يزداد على النار تصلباً ، ومنها ما يتفتت
على النار كالخرق . وكل متخذ من تراب لا يزداد على ملاقة النار إلا تصلباً .
والصخور الصم تتفتت وتصير رماداً . فدل أن الأمر في ذلك ليس يتعلق بالتأليف ،
ولنما هي عوائد أجراها الله كما شاء .

فإن قالوا : إنما الذي ذكرتموه في الياقوت فإنه لا تخلخل فيه ، ولا تجدد النار
مدخلا في خلله ، وليس كذلك ما سواه . وهذا الذي ذكروه لا محصول له . فإن
الخرق أشد تخلخلا من الصخور . والتصدع أسرع إلى الصخور عند العرض على
النار من الخرق منه إلى الخرق . ثم لو صح ما قالوه في خلل الياقوت ، فهلا صدعت
النار الصفيحة العليا ، فإنها لاقتها لا محالة ؟ ثم كذلك تصدعها صفيحة صفيحة ،
فبطل ما عول عليه . ثم لو كان ما قالوه سديداً ، لصعب تفكيكه كسراً ، وليس
الأمر كذلك . فإنه يكسر بأدنى محاولة ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

فصل

مشتمل على اضطرابات الجبائي وابنه في أحكام التأليف

والذي اختلفا فيه خمس مسائل :

أولها : أن التأليف هل يدرك ؟ فالذي صار إليه الجبائي أنه مدرك بالبصر
ويدرك بحاسة اللمس . وأجاب أبو هاشم بذلك في « البغداديات » وهي مسائل
تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة . واستقر جوابه في كتاب

« الأبواب » على أن التأليف غير مدرك . وتمسك الجبائي في نصرة مذهبه بأن قال : نحن نرى الأشكال كافة ونفصل بين بعضها وبعض ، وندرك اختلافها على المنظرة . وليس يرجع ذلك الاختلاف إلا إلى التأليفات ، فدل أنها مدركة .

وأجاب عنه أبو هاشم في جوابين : أحدهما أنه قال : اختلاف المناظر يرجع إلى إدراك الجواهر في بعض المحاذيات دون بعض ، وليس يرجع إلى التأليف . ٣٢٢ والوجه الآخر / أنه قال هلا قلت إن المدرك هو المجاورات دون التأليف فإن التأليفات لا تعلم إلا بامتحان صعوبة التفكير ، وقد بذت على بعض الأشكال من خراذل متضامة غير متألقة ، وهذا مالا فصل فيه . وسنذكر تفصيل مذهبهم في رؤية الأكوان ، وإدراكها بعد فراغنا من أحكام التأليف .

ثم استدل أبو هاشم في منع إدراك التأليف بفصلين : أحدهما أنه قال : إذا انضمت اليد من الإنسان إلى لصوق والتصقت به ، فيقوم بكل جزء بين يده واللصوق ، جزء من التأليف . فلو أدرك تأليف اللصوق لأدرك تأليف يده .

ومن أحل المحال عند المعتزلة أن يدرك المدرك نفسه أو شيئاً من نفسه ، إذ لا بد من أن يثبت بين المدرك والمدرك ضرب من الاتصال وضرب من الانفصال . وسيأتى تقرير ذلك في الإدراكات ، إن شاء الله .

والفصل الآخر الذي تمسك به أبو هاشم أن قال : لو أدرك اللامس تأليف الصفحة العليا ، لأدرك تأليف الصفحة الأخرى ، إذ يقوم بكل جزء من الصفحتين تأليف واحد . واعترض الجبائي عليه بما لا يحصى له عنه ، فقال : إن لم يبعد انقسام التأليف قياماً بجوهريين ، لم يبعد انقسامه إدراكاً ليكون مدركاً من وجه غير مدرك من وجه .

وله أن يقول أيضاً : إنما يدرك اللامس تأليفاً يتعلق بما يتعلق به اللمس ، ولا يدرك تأليفاً معلقاً بما لم يتعلق به اللمس .

ولهم في الإدراكات شرائط أبعد من ذلك ، فلا بعد في أن يشترط في إدراك

التأليف كونه غير متعلق بغير ملبوس . فقد وضح بما قلناه إنه لم يستقر لواحد منهما قدم في هذه المسألة .

وأما المسألة الثانية فهي : أن التأليف هل يتصور وقوعه مباشراً بالقدرة ، أم لا يقع إلا متولداً ؟

أما الذي صار إليه الجبائي : أن التأليف يجوز وقوعه مباشراً بالقدرة ويجوز وقوعه متولداً . والذي ارتضاه أبو هاشم / أنه لا يقع إلا متولداً ، إذ من شأن ٣٢٣ كل مباشر بالقدرة تصور وقوعه دون ما يولده لو لم يكن مباشراً ، ولا يتصور وقوع التأليف دون المجاورة . ومنبسط القول في ذلك في أحكام التولد ، إن شاء الله تعالى .

أما المسألة الثالثة فهي : أن المجاورة هل تولد التأليف من غير رطوبة في أحد الجوهرين ويؤسسة في الثاني ؟

فالذي صار إليه معظم من مال إلى التحقيق من المعتزلة أن المجاورة تولد التأليف بين المتجاورين من غير تقدير رطوبة في أحدهما ويؤسسة الثاني . وذهب شذوذة منهم إلى أن المجاورة لا تولد التأليف إلا عند رطوبة أحد الجوهرين ويؤسسة الثاني .

وقد استدلل من أبى ذلك بأن قال : لو شرطنا ضرباً من البلة واليبوسة في قيام التأليف لكننا قدحنا بذلك في أصل من أصولنا ، إذ من أصولنا أن كل عرض لا يتحقق حكمه بمحله بل يشبث الحكم منه للجملة التي المحل منها ، فلا يشبث عرض هذا وصفه إلا مع بنية مخصوصة في الجملة ، وبلة ورطوبة ويؤسسة وحرارة [و] برودة على اعتدال . وكل عرض يختص حكمه بمحله ولا يتعداه ، فلا يشترط في قيامه بالجواهر إلا وجوده مع انتفاء أضداده عن محله . فلو شرطنا في التأليف رطوبة ويؤسسة على اعتدال ، لزمنا أن نجزم الأصل الذي مهدناه ، إذ التأليف

بما لا يتعدى حكمه إلى الجملة ، بل يختص حكمه بما قام به . فلو جاز أن يشترط فيه بلة ورطوبة ، لجاز اشتراط مثل ذلك في الألوان والطعوم وغيرهما من أجناس الاعراض .

وليس للمعترض أن يعترض عليهم بأن يقول : التأليف بما يتعلق حكمه بجملة ، إذ ثبت لجوهرين حكم تأليف واحد . وهذا لا يلزمهم على ما مهدوه ، فإن المعنى يتعدى الحكم من محل العرض [و] أن يثبت الحكم للجملة ، وإن لم يقيم العرض بالجملة كالعلم ، يقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم للجملة . وليس التأليف عندهم كذلك ، فإنه لم يقيم بأحدهما وأوجب الحكم الثاني ، بل قام بهما . فلم / ينفك إذاً حكم محله ، إذ التأليف قائم بالجوهرين جميعاً . ٣٢٤

والذي يعترض [به] على ما قالوه أن يناقشوا أولاً في رجوع الحكم إلى الجملة ومنسحقى القول في ذلك إن شاء الله . ثم نقول : هلا قلتم إن اشتراط غير المحل يثبت لبعض الاعراض ، وإن كان لا يتعدى حكمها محلها ، ولكن من حيث فارق التأليف سائر أنواع الاعراض في قيام الواحد منها بمحايين ، جاز أن يفارق سائر الاعراض في الاختصاص بشرط .

والذي يوضح ذلك : أن الاعراض التي تشترط الحياة في ثبوتها هي التي توجب الأحوال دون مالا تشترط الحياة في ثبوتها من الاعراض كالطعوم والألوان وغيرهما . ثم ناقضتم في الأكوان وزعمتم أنها توجب أحوالاً لمخالها وإن لم يشترط في ثبوتها الحياة ، فهلا قلتم إن التأليف وإن لم يتعد عن محله ، جاز أن يختص من بين سائر الأهراض بشرط ؟ ومن الدليل على ذلك أن التأليف لا بد له من مجاورة ، فلئن لم يبعد كونه مشروطاً بها بدءاً ، فلا تستبعدوا [ذلك] إذا لم يكن كونه مشروطاً برطوبه أو ييومه .

وعما استدلل به من نفي كون الرطوبة شرطاً أن قال : لو كانت الرطوبة شرطاً في التأليف لشرط دوامها ، كما أن المجاورة لما كانت شرطاً في التأليف ، شرط دوامها . ونحن نرى متألفاً لا رطوبة فيه كالصخور والياقوت ونحوهما .

والبعترض أن يعترض على ذلك فيقول : يجوز أن تكون الرطوبة مشروطة
لإبتداء ولا يشترط بقاؤها . وهذا كما أن المباشر بالقدرة يشترط تعلق القدرة به
قبل وجوده ، ولا يشترط دوام التعلق ما دام وجوده .

قالوا : وهذا هو القياس في كل ما يؤثر في حدوث شيء مباشرة أو تولدا ،
والمجاورة خارجة عن القياس لدلالة خصصتها ، فلا معنى لاعتبار غيرها بها إلا أن
تقوم دلالة في غيرها كما قامت فيها .

ومما تمسك به من لم يشترط الرطوبة أن قال : لو شرطنا الرطوبة واليبوسة
لم يكن/ أحد الجوهرين أولى بأحد الوصفين من الثاني ، ورطوبة أحدهما إذا كانت ٣٢٥
لا تتعدها فلا أثر لها في الجوهر الثاني . فقد وجدت إذا رطوبة فردة في أحدهما
ويبوسة في الثاني . ولا أثر للرطب في اليابس ، ولا لليابس في الرطب ، فبطل
اشتراط الرطوبة واليبوسة . وهذا مدخول ، إذ البعترض أن يقول : رطوبة
أحدهما مع يبوسة الثاني يولدان التأليف بينهما مع المجاورة ، ولا حجة في قول
من قال : الرطوبة لا تتعدى محلها . فإن مجاورة كل جوهر لا تتعدها إلى مجاورة
غيره ، وولدت المجاورة مع ذلك التأليف . فإن لم يبعد ذلك في المجاورة لم يبق
لاستبعاده وجه في الرطوبة واليبوسة .

واستدل من شرط مع المجاورة رطوبة ويبوسة بأن قال : لو تجاور جوهران
على وصف اليبسى والجفاف لم يتألفا ، وإنما يتألفان ويلتزمان عند اختصاص أحدهما
برطوبة واختصاص الثاني بيبوسة . ولو كان التأليف تولده المجاورة المحضة ،
لوجب أن يتألف كل متجاورين ، وليس الأمر كذلك . وهذا ظاهر اللزوم على
مقتضى أصولهم .

وقد اضطرب كلام المعتزلة في ذلك . فالنبي ارتضاه أبو هاشم أن كل
متجاورين متألفان إذا تحقق التجاور بينهما . وهذا الذي ذكره طرد القياس من
وجه ، ولكنه إفساد لعمدة المعتزلة وتحويلهم ، إذ عمدتهم في إثبات التأليف صعوبة
التفكيك . فإذا زعم أبو هاشم أن كل متألفين متجاورين ، وكل متجاورين

متألفان ، مع العلم أنه يصعب التفكيك في بعضها ولا يصعب في بعضها ، فلا يبقى مع ذلك لمشتق التأليف شبهة . وكل سياق المذهب كد على أصله بالإبطال ، كان باطلا .

وأما المسألة الرابعة فتشتمل على ذكر اختلاف التأليفات وتجانسها ، وهذا بما اختلف فيه الجبائي وإبنيه . فقال الجبائي : التأليفات مختلفات إذا اختلفت جهات ٣٢٦ المتألف بها . وإذا أحاطت ستة من / الجواهر بجوهر وتألفت الجواهر ، فتأليف المتوسط مع الأعلى يخالف تأليفه مع الأسفل ، وكذلك القول في جملة الجهات .

وقال أبو هاشم : التأليفات متجانسة . واستدل الجبائي بأن قال : التأليفات تختلف في المناظر . ويفصل ذو الحامسة السليمة بين التأليفات الثابتة في جهة الطول ، وبين التأليفات الثابتة في جهة العرض . والذي ندركه من إختلاف المناظر يرجع إلى إختلاف التأليفات . وكذلك يفصل الناظر بين الأشكال ويدرك إختلافها في تألفها ، كما يدرك إختلاف الألوان والطعوم والروائح .

واستدل أبو هاشم بأن قال : أخمس أوصاف التأليف قيامه بمحلين ، وهذا بما تشترك (١) فيه جميع التأليفات ومن حكم المشتركين في الأخص التماثل . ثم لأنه اعترض على ما استدل به أبوه من قوله : الناظر يفصل بين المتألف طولا وبين المتألف عرضاً . فقال : ليس يرجع هذا الفصل إلى إختلاف التأليفات ، وإنما يرجع إلى اتصال الأشعة المنبعثة من الناظر ، فإذا اتصلت بخط مائل طولا بين يدي الناظر ، كان اتصال الشعاع بالخط طولا . وإذا كان الخط معترضاً كان اتصال الشعاع على وجه آخر .

والذي يوضح ذلك : أن هذا الخط إذا وقف بعض الناظرين على طوله ، ووقف بعضهم على عرضه ، فالذي قدره الجبائي مع إختلاف المنظرين يتحقق في هذه الصورة مع استحالة إختلاف يوهم في التأليفات . وكذلك لو وقف الواحد على رأس الخط ونظر إليه طولا ، ثم إنعرج هو بعينه ووقف بإزاء الخط عرضاً ،

(١) في الاصل : تشترك

فربما يخيل إليه اختلاف في المنظرين وإن لم تتبدل التأليفات .

واعترض أيضاً على استدلال أبيه باختلاف الأشكال فقال : اختلاف المناظر فيها يرجع إلى اختلاف إيصال الأشعة كما قدمناه . والذي يوضح ذلك : أن الشكل المربع يمكن أن يقطع على هيئات الأشكال ، ثم إذا قطع بطل بعض تأليفاته والباقي منها لم يختلف ولم تنقلب / أجناسها وإن كانت المناظر تختلف ، وهذا واضح ٣٢٧ في الرد على الجبائي .

والمسألة الحامسة تشتمل على فرع متشعب من اليوسمة والرطوبة . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة صاروا إلى أن الرطوبة واليوسمة ليسا شرطين في ثبوت التأليف ، وأن المجاورة بمجرد تولد التأليف . وإذا تمهد ذلك فقد وجه على الصائرين إلى هذا المذهب سؤال ، ويتبين بانفصالهم عنه إختلافهم في حكم من أحكام التأليف . وذلك أنهم قيل لهم : إذا صرتم إلى أن المجاورة تولد التأليف ، ونحن نعلم أن تفكيك بعض الأجسام يصعب من تفكيك بعض ، فلم كان ذلك ؟ فاختلقت أجوبة المعتزلة .

فأما الجبائي فقد حمل ذلك على اختلاف التأليفات . وقد قددنا من أصله أنها مختلفة ، وإنما يصعب تفكيك بعض الأجسام ويسهل تفكيك بعضها لاختلاف جنس التأليف .

وذهب أبو هاشم إلى أن ذلك يرجع إلى قلة التأليفات في بعض الأجسام وكثرتها في بعضها ، فما قلت فيه التأليفات كان تفكيكه أسهل ، وما كثرت فيه التأليفات ، صعب تفكيكه .

ثم ما ذكرناه من كثرة التأليفات وقلتها ينقسم إلى وجهين : فقد يراد به قيام تأليفين فصاعداً بجزئين وقيام تأليف واحد بجزئين آخرين وهذا يأباه الجبائي . فلا يجوز أن يقوم بجزئين أكثر من تأليف واحد . وجوز كافة المعتزلة قيام تأليفين بجزئين بشرط أن يكون كل تأليف قام بهما . وقد تمحل كثرة التأليفات وقلتها

على محل آخر ، فيقال : إذا اشتمل جسم على عشرة من الجواهر وكلها مشألفة واشتمل جسم آخر على عشرة أيضاً ، ولكن بعض أجزائه تألف ، وبعضها منفرج ، فتفكيك مثل هذا الجسم أسهل لا محالة .

وأذكر بو هاشم طريقة أخرى حكها عنه القاضي في كتاب « العال » فقال : المجاورة تولد التأليف ، ولا حاجة إلى الرطوبة واليبوسة في توليد أصل التأليف ، ولكن تختلف صفتا التأليفين بمقارنة الرطوبة واليبوسة محل أحدهما وعدمها ٣٢٨ في محل الثاني . ثم وجهه على نفسه سؤالاً وانفصل عنه ، وذلك أنه / قال : في المصير إلى ما ذكرناه تثبيت حكم متجدد لعرض ، وهذا يتضمن في ظن بعض المعارضين ، قيام معنى بالعرض . ثم قال : وليس الأمر كذلك ، بل قد يختلف الحكم على العرض ، وعلى أصولنا من غير إفتقار إلى تقدير قيام معنى به . وهذا نحو قولنا : العرض في العدم يستحيل أن يقوم بمحل ، ويجب قياسه بالمحل في وجوده . وأقرب من ذلك أنه تجدد له وصف الوجود من غير اقتضاء معنى ، وكذلك الإعتقاد الواحد يكون جهلاً إذا لم يتعلق بالمعتقد على ما هو به من اعتقاد المعتقد بأن زيدا في النار وليس هو فيها ، فالاعتقاد جهلاً . فإذا دام هذا الاعتقاد وبقي حتى حصل زيد في النار ، فنصف الاعتقاد حينئذ بكونه علماً .

والذي ذكره جاز على مناقضاتهم ، ولكن جميع ما استشهد به ينقض عليه إثبات الأعراض على ما قررنا ذلك في صدر الكتاب . فهذه جمل من مذاهبهم في التأليفات . فإن قال قائل : ذكرتم اختلافهم ولم تنصوا على مذهبكم في كل مسألة .

قلنا : إنما فعلنا ذلك لأن اختلافهم يعلني بتفصيل ما أنكرنا أصله . فإننا أوضحنا استحالة قيام تأليف بجهرين .

فإن قيل : وما التأليف عندهم ؟

قلنا هو المماس . وقد قدمنا شرح مذهبنا في المماس وأوضحنا أن شيخنا يثبتها زائدة على الكون الموجب تخصيص الجوهر بحيز متعين . ثم ذكرنا تفصيل المذهب في أعدادها وما يتماثل منها وما يختلف . وبيننا من اختيار القاضي أن المماس ترجع إلى نفس الكون المقتضي تخصيص الجوهر بحيزه .

فصل

مشتمل على اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان

فما اختلفوا فيه بقاء الحركة . فالذى صار إليه أبو على الجبائي أن الحركة لا تبقى ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة فقال : الحركة هي كون الجوهر في حيز بعد الكون في غيره ، ثم كونه في الحيز الثاني لا يبقى زمانين ، فإن استقر الجوهر في الحيز الثاني تجدد له مكون في الحالة الثانية ، وبقي ذلك السكون إلى أن يطرأ ٣٢٩ على المحل ضده . فهذا مذهب معظم المعتزلة .

وذهب ابنه أبو هاشم في آخر أجوبته ، إلى أن الحركة باقية ، فإنه لا معنى لها إلا الكون في المكان الثاني بعد الكون في غيره ، والسكون في المكان الثاني في الحالة الثانية هو الكون في الحالة الأولى . ولا تخفى أصولنا في ذلك . فإننا نمنع بقاء جميع الأعراض . وإنما ينشأ الاختلاف بينهم من أصل : وهو أن الجبائي وأتباعه صاروا إلى أن الحركة تخالف السكون . وأنكر أبو هاشم ذلك ، فقال : الحركة في المكان الأول عين السكون في المكان الثاني ، وهذا مذهبنا . ولو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، لحكنا بقاء السكون في المكان الثاني كما صار إليه أبو هاشم ، فهو القياس مع القول ببقاء الأعراض .

وأقصى ما تمسك به الجبائي شيثان : أحدهما : اختلاف المنظرة ، وقد سبق الجواب عن ذلك في مسائل التأليف . والثاني : أنه قال : الحركة التي هي كون في المكان الثاني توجب الخروج من المكان الأول وقطعه إلى غيره ، والكون الثاني في المكان الثاني لا يوجب ذلك ، وهذا من ركيك القول ، فإننا أوضحنا فيما قدمنا ، أن الخروج غير الدخول . ولا فرق بين قول القائل : الدخول يوجب الخروج وبين قوله : الدخول يوجب الدخول ، فلم يتحصل بما قاله شيء إلا أن الكون في المكان الثاني يضاد الكون في المكان الأول . وهذا المعنى متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني تحققه في الأول .

ومما اختلفوا فيه : أن أبا هاشم ومعظم المعتزلة ، صاروا إلى القول ببقاء السكون مطلقاً من غير تفصيل . ومن منع بقاء الحركة لم يمنع بقاء السكون .

وذهب الجبائي إلى أن السكون لا يبق في حالتين : إحداهما أن الجسم الثقيل الهاوى بما فيه من الاعتمادات إذا أمسكه الله تعالى في الجو [و] لم يكن تحته عماد يمسكه ويقله ، ٣٣٠ فتجدد السكنات على / الجسم في هذه الحال ولا يبق له سكون . ولولا تجدد السكنات وتعاقبها ، لزال الجسم الثقيل هارياً إذا لان .

فأما إذا كان الجسم معتمداً على جسم تحته يقله ، فسكون الجسم المعتمد باق عند الجبائي . وذهب غيره إلى الحكم ببقاء السكون في الحالين . والقياس مع القول ببقاء الأعراض خلاف ما اختاره الجبائي . فهذه لإحدى الصورتين اللتين حكم الجبائي فيهما بأن السكون لا يبق .

والصورة الأخرى : السكون المقذور للحى الواقع في محل قدرته فهو غير باق عند الجبائي . وإنما حمّله على ذلك قوله : إن القادر منا على الفعل والترك لا يجوز أن يخلو عن أحدهما ، فو فعل مكرراً وحكمنا ببقائه ، فيشتغل المحل به عن سكون آخر ، فيبقى القادر على الحركة والسكون لا يفعل بقدرته حركة ولا سكوناً .

وجوز أبو هاشم خلو القادر عن فعل أحد الضدين . فألزم على مذهبه ، وقيل له : إذا فعل الحى سكوناً ، وبقي سكونه ، وانقطعت عنه قدرته ثم اتصل به أمر بالحركة على التضييق فإذا لم يتحرك المأمور بها فيما ثم إذا كان الأمر على الإيجاب . فيقل لأبي هاشم : لم أثبتته ولم يصدر منه فعل ؟ فقال : استحق الذم لأنه لم يفعل ما أمر به .

ف قيل له : استحقاق الذم محال إسناده إلى عدم ، وكيف يستبعد من القائلين بالكسب استحقاق الذم على ما لم يخرعه من يجوز استحقاق الذم على عدم ! ! ولهذا المسألة لقب بالذمى . ولهذا المسألة بيان في التعديل والتجوز يأتي الشرح عليها إن شاء الله .

وبما يتصل بتحقيق هذا الفصل ، وبه يتم بعض الغرض فيما قدمناه ، ذكر اختلاف المعتزلة في استقرار الأرض وموجب ذلك لها . فالذي صار إليه الجبائي أن معظم الأرض مما يلي جهة السفلى استقراره يتجدد بتجدد السكنات عليه ، ولولا تجدد هاتين الأرض . وإنما شرط تجدد السكنات / فيما ذكرناه ، لأن ٣٣١ الحادث أقوى على أصول المعتزلة من الباقي ، ولذلك قالوا : الضد الطاريء ينافي الباقي ويقتضى إعدامه . فإذا قيل لهم : هلا كان الباقي مانعاً للطاريء من الطرء ، فلا يرجعون عند توجيه السؤال إلا إلى اعتقادهم بأن الجاذب أقوى ، وهو بالمداخلة والمضادة أولى . ثم إذا وقف ما ذكرناه من الأرض لتتابع السكنات فيه ، فالذي فوقه يسكن بسكون باقٍ إذ هو معتمد على ما تحته . فهذا أصل الجبائي .

وأوضح أجوبة أبي هاشم وأبرها عند أصحابه في استقرار الأرض أن إحدى شطري الأرض ، وهو الذي يليها ، فيه اعتمادات سفلية ؛ والشرط الآخر من الأرض في جهة تحت ، خلق الله تعالى فيه اعتمادات علوية . فإذا اعتدلت اعتمادات الشطرين تسفلاً وتصدداً ، انتهت ذلك استقراراً ، وتنزلت الأرض منزلة جسم يتجاذبه مسويان في القوة والآلة . فيقتضى ذلك وقوف الجسم بينهما . وقال أبو هاشم : لولا ما صورته من الاعتمادات العلوية في بعض الأرض ، لما تصور سكونها إلا على تقدير التجدد ولا على تقدير البقاء ، ولا يستقر عنده جسم ثقيل إلا بأن نقدر في بعضه اعتماداً (١) علوياً (٢) . ومنسبسط قوله في باب الاعتمادات .

وذكر بعض المتحذقين من متأخري المعتزلة مسألة مترتبة على قياس أصولهم ، وذلك أنه قال : لو زالت سكنات الأرض بأن لم تتجدد على قول الجبائي ، وزال الاعتماد العلوي على ما اختاره أبو هاشم ، فتهوى الأرض للاحالة . فوخلق الله تعالى تحت الأرض صفحة منبسطة على عرض الأرض متركبة من أفراد الجواهر ، فما القول في ذلك ؟

(١) في الأصل : اعتماد

(٢) في الأصل : علوي

فذهب بعض المتأخرين إلى أن تلك الصفحة تمسك الأرض في حال حدوثها وإن لم تختص بزيادة اعتمادات وكثرة تأليفات . وإنما قال ذلك لأن الشيء في حال حدوثه يستحيل أن يتحرك لما قدمناه في صدر الأكوان . ولو هوى الأرض في تلك الحالة للزم من هويها / أحد أمرين وهما مستحيلان : أحدهما أن يتحرك الجوهر في حال حدوثه ، وهذا متناقض في القول ، إذ الحركة زوال ، ولا يتحقق الزوال إلا فيما بقي زمانين . وإن منعنا تحركه وجوزنا مع ذلك هوى الأرض ، للزم منه أن يجمع أجزاء الصفحة السفلى أحياز الصفحة المخلوقة ، وفي ذلك تقدير جوهرين في حيز ، وهو مستحيل على مذهب القائلين بمنع تداخل الأجسام .

وهذا القائل إنما يقول : ذلك على تقدير لا بد من الإحاطة به ، وهو أن الأرض الهاوية إذا أشغلت في هويتها حيزاً من غير لبث فيه ، وكان مشغل الحيز الذي يليه في الوقت الثاني عند ارتفاع الموانع ، فإذا خلق في الوقت الثاني الصفحة التي ينشأها منعت هوى الأرض وحدثها .

وهذا الذي قاله هؤلاء متجه ، وهو مذهبنا . فإننا نمنع تحرك الأرض لو كانت هاوية إلى جهة أسفل في الصورة التي ذكروها . غير أننا ننازعهم فيما ذكروه من الإمساك . فلا يمسك عندنا جسم جسماً ، وإنما يبقى كل جسم ثقیل مستقراً بأن يخلق الله تعالى فيه أكوأناً متجددة يخصصها للجهة التي هو فيها . وحكى عن الجباز* عن أبي هاشم : أنه منع خلق الجواهر على الصورة التي ذكرناها . فإنه علم أنها لو تصورت لامتحال هوى الأرض في حدوثها ، ويستحيل عنده أن تمنع ذوات

* الجباز . متوفى سنة ٤٤٩ هـ .

وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الجبازي . عرف بأنه شيخ القراء . وقد كان نبیلاً ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه ، وقد تلقى عليه الجويني علوم القرآن الكريم (انظر الذهبي — سير أعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ص ١٥٩) .

الجواهر من مسبب الاعتماد ، إذ لا يمنع من مسبب الاعتماد إلا الاعتماد . وليس في الصفحة التي صورناها اعتماد يتألب اعتماد الأرض .

وبما يليق بهذا الفصل ، وهو تتممته ، اختلاف بين الجبائي وابنه في أن الجواهر القليلة هل يجوز أن تقل الأجسام الثقيلة ؟ فنفع الجبائي ذلك . ولذلك شرط تتابع السكنات في معظم الأرض ليعتمد عليه ما فوقه . وأجاز أبو هاشم استقرار الجسم الكثير الأجزاء على الجسم القليل الأجزاء / إذا زادت اعتمادات المتسفل تصعداً ٣٣٣ على اعتمادات المستعلي تسفلاً ، وإنما بنى كل منهما فرعه على أصله .

فمن أصل أبي هاشم أن الاعتمادات العلوية في بعض الأرض هي التي تقل ما فوق الأجزاء المتسفلة . ومن أصل الجبائي أن الاعتماد لا يولد شيئاً ، والحركات هي التي تولد . ومن أصله أيضاً منع قيام مسكونين بجوهر واحد . وإنما يستمسك الجسم الثقيل بتجدد السكنات عليه . وإذا كان الجسم المتسفل أقل أجزاءً ، قلّت مسكناته كما قلّت أجزاؤه ، فلا يصلح أن يكون اعتماداً للذي فوقه . وأبو هاشم يقول : إنما يكون العماد عماداً (١) لما فيه من الاعتماد ، ويجوز عنده قيام اعتمادات بالجزء الواحد . فأحيط بمذهبهما علماً لتستعين به على نقض أصولهما في مذاهب الكلام .

وبما اختلفا فيه ادراك الأكوان . فذهب الجبائي إلى أن الحركة مدركة بحاسة البصر واللمس . والسكون مدرك أيضاً عنده بالحاستين . وأبى أبو هاشم ذلك أشد الإباء ومنع تعلق الإدراك بالأكوان . واستدل الجبائي بالطريقة التي تقدمت له ، وهو التمسك باختلاف المناظر . ووجه تحقيقها في هذه المسألة أن من رأى جوهرأ ساكناً ثم رآه متحركاً فيفصل بين منظرته ضرورة ويدرك بينهما تفرقة بديهية كما يدرك التفرقة بين الأسود والأبيض . فوضح بذلك أن الحركة مدركة .

(١) في الأصل : عماد

العلو ، واعتماد من جهة السفلى . والذي ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسدّلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم نعطى على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للاعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الاعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، ٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوّه عن الألوان والألوان المتضادة . فإزّم من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوّه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . وبما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الاعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فإزّم من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضده له ، إذ لا ضد للاعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط لإطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بداليتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الاعتمادين ، استمرت فيهما طرق

ثم قال : وقد تختلف أحوال المدرك بأمور ترجع إلى الأثمة المنبعثة من حاسته وإن لم يختلف المدرك في نفسه . والذي يحقق ذلك عندهم أن من مسدد شعاعه في جهة نظره ، فيصح له الإدراك . فلو عرج الشعاع وميله إلى مؤخر إمامه ، فيخيل إليه الشيء شيئين ، والمدرك لم يختلف في صفته . والذي قاله يازم الجبائي على مقتضى عمله .

فإن قال قائل : ما حقيقة أصاح في إدراك الحركة والسكون ؟

قلنا : إن كان السؤال عن تجويز / إدراكهما فلا منع فيه عندنا ، فكل موجود ٣٣٥ جائز إدراكه . وإن كان السؤال عن تعلق الإدراك بالحركة والسكون على التحقيق والوقوع والوجود ، فقد اختلف جواب القاضى في ذلك . وأوضح أجوبته أن الحركة مرئية وكذلك السكون . ثم وجه على نفسه سؤال أبى هاشم ولم يكثر به ، إذ يجوز على قضية أصلنا أن يدرك المدرك شيئين ، ولا يدرك الاختلاف بينهما . والامر في ذلك يطول تتبعه ، وسنذكره في الإدراكات مستوعباً مستقصى إن شاء الله

وبما اختلفا فيه : أن الحركة والسكون في العدم ، هل يتصفان بصفة الحركة وسمة السكون ؟ فالذى صار إليه الجبائي إطلاق القول بذلك طرداً لقياسه في تجنيس جملة الأعراض في العدم . ومنع أبى هاشم ذلك وقال : الحركة كون في مكان بعد السكون في غيره ، وليس يتحقق ذلك إلا مع قيام الكون بمحلّه . ثم إذا تقرر ذلك في الحركة ، أطرده في السكون من حيث كانت الحركة مسكوناً .

وجملة أصل أبى هاشم أن كل عرض يتناقض توهم قدمه ، لا تثبت له حقيقة صفته في عدمه . وكل عرض لا يتناقض فيه توهم القدم فتثبت صفته في العدم . وبيان ذلك : أن الحركة يستحيل تقدير قدمها ، إذ من ضرورتها وقوعها على عقب متقدم ، وهذا يناقض القدم لا محالة . وليس كذلك السواد ، فإنه ليس في توهم قدمه ما يناقض صفة من صفاته .

وقد تمسك الجبائي على ابنه بأن قال : أخص وصف الحركة كونها زوالاً من جهة مخصوصة ، وكل ما كان أخص الوصف ، فيلزم الذات وجوداً وعدمًا .

وانفصل أبوهاشم عنه بأن قال : اتصاف الشيء بكونه حركة بمثابة اتصاف الجوهر بالتحيز ، ثم لا يتحقق التحيز في العدم ، بل يختص بالوجود ، فكذلك اتصاف الكون بكونه حركة مما يشترط فيه الوجود . ثم سييل ذكر أخص الحركة كسييل ذكر أخص الجوهر . ثم نقول في ذكر أخص الجوهر : هو الذي يتحيز في الوجود / ، وكذلك نقول في ذكر خاصة السكون الذي فيه كلامنا : هو الذي يزول به الجوهر في وجوده . فهذه مناقضاتهم أوردناها ولم نترك منها مذهباً لهم فيها أصلاً ، ليتدبر المتدبر مناقضات الخصوم ويثبت بها في مجارى الجدل .

فصل

من بقية أحكام الأكوان

لعلهم أُرشدكم الله أن الجوهر تحيط به ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير أكثر من ذلك . وإذا انضمت ستة من الجواهر إلى جوهر ، فهذا أقصى الانضمام . ولم يمنع أحد إحاطة ستة من الجواهر بالجواهر الواحد . إلا أن شيخنا أبا الحسن حكى عن بعض المنتهين إلى الكلام أن الجزء لا يلافيه إلا جزء^(١) . وهذا القائل رام بهذا المذهب التخلص من تمويه التنظيم في إحاطة ستة من الجواهر بالجواهر الواحد ، ولكنه التزم إنكار المحسوس في بجانبه تمويه .

قال الأستاذ أبو اسحق : تألف الجواهر معلوم ضرورة . ومهما تركبت الجواهر خطأ مستطيلاً فالجواهر المتوسطة كل جوهر منها يلاق جوهرين ، ولولا ذلك ما اتصل الخط . وجاحد ذلك منكر للضرورة . فإن قضية أصله أنه لا يضم إلا جوهران ويتحافا بعد ذلك . فلزم أن يكون بين كل جوهرين والجوهرين

(١) في الأصل : جزءاً

الآخرين حين حال ، وهذا ينفي اتصال الخط ، ثم ما من حين حال
إلا ويجوز تقدير إشتغاله بجوهر . ثم إن قدرنا فيه جوهرأ ، لزم أن
يكون متصلا من جانبيه ، فلا معنى للبصير إلى مذهب في دقيق الكلام يجر إلى
جحد الضرورة .

فإن قال قائل : فما وجه انفصالكم عن تمويه النظام ؟ فإنه قال : الذي لاقاه
الجرهر فوقاني لم يلقه الجوهر المتسفل ، إذ لا تجوز ملاقة جوهرين للجوهر
الواحد في الجهة الواحدة ، فلما جاز في الجهتين ولم يجر في الجهة الواحدة ، لم يكن
ذلك إلا لتقدر وجهي الجوهر . ثم قود ذلك من وجهين آخرين :

أحدهما : أن أحد وجهي الجوهر إذا استتر بالأعلى فهو مرئى من الجهة
الأخرى ، فكيف يكون الشيء الواحد مرئياً محتجباً ١٩ والوجه الآخر أنه قال:
تحقيق لإتحاد الجوهر يمنع من اتصال الجواهر به / لما قدرناه ، وإتصال الجواهر ٣٣٧
مضبوط ضرورة ، وكل دقيق نافر جلياً ، كان أولى بالرد من الجلى ، فكيف إذا
نافر ضرورياً ١١

وأول ما نفاتحه به أن نقول : نفي نهاية الأجزاء يمنع من اتصالها على وجه لا مدفع
له ، وذلك أنا إذا نظرنا إلى الصفحة العليا من خشبة ، ونظرنا إلى الصفحة السفلى
منها ، فنعلم أن الصفحة العليا تتصل بصفحة مستترة بالعليا ، وكيف يتحقق
اتصالها ، وهي في نفسها لا تنهاى لتنتهى إلى الاتصال . وإنما يتحقق الاتصال
بين منقطع الشئيين . وأصل النظام يمنع من تصوير منقطع الصفحة التي تراها
لمتصل منقطعها بمنقطع طبقة تحتها . وقد أوضحنا واضطرنا النظام إلى القول
بالطرفة في ذلك .

قال الأستاذ أبو اسحق : ظن النظام في أن الاتصال لا يتصور مع تحقيق
الاتحاد ، مقلوب عليه ؛ إذ المانع من الاتصال نفي التناهي . فلو لم يقل
بالاتحاد لما تصور الانقطاع ، وإذا لم يتصور ، لم يتصور الاتصال . وهذا واضح
في العكس عليه .

ثم نقول : لامعنى لاتصال ستة من الجواهر بالجواهر الواحد ، إلا أن الجواهر شغلت أحياءاً ولم يتخللها تقدير حيز يشغله جوهر آخر ، ولا معنى للبلافة إلا ذلك . وإذا فرضنا في جوهرين وضح في الستة . فإذا خلق الله جوهراً فرداً ، ثم خلق جوهر آخر ملاقياً له ، فلا تؤثر ذات أحد الجوهريين في الآخر ، ولا تؤثر أعراضه أيضاً في ذات الآخر لأصول قدرناها . بل كل جوهر مختص بحيزه وكونه الذى خصصه به . ولا معنى لتلاقى جوهرين واجتماعهما ، إلا أنها ثبتا موييا في حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث .

ولما صعب موقع هذا السؤال على الجبهة من حيث حاولوا تصوير الجواهر الفرد في ضمائرهم ، وربوا على تصويره تصوير الاتصال به . وليس يتصور في هواجس الأنفس وفكر القلوب إلا الأجسام ، وكيف يطمع في تصوير فرع ليس يتصور أصله ١٩ . وهذا دفع ظاهر لتقوية النظام ، ولا يبقى له بعد إلا التشغيب ٣٣٨ الذى لا يكثر بمثله لبيب . وهذا نحو سؤاله عن جوهر / على متصل جوهرين . فإنه لما منع عن ذلك كفر منه ونحر ، وصور جسم (١) على متصل جسمين .

ومعظم الزال في هذه المسألة ينشأ من تصوير الجواهر الفرد في الأوهام ، وهو مستبعد في اطراد العادات .

فأما الذى ذكره من تستر الجواهر من وجه وانكشافه من وجهه ، فهذا لا محصول له . فإن الجوهر الفرد لم تجر العادة برؤيته . والحجب عندنا غير مانعة من الإدراك . فو أجرى الله العادة بإدراك الجوهر الفرد ، لكان من أدركه من جهة فقد أدركه على الحقيقة ، ويستحيل أن يقدر له وجه غير مدرك .

فإن قال قائل : إن لم تلتزموا كون الحجب مانعة سائرة في تحقيق البصر ، فلا تمنعوا ذلك في جرى العادة . والذى قدمنا يلزمكم في جرى العادة ، وهذا باطل

فإن الحجاب ليس يحجز المدرك عن المدرك في مستقر العادة ، بل قد يُترب عليه
بجنباً يحجز المدرك عن المدرك . والدليل عليه أن المحتجب بكفه لا يدرك فرصة
الشمس ، وليس ذلك لستره إياها بكفه ، بل هو لستره نفسه عنها . وهذا من
أغمض مسائل الإدراكات ، وسنذكرها فيها إن شاء الله .

وهذه جملة مقنعة في الأكوان ، فتدبروها ترشدوا . وقد كنت جمعت في
الأكوان كلاماً كثيراً ، ولم أغادر ، مع إشار الاختصار ، من عمده شيئاً .

ومما يتعلق بالأكوان الاعتمادات . ونحن الآن نخوض في ذكر أصولها وتهذيب
محصولها جارين في استيعاب المعاني واختصار العبارات .

باب

في الاعتمادات وحقاقتها وذكر وجوه الاختلاف فيها

اعلموا أن أول ما يقتضى الترتيب تقديمه ذكر الثقل والخفة ومعناها ،
واختلاف أهل الحقائق فيهما .

فإن قال قائل : فما قولكم في ثقل الأجسام ، أهو من الأعراض أم هو راجع
إلى أنفس الجواهر ؟

٣٣٥ قلنا : هذا بما اختلف فيه الخذاق . فصار صائرون إلى أن ثقل الجوهر نفسه /
وهو آيل إلى وجوده دون معنى زائد عليه . فكل جوهر عند هؤلاء ثقل لنفسه ،
ولا يتصور تفاضل جوهريين في الثقل ، كما لا يتحقق تفاضلهما في سائر الصفات
النفسية . وإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما في مثل حجمها من الخشب ،
فإنما ذلك لكثرة أجزاء الحديد وانضمامها وتراصها وقلة انفراجها . فهذه طريقة .

وصار صائرون من أئمتنا إلى أن الثقل معنى ، زائد على وجود الجوهر . ثم
من سلك هذه الطريقة افترقوا : فالذى صار إليه القاضى ومعظم المحققين أن الثقل
عبارة عن : اعتماد الشيء في جهة سفلى ، على ما سنوضح بعد ذكر الاعتمادات وتفاصيلها .
وصار صائرون إلى أن الثقل هو الاعتماد . فلا يجوز جوهر أثقل من جوهر مع
التساوى في الثقل ، إذ الثقل هو الاعتماد إلى جهة السفلى ، ولا يتقرر عندنا قيام
اعتمادين متماثلين بالجواهر الواحد ، فيترتب عليه تفاضل في الثقل المفسر بالاعتماد .

فإن قال قائل : فهل يفارق هذا المذهب في ما ذكرتموه المذهب الأول ، وهو
صرف الثقل إلى وجود الجواهر ؟

قلنا : يفترق المذهبان من وجه ، وذلك أن القائل الأول يمنع خفة الجوهر
ويقطع بثقل كل جوهر . ومن صرف الثقل إلى معنى ، يقول : قد يتصف جوهر
بالثقل بأن يكون فيه اعتماد سفلى ، ويتصف جوهر بالخفة بأن يكون فيه اعتماد

عاقوى . فعند ذلك يفترق المذهبان ، فإن من صرف الثقل إلى نفس الجوهر ، لم يصفه بالخفة إلا تجوزوا . وإذا قال : جسم أخف من جسم ، عنى بذلك قلة الأجزاء فى أحدهما وكثرتها فى الآخر . ومن زعم أن الثقل راجع إلى الاعتماد ، يصف الجوهر الواحد بالثقل تارة وبالخفة أخرى . ومن صار إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتمادات ، فيثبت الخفة عرضاً مضادة للثقل . فهذه جملة مذهبنا فى الثقل ومعناه .

فأما من قال : الثقل راجع إلى نفس الجوهر ، وتفاضل الأجسام فى الثقل والخفة آيل إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فقد استدل على ذلك بأن قال : / إذا نظرنا ٣٤٠ إلى رمانة القبانى وإلى ما يماثل حجمها من الخشب ، واستيقنا تعاظمهما فى الثقل ، فنعلم أن أجزاء الرمانة أكثر وأشد اكتنازاً وانضماماً من أجزاء الخشب . قال صرف الثقل إلى أنفس الأجزاء .

ومن صار إلى أن الثقل معنى زائداً ، استدلى بأن قال : إذا ملأنا إناء ماء وضبطنا مبلغ وزنه ، ثم فرغناه منه ، وملأناه من الزيت ، فيصادف الزيت أوزن وأثقل من الماء بأضعاف مضاعفة ، والأجزاء لا تتفاضل كثرة ولا قلة . والذى يوضح ذلك أن الإناء إذا كان مفعلاً بالماء مترعاً به ، وأجزاء الماء تتضام فى مستقر العادة ولا تتجافى ، فإنها لو تجافت لتخللت فرجها أجزاء الهواء ، والماء والهواء يشتد تنافرها فى مجرى العادة . والذى يوضح ذلك أنك لو عكست قصعة على وجه الماء وتحاملت عليها حتى انعطست وانمرت فى الماء ، ثم لو تعكست بعد الانعطاس بسرعة أجزاء الهواء التى كانت فى القصعة إلى خرق الماء وقلعه والانسلال منه تصعداً ، فلو كان فى أجزاء الماء فرج وخلل وهواء ، لانبث هواء القصعة فى طبقات الماء من غير انسلال منه . فإذا ثبت أن أجزاء الماء على أقصى ما تقدر من الانضمام ، فلا يتصور مع ذلك تفاضل فى القلة والكثرة ، فلزم صرف الثقل إلى معنى .

ومن تمسك بالمذهب الاول انفصل عن ذلك بأن قال : لسنا ننكر تجافياً فى

أجزاء الماء ، وإن كنا لا ندركه برأى العين . والدليل عليه أن المائع الذى إمتلاء الإثناء به إذا إنجمد انحط عن فم الإثناء ، وما ذاك إلا لاكتنان حدث فى الأجزاء لم يكن ، فلسنا ننكر تخلخلا على الجملة .

وليس البعترض أن يعترض على ذلك فيقول : إنما انحط ما فى الإثناء لزوال بعض أجزائه واختطاف الهواء إياها . فإن هذا لو كان سديداً ، لانتقص وزن الشيء فى حال إنجماده عن وزنه فى حال إنمياعه . وليس الأمر كذلك ، فإن الإثناء الذى ٣٤١ فيه سمن مذاب ، إذا إنجمد ، لم ينقص وزنه مع ظهور انحطاطه . ولو / ذاب بعد إنجماده ، لعاد مالياً للإثناء .

فإن قال قائل : إذا قدرتم^(١) تجافياً فى خلل أجزاء الماء ، فينبغى أن تكون تلك الفرج مضغوطة بالهواء ، وهذا سبيل كل فرجة بين جسمين . وإذا كان كذلك ، فالإثناء ممتلئ بالجواهر إذا ، فينبغى أن تعادل جواهر الزئبق . فإن الجوهر هوأ كان أو ماء ، لا يتفاضل فى الثقل عند من صرف الثقل إلى أنفس الجواهر . والتمائل الأول أن ينفصل عن ذلك ويقول : لست أنكر فرجا لا يحتوى على أجزاء الهواء ، ولست أنكر تخلخلا فى أجزاء الهواء .

وعما تمسك به من أثبت الثقل معنى أن قال : ملاء الإثناء من الزئبق مثل ملئه من الماء قريباً من خمسين ضعفاً . فلو كان الأمر فى ذلك آيلاً إلى الفرج ، لما تفاوت هذا التفاوت العظيم .

واستدل أيضاً هذا القائل بأن قال : الزق الملفوف لو وزن فكان رطلا ، ثم نفخ فيه وأحكم بالوكاء ، ثم رد فى الميزان ، ولم يكن رجحان فى عين الميزان مع علمنا بثبوت أجزاء الهواء فى الزق بعد أن لم تكن . وهذا لأن الهواء لا ثقل له ، وهذا محيل جدا ، ولأجله مال القاضى إلى أن الثقل معنى ، والله أعلم .

فإن قال قائل : إنما لم يثقل الزق لرومه الاستعلاء . فهو كالثقليل المربوط بعاد إذا ماسته الكفة ، وهذا ما نستخير الله فيه .

(١) فى الأصل : قددرتم

فصل

[في الاعتماد ومعناه]

فإن قال قائل : قد قدمتم الثقل ومعناه ، فما الاعتماد وما معناه ؟

قلنا : من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يؤول إلى أنفس الجواهر ، فلا يقدر الاعتماد معنى . وقد يميل الأستاذ إلى ذلك في كثير من مجارى كلامه ، ويقول ذلك على أصول أهل الحق ؛ إذا نفوا كون الثقل معنى . وقد وضع من مذاهبهم أن الاعتماد الذى يثبت من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هويأ ولا تصعدأ . وإنما يهوى الثقل إذا خلق الله فيه أكوأاً تخصصه بجهة السفلى ، ولو خلق فيه أكوأاً تخصصه بجهة أخرى لاختص بتلك الجهة . وإنما يقوى الاعتماد فى أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهوى والتسعد منه .

وأوضح الأستاذ ذلك بأن قال : الجهات تختلف بالنسب / فتكون الجهة التى ٣٤٢ تعد بمنة بالاضافة إلى موقوفات تعد يسرة ، إذا تبدل الموقف . وكذلك القول فى فوق وتحت . فإننا إذا قدرنا الأرض كرية ، وقديميل الأستاذ إليه ، فلا يمنح أن تكون أقدام أهل الصين إلى أقدامنا ، وفوقهم تحت لنا ، وما تحت لنا فوق لهم . فدل أن الجهات تختلف بالنسب . فإذا ثبت ذلك ، وضع نفى الاعتماد ، ودل أن الأكوأ هو التى تخصص الجواهر بأحيازها .

ومن قال : الاعتماد معنى ، وهو الذى ارتضاه القاضى ، استدل بأن قال : من اعتمد على الشئ الحساس ، أدرك الحساس اعتماده ، كيدرك حرارته وبرودته . فلو جاز نفى الاعتماد ، جاز التسبب إلى نفى الأعراض . وهذا يترك وجه الفساد إلى طرق الحجاج فى إثبات الأعراض . ثم إذا ثبت أن الاعتماد معنى فتتصور منه ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات .

واختلف أئمتنا فى تضاد الاعتمادات فى الجهات . فصارصائرون إلى أن الاعتمادين يتضادان ، كما يتضاد المذهب فى المذهبين فيمتنع أن يكون فى الشئ اعتماد من جهة

العلو ، واعتماد من جهة السفلى . والذي ارتضاء القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلاف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسيلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم نعطى على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الإعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس الإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، ٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خاوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فإزى من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خاوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . وبما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معمولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فإزى من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط لإطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بداليتين مختلفتين . فلتان لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الإعتمادين ، استمرت فيهما طرق

من الأدلة ، سيأتى ذكرها فى باب التضاد إن شاء الله .

والدليل عليه أن الأصحاب كما منعوا اجتماع سوادين ، فكذلك منعوا اجتماع بقاءين وإن لم يكن البقاء ضد .

وما يتعلق بشرح مذهبنا : أن من جعل الثقل اعتياداً فى جهة السفلى ، ثم قال : يجوز اجتماع الاعتادات ، فوجه تهذيب القول فى ذلك : أن الجوهر إن تعالى وارتفع صعدا ، ففيه الاعتقاد العلوى كما قدرنا ، فيسمى خفيفاً عند ذلك . وإن هوى وفيه الاعتقاد السفلى ، كما قدرنا ، فيسمى ثقيلاً عند ذلك .

والاعتقاد تسفلا وتصددا لا يختلف بالهوى وبالصعود ، ولكن تسمية الاعتقاد ثقلاً أو خفة يتوقف على مقارنة حركة فى جهة ، وهذا فيه / نظر عندى . ٣٤٤

فإن الصخرة العظيمة وإن تعلق بمزلف^(١) المنجنيق ، فلا يزالها الثقل ، وإن كانت متصعدة ، وهى فى تصعدها ، كفى فى انحطاطها فى الثقل والخفة ، وكذلك الجسم الواقف ولم يهو ولم يرتفع ، فيلزم أن لا يوصف بالثقل ولا بالخفة . وقد أشار القاضى إلى هذا السؤال ، وسحب عليه لإذناً له ، ولم يوضح انفصالاً .

وقد قال بعض المختصين به وهو القاضى أبو جعفر السمنانى^٢ . إنما تثبت تسميته الخفة مع الحركة صعدا ، وتسميته الثقل تثبت مع الوقوف والهوى جميعاً .

ولما صار بعض الأئمة إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتقاد ، من حيث شعروا

(١) فى الاصل : مزاف

السمنانى (٣٦١ - ٤٤٤ هـ) الاعلام ٦ : ٢٠٦

(٢) محمد بن أحمد بن محمد السمنانى ، أبو جعفر : قاضى حنفى . أصلة من سمنان العراق .

نشأ ببغداد ، وولى القضاء بالموصل إلى أن توفى بها . وكان مقدم الأشعرية فى وقته .
وشنع عليه ابن حزم . له تصانيف فى الفقه .

(أظر تبين كذب المعترى ٢٥٩ ، الجواهر المضيئة ٢ : ٢١ ، نكت الهيان ٢٣٧) .

بتناقض القول في الاعتماد ، وعلموا أن الاعتمادات لا تختلف باختلاف الحركات وتباين الذهاب في الجهات ، والنقل معنى من تحقق عقلا غير آيل إلى التسميات .

ومما ينبغي أن نحيط به علماً ، أن نعلم أن الاعتمادات لا تخصص الجواهر بالاحياز والجهات ، وإنما الذي يخصصها بذلك الاكوان على ما سبق القول فيها . ويترب على ما قلناه أن الاعتماد الذي في الجوهر لا يختلف باختلاف أحيازه . فإذا كان الجوهر في قدر من الجوفات عنه ، والاعتمادات السفلية تتعاقب عليه ، والاعتماد السفلي الحادث في الجوف الذي انحط إليه مثل الاعتماد المحقق ، وهو في الجهة الأولى .

وإنما لم تختلف الاعتمادات باختلاف الاحياز ، لأنه لا أثر لها في الاحياز ، والاختصاص بها ، فنسبته العوالم والإرادات وسائر الأعراض التي لا تؤثر في الاختصاص بالاحياز ، ولا تختلف باختلافها .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إن الاعتماد في جهة العوالم يماثل الاعتماد في جهة السفلى ، إذ لا أثر للاعتماد في الجهات ، كما لا أثر لها في الاحياز المتبدلة في الجهة الواحدة ؟ ٣٤٥ وهذا السؤال يحيل جداً . وسبيل الجواب عنه : أننا نوضح أن الاعتمادات لا تتضاد ، ولو كانت متماثلة لتضادت ، إذ من حكم تماثلها تضادها على المحل . فلها لم يتضادا دل على اختلافها ، إذ كل مثليين ضدان . وقد يثبت مختلفان لا يتضادان . فهذه جمل من مذاهبنا في الاعتمادات . ومن أغمنها تخصص الاعتمادات بالجهات مع أن من أصلنا أن الاعتماد لا يوجب حركة في جهة ولا يولدها .

والمعتزلة لما أطلقوا الاختصاص في الاعتمادات بالجهات ، عنوا بذلك انتفاء كل اعتماد ذهاباً في جهة مخصوصة . ونفي الاعتمادات عندى بأصولنا أجدر ، كما صار إليه الأستاذ والله أعلم .

فأما المعتزلة فقد عظم اختلافهم في الاعتمادات مع اتفاقهم على إثباتها . وأول ما نذكر من أصولهم تقسيمهم الاعتمادات إلى اللازم والمجتنب ، فالاعتماد الإلزم

عندهم هو اعتماد الثقيل في جهة السفلى ، واعتماد النار في جهة العلو ، ولا يثبت الاعتماد لازماً إلا في هاتين الجهتين ، والاعتماد المحتلب يجوز ثبوته في الجهات الست . فإذا رمى الرامى حجراً ثقيلاً في جهة العلو ، فقد ثبت في اعتمادات محتلبة . وكذلك النافخ في النار يروم تعكسها عن تصعدها ، أثبت فيها عند تعكس السنة طبعها ، اعتماداً محتلباً سفلياً . ولا يتصور في غير العلو والسفلى من الجهات إلا الاعتمادات المحتلبة .

وربما عبروا عن الاعتماد سفلاً في الثقل وعلوا في النار بالاعتماد الطبيعي . ولا معنى لهذه التفصيلات على أصول أهل الحق ، فإننا إذا أثبتنا الاعتمادات ، لا نفصل بين بعضها وبعض في الزوم والاجتلاب ، بل نحكم بأن جميعها يستحيل البقاء عليها ، وهي متعاقبة على محالها حالاً على حال ، كجملة الأعراض .

ثم اختلف البصريون في مسائل تتعلق بالاعتمادات . ونحن نذكر أصولها ونؤثر الأصح والأفضل منها .

فما اختلفوا فيه بقاء الاعتمادات . والذي صار إليه الجبائي وطائفة من متبعيه أن الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل . وقال أبو هاشم : الاعتماد / اللازم ٣٤٦ الطبيعي ، على ما قدمنا كشف مراده فيه ، باق والاعتماد المحتلب غير باق .

وامتدل الجبائي في الرد على من قال ببقاء الاعتماد بأن قال : لو بقي الاعتماد في جهة السفلى ، بقى الاعتماد في هذه الجهة إذا كان محتلباً ، حتى إذا تخلخل المتحامل على حجر ثقيل ، فيفعل فيه اعتماداً محتلباً في جهة اعتماده الطبيعي ، فيجب الحكم على مذهب القائلين بالفصل في هذا الاعتماد المحتلب بالبقاء .

وأوضح ذلك بأن قال : إن صح المصير إلى أن الاعتماد يمتد وبسرة غير باق من حيث اجتلب في جهة ليس فيها اعتماد طبيعي ، فليس يتحقق ذلك في المحتلب المماثل الطبيعي . وقرر ذلك بأن قال : الاعتماد المحتلب في جهة السفلى شارك الطبيعي في أخص الأوصاف .

ومن مذهب أبي هاشم أن الاجتماع في الآخر ، يوجب الاجتماع فيما عداه من الأوصاف . وما تشبث به أيضاً أن قال : كل جنس من الأعراض اقتضى الدليل الحكم ببقائه ، فلا نفعل فيه بين ما يقع مقدوراً لنا ، وبين ما لا يقع مقدوراً لنا ، وكذلك ما اقتضى الدليل لإحالة بقاءه كالأصوات ونحوها ، فلا نفرق فيه بين المجتلب المقدور لنا ، وبين ما حدث مقدوراً^(١) للبارئ تعالى .

واستدل أبو هاشم بأن قال : كل ما يتوصل به إلى الحكم ببقاء الألوان والطعوم ونحوهما ، فهو بعينه يتحقق في الاعتمادات اللازمة . وكل نكتة تمسكنا بها بقاء الأعراض ، تنقض بالاعتمادات اللازمة إذا نفينا بقاءها .

وما تمسك به أن قال : الجسم الثقيل إذا أجلبت فيه اعتمادات علوية ، فإذا تحرك في جهة علوية ثم انعكس ورجع ، فإنما يرجع لما فيه من الاعتمادات اللازمة في جهة سفلى ، وهذا الفصل مما اختلف فيه المعتزلة ، ومنفرده بالذكر بعد ذلك ، إن شاء الله تعالى .

وما اختلفوا فيه : القول في تضاد الاعتمادات . فالذى صار إليه الجبائي أنها متضادة . وإلى ذلك مال بعض أئمتنا . وقال أبو هاشم : لا تتضاد الاعتمادات إذا كان بعضها لازماً / طبعياً . فإذا رعى الراى حجراً في جهة علو ، فقد حدثت فيه اعتمادات مجتلبة ، والاعتمادات اللازمة باقية فيه . ٣٤٧

واختلف جواب أبي هاشم في تضاد اعتمادين مجتلبيين في جهتين . فقال في بعض أجوبته : هما متضادان ، وإنما لا يتضاد اللازم من الاعتمادات مع المجتلب . ثم استقر جوابه على أنهما لا يتضادان ، واستشهد في ذلك بالحيل يتجاذبه إثنان من جهتين ، فجتمع في أجزاءه اعتمادات مجتلبة بمنتهى أخرى يسرة . وإذا تكافأت الاعتمادات من الجهتين ، لإقتضى ذلك إمساك الحبل ووقوفه . وهذا هو الذى لا يلائم مذهبهم غيره . وقد ذكرنا تمسكهم به في تصوير التمانع . ولا وجه للقول الأول من قول

(١) في الأصل : مقدور .

أبو هاشم . وكما اختلف جوابه في تضاد الاعتمادين المجتلبين من جهتين ، فكذلك اختلف جوابه في تضاد لاعتمادين طبيعيين من جهة فوق وتحت .

والذى إرضاه القاضى أن الاعتمادات لا تتضاد على التفصيل الذى قدمناه . واستدل الجبائى فى نصرة مذهبه بأن قال : الحركتان فى الجهتين متضادان ، فكذلك يلزم تضاد الاعتماد فى الجهتين .

وهذا الذى قاله خلف من القول واجتزاء بمجرد الدعوى فى الجمع بين الحركتين والاعتمادين . ولو طوّل بالدليل على الجمع بين القيلين : الاعتمادات والحركات ، لم يجر إلى ذكر شيء سبيلا . ثم لو قبلنا جمعه من غير طلبه بتحرير ، فالفرق بين الاعتمادين والحركتين : أن الحركة توجب تخصيص الجوهر بجهة بعد إختصاصه بغيرها ، ولو جوزنا اجتماع حركتين من جهتين ، للزم شغل الجوهر حيزين فى الحالة الواحدة ، وذلك محال . فاما الاعتماد فلا أثر له فى تخصيص الجوهر بحيز دون حيز ، فلم يازم من اجتماع الاعتمادين تخصيص الجوهر بحيزين فى الحالة الواحدة . فوضح الفرق .

ثم استدلل أبو هاشم بأن قال : الجسم الثقيل إذ جذب جاذب من جهة فوق ، فيحس منه ثقله ، ويعلم منه اعتماداته فى جهة السفلى ، وكذلك يفرق بين / محاولة ٣٤٨ جذب الثقيل وروم جذب الخفيف . فاتضح لذلك أن الثقيل ، وإن اجتلبت فيه اعتمادات من جهة علو ، فهو على اعتماداته اللازمة فى جهة سفلى .

ولا جواب للجبائى عما صوره أبو هاشم فى تمجاذب الجبل فى جهتين .

وعما اختلفوا فيه اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادات اللازمة .

فذهب أبو هاشم إلى أن الاعتمادات السفلية اللازمة شرط ثبوتها الرطوبة ، والاعتمادات العاوية اللازمة شرط ثبوتها اليبوسة . فكل متسفل رطب ، وكل مستعل يابس . وأنى الجبائى اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادين . واستدل

بأن قال : الحجر الثقيل الذي حميت عليه الشمس أحقاباً ، متسفل هاو ولا رطوبة فيه . وحقق ذلك بأن قال : الصفيحة العليا منه يابسة مدرك جفافها ويدها بالحس ، ومراغم ذلك ينتسب إلى جحد الضرورة . ولو ساغ جحد درك اليبس فيما صورناه ، ساغ جحد إدراك الرطوبة في كل رطب . ثم إذا وضح ذلك في الصفيحة العليا ، فكذلك القول في الأجزاء الباطنة المكتومة بالأجزاء الظاهرة . فإن الحجر لو انقلب وتصعد أحسسنما بما بطن فيه ما نحسه من الصفيحة العليا .

ومن الدليل على فساد قول أبي هاشم : أن الاعتماد اللازم لو افتقر إلى رطوبة (١) أو ييوسة ، لافتقر المحتلب في تلك الجهة أو في غيرها إلى ما افتقر إليه اللازم . ولما صخ اجتلاب اعتمادات علوية في الرطب واجتلاب اعتمادات سفلية في اليابس ، دل ذلك على بطلان قول أبي هاشم .

وعما تمسك به الجبائي أن قال : ما لا تشترط الحياة فيه والبنية المخصوصة ، فلا معنى لاشتراط الرطوبة أو الييوسة فيه . والدليل عليه أن التأليف عند أبي هاشم غير مشروط بالرطوبة ، مصيراً منه إلى أن المعنى إذا لم يتعد حكمه محله ، فلا يشترط في قيامه بمحله غيرهما . وليس لأبي هاشم عاصمة في المسألة يتشبث بها ، إلا أنه قال : ٣٤٩ الحجر إذا عرض على النار / وأوقدت عليه النار زمناً ، فإذا أن ينكسر ويحرف ويتفتت حتى يتصعد ، وإما أن يسيل ويذاب . وكل واحد من الأمرين دليل على أن الحجر قبل ملاقة النار كان رطباً ، ثم لما نشفت النار رطوبته تكسر وانسال ، فهو من أوضح البراهين على ما فيه من الرطوبة . فإن انزياحه إنما كان بمثابة الجليد ، إذا حميت عليه شمس أو نار .

وهذا الذي ذكره أبو هاشم لا محصول له من أوجه : منها أن من الأجسام ما لا يتكلس ولا ينداب أصلاً ، ومنها اليواقيت ، ثم هي هاوية معتمدة على جهة سفلى ، وكذلك الجرف ربما تسيل أولاً ثم تتجمد ، فلا تسيل بعد ذلك ، ولا تؤثر النار فيها إلا باختطاف أجزائها حتى لا يبقى من أجزائها شيء .

(١) في الأصل : الرطوبة .

ثم قال أهل التحصيل : الجواهر إذا انذابت فهي سائلة غير رطبة ، وهو اختيار الأستاذ . والزئبق سائل لا رطوبة فيه . وكما لا ينكر متجمد رطب ، فكذلك لا ينكر مائع سائل يابس . ولا معنى للسيلان إلا أن تجرى الجواهر على تنضد من غير تقطع . وليس هذا بأعظم مما ادعاه أبو هاشم من رطوبة الحجر المحسوس بيوسته . فلسنا نقول إذاً أن الجواهر إذا انذابت فقد ترطبت ، بل هي على انمائها مستصحبة يسبها وجفافها ، ومتجمد الذهب كذابته في أنه لا رطوبة في واحد منهما .

والذي يحقق ما قلناه أن الرطوبة تنافي النار في مستقر العادة وتنافرها . وإذا ألقى حجر خفيف في النار ، فقد تحمي عليه ساعة متطاولة ولا ينداب ولا ينكسر مع القاطع بوصول أثر النار إلى ما ظهر من الحجر وما بطن ، فلو كانت فيه رطوبة لتسربت النار إلى اختطافها . ثم أقصى ما في ذلك أن نطرد له عادة . فبم ينكر على من يزعم أن الله تعالى يحدث فيها رطوبة على مجرى العادة كما يحدث في الآكل شعباً وفي الشارب رياً ؟

وليس من قضية أصلنا التمسك ببعض العادات والعقليات / وهذا ما لا مخلص ٣٥٠ له منه ، ولكنه لا يستقيم على أصل الجبائي . فإن المعتزلة التزموا في كثير من الأصول التمسك ببعض العادات . وإلى ذلك مرجعهم في اشتراط اتصال الأشعة في الرؤية بالحاسة . وإلى قريب منه رجعوا في اشتراط بذية مخصوصة للحى بحياة على ما سنسب القول في ذلك .

ومما انتشأ^(١) عن اختلافهم في بعض ما قدمناه ، اختلاف الجبائي وابنه في السبب الذي لأجله يطفو الخشب على وجه الماء ولا يرسب .

فذهب الجبائي إلى أن السبب في ذلك انخراق الهواء وتخلله في أجزاء الخشب والحديد ونحوه مما يرسب ثقل تخلخله ويقل ترنح الهواء فيه .

(١) يمكن أن تقرأ : أثبتنا .

وقال أبو هاشم : السبب في الطفو : الخفة ، وفي الرسوب : الثقل . واستدل على ذلك بأن قال : وجدنا الفضة تطفو على الزيت والذهب يغوص فيه ، وليس ذلك لتفاوت النترين في أمر يرجع إلى الهواء ، وإنما هو لثقل أحدهما وخفة الآخر .

وتمسك الجبائي فيما قال : بأن الصفيحة من الحديد لو بطحت على الماء لغاصت . ولو غطت أطرافها ، وصورت على هيئة ظاجن أو طبق فتقف على الماء ، ولم يختلف ثقل وخفة ، ولكن صار عند انعطاف أطرافه محتوياً على الهواء ، فامتمسك لذلك .

وأما أهل الحق فلا يصيرون إلى واحد من المذهبين . وللطفو والرسوب عندهم عادات مستمرة ، وإلا فالطافي إنما طفي لتخصص كون إياه بجته ، وإنما يرسب ما يرسب بخلق الله تعالى حركات فيه ، ومباينات في أجزاء الماء . ومعظم مقالات المعتزلة في أمثال ذلك تشبث بالطبع مع تناقض . فلا هم محسوا القول بالطباع ، وخاعوه طرداً للقياس ، ولا هم جانبوه . وفي إيضاح الرد على الطبايعين ما يفسد جميع ذلك .

وبما اختلف فيه أجوبة الجبائي وابنه : اعتمادات الهواء .

فبحار الجبائي إلى أنه متصعد . وقال أبو هاشم : ليس هو بمتصعد ولا متسفل ٣٥١ وإنما هو على سجية^(١) الركود والسكون إلا أن تحدث فيه اعتمادات مجتلبة في بعض الجهات كاعتمادات الرياح في مرها . وقولها . عيماً متنافض عند أهل الحق .

فيقال للجبائي : لو كان الهواء متصعداً لما شغل الحفائر التي تحفر ، فإنه ينقل عنها . فلما علمنا أنه لا يحيط ولو كان على تنقيرها بإبطاء انعكست في الحفيرة ، دل ذلك أن الهواء ليس بمتصعد . ويقال لأبي هاشم : لو

(١) هذه الصفحة لم يتمكن من قراءتها كاملة لأنها سطوة في الأصل ، وهذه الأسطر كل ما استطعنا التوصل إلى قراءته .

غطس زق يمتلىء من الهواء ثم [ترك] لا يستعلى الهواء فوق الماء متصعداً ، وليس يذهب لا يمتنة ولا يسرة .

ولأبى هاشم أن يازم أباه ما لا يجد منه مخلصاً ، فيقول : الإناء الهوائى المتحد من الحديد هو الذى يعصم الإناء من الرسوب . فلو كان الهواء مستعلياً ولا مثبئاً له لأجزاء الحديد ، لكان لا يمسك القائل بتصعد وترسب الإناء ، وهذه مناقضات أغنى الله عنها .

وسئل أبى هاشم عن تصعد النار وقيل له : هل انقطعت ألسنة النار عن الجذوة ذاهبة صعداً ، ولو كانت معتمدة صاعدة لما أمسكتها الجذوة ولسدت أجزاؤها شرراً مصعدة إلى جهاتها فى الاعتمادات ، فلم يجد عما وجه عليه ، ولم يجد عنه على مقتضى أصله جواباً (١) .

فصل

[فى اختلاف الجبائى وابنه فى توليد الاعتماد]

وبما اختلفت فيه أجوبة الجبائى وابنه ، أن الجبائى قال : لا يولد الاعتماد شيئاً ، وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة . فالنظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف والحركة تولد أشياء نستقصى فى التولد منها الحركة ، والسكون فلا يولد عنده شيئاً . والحركة هى التى تولد الحركة مرة ، والسكون أخرى .

وسئلنا أن نفرض الكلام فى صورة فيتضح منها اختلاف المذاهب . فإذا رى الراى حجراً ، فالمولد لحركات الحجر حركات الراى عند الجبائى لاعتماداته ١

وذهب بعض أصحاب الجبائى إلى أن الحركة هى التى تولد السكون بخلاف الحركة التى تولد الحركة ، وهذا غلط وغفلة على مذهب الجبائى . فإن من أصله أن ٣٥٢ الحركة التى تولد الحركة ، قد يوجد مثلها مولداً للسكون ، وإنما يختلف الأمر عنده باختلاف أحوال ما تتولد فيه الحركة أو اللون . وليضاح ذلك بالمثال : أن الشيء

(١) فى الأصل : حواب .

إذا كان ماراً في جهة ، فإذا تشبث به المتشبث وجره عن جهته جرة واحدة ، فربما تولد هذه الجذبة فيه سكوناً . ولولم يكن ماراً فيجذبه الجاذب جذبة واحدة في الجهة التي صورناها ، فتتوالى حركتان : حركة تارة وسكوناً أخرى في الجذبة الواحدة ، وقد تماثلت الجذبات وتولدت (١) سكوناً في عال وحركة في أخرى ، فدل أن المولد للحركة والسكون لا يختلف على أصل الجبائي .

وذهب أبو هاشم إلى أن الحركة والسكون لا يتولدان إلا من اعتمادات . وإنما يدفع الحجر لاعتماد المتعامل عليه لا لحركته .

وذهب أبو اسحق بن عياش* من معتزلة البصرة — إلى أن : الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد أيضاً الحركة ، ولم يؤثر عن هذا الرجل أن الحركة تولد السكون . واستدل الجبائي بأن قال : لا يندفع الحجر إلا بأن يتحرك به الرامي في جهة دفع الحجر . فلو جاز أن لا تكون حركته مولدة مع إطراد العادة في ذلك ، جاز أن لا يقع النظر مولداً مع تعقب العلم بإياه .

ولأبي هاشم أن يعترض على ذلك فيقول : إنما يتحرك الحجر للاعتماد عليه ، وذلك مطرد فيه . فلو كان الجبائي ؛ بإحالة التولد على الحركة أولى من غيره في إحالة التولد على الاعتماد ، وإنما تستقيم له الدلالة ، لوصور حركة محضة ، تترتب عليها حركة معتادة من غير اعتماد .

وقد ذكر الجبائي صورة تحررت فيها الحركة على الاعتقاد على زعمه ، وذلك أنه قال : إذا حرك المحرك يده ، وإنما تتحرك طفرة ، والشعر الثابت على يده بحركات متولدات من حركات اليد إذ ليس في الطفر والشعر / حياة ، وما لا حياة فيه

(١) في الأصل : وتولدت .

* أبو إسحاق بن عياش : إبراهيم بن عياش البصري ، من أساتذة الفاضل عبد الجبار ، ورع ، زاهد . له مجالس يحضرها أهل بغداد . من الطبقة العاشرة من المعتزلة . له : إمامة الحسين والحسين ، وإيضاح البرهان . انظر المحيط بالتكليف ص ٤٢٤ :

لا يتعدى إليه حكم القدرة ، فلتكن الحركات في الشعور والأظفار غير مباشرة بالقدرة ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون متولدة . فقد ثبت تولد حركة في حركة من غير اعتماد ، ولذلك قال ابن عياش : إن الاعتماد تولد ، والحركة قد تتجرد فتولد .

واعترض أبو هاشم على ذلك بأن قال : لا تخلو حركة اليد عن مقارنة إعتدال إياها . واستدل على ذلك بأن كل يد متحوشة بأجزاء الهواء ، لا تتحرك في جهة إلا بدفع أجزاء الهواء غير أن الاعتمادات تكثر وتقل .

وحقيقة أصله أنه لا بد من تصوير اعتماد مع كل حركة ، وهذا ماسقط جداً . فإن الحركة كون في المكان الثاني بعد الكون في الأول . والرب تعالى موصوف بالافتدال على خلق كون بعد كون من غير تقدير اعتماد . ثم لو نزم مقارنة الاعتماد كل حركة ، وجب أن تكون كل حركة متولدة عن الاعتماد ، حتى يلزم من ذلك أن لا تكون حركات اليد مباشرة بالقدرة ، بل المباشر بها الاعتماد . ثم الاعتماد يولد الحركة ، وهذا مالا قائل به منهم .

واستدل أبو هاشم بفصول نفوا موقعها على أصول المعتزلة : منها أن الاعتماد قد تتحرك وتتولد فيه الحركة ، وذلك أن صفيحة لو كانت بحيث تنتصب لو انفردت ، ولكن عضدت من ورائها بعماد ، ولو تحامل المتحامل على الصفيحة مع بقاء العماد لما تزعزحت ، ولو اعتمد عليها المعتمد ثم زال عماد الصفيحة في الحالة الثانية من الاعتماد على التعاقب وانقطع الاعتماد ، فنزول الصفيحة للاحالة ، وإن لم يتحرك المعتمد في جهة زوالها ، فقد ثبت اعتدال محض مولد .

ومن أوضح ما يتمسك به أبو هاشم أن قال : إذا اعتمد الراى على الحجر ، فلا تتحرك يده في جهة الحجر إلا بعد حركة الحجر . وإذا سبقت حركة الحجر ، استغنت عن سبب ، والسبب لا يجوز استخاره عن المسبب ، وإن جاز تقديمه عليه . وهذا قاطع في إبطال مذهب الجبائي .

وإذا قدرنا الاعتماد مولداً ، فيوجد الاعتماد أولاً ، ويتحرك الحجر مترتباً على الاعتماد . وربما استدل أبو هاشم بأمر مصطلح عليه بين أظهر المعتزلة ، وذلك أنه قال : الحركة لا جهة لها ، والاعتمادات هي التي تختص بالجهات ، وما أرادوا باختصاص الاعتمادات بالجهات تحيزها ، إذ الأعراض لا تحيز ، وإنما المتحيز الجوهر ، ولكن أرادوا بالجهة : أن كل اعتماد يختص أصله بجهة ، ويحسن منها على الاختصاص ، وليس كذلك الحركة ، فإنها وإن كانت ذهاباً في جهة ، فالسكون^(١) في تلك الجهة يماثلها .

وإنما ذكرت هذه العبارة — مع أنه ليس فيها كبير طائل — لتحيط بمراد القوم منها ، إذا عثرت على كلامهم .

ومن أقوى ما تمسك به أبو هاشم أن قال : الحجر الثقيل إنما يستقر في الجو ، عند الجبائي [بخلق] مسكنات متتابعة في معظم أجزاء الحجر ، فلم يخلق الله مسكناتها لوى الحجر لا محالة ، ثم مولدهوي به ثقله واعتماده ، فقد دل أن الاعتماد يولد . وأعدل المذاهب — مع القول بالتولد — مذهب ابن عياش .

فصل

[اختلاف المعتزلة في سبب انعكاس الحجر إذا رمى في جهة فوق]

وبما اختلف فيه المعتزلة : أن الحجر إذا رماه الراى في جهة فوق ، ثم انعكس ، فقد اختلفت المعتزلة في سبب انعكاسه .

فذهب الجبائي إلى : أن انعكاسه تولد من حركاته مُصعداً ، وهذه نهاية الجهل ، فإن الحركات ارتفاعاً ، لو ولدت هويّاً ، لولدت أول مرة ، إذ ليس بعضها أولى بتوليد الهوى من بعض .

(١) في الأصل : والسكون .

وقال أبو هاشم ، إنما ينعكس الحجر لاعتداده اللازم السفلى ، وهذا مدخول باتفاق المتحذقين من المعتزلة ، وذلك أن الاعتدادات العلوية لم تولد تولد أمثالها ، وتولد منها الحركة في جهة الاعتدادات المختلفة ، فهلا دام تولد الاعتدادات ، وترتيب الحركات عليها ، ما وجدت أجزاء الحجر في الهواء منفسداً ؟ وهذا لا جواب لأبي هاشم عنه .

وذهب عبد الجبار^٢ صاحب « المغنى » إلى : أن الحجر إنما ينعكس لأن الهواء يضطرب أمامه يمنة ويسرة / ولا يزال كذلك في مدافعة الحجر حتى تقل اعتداداته ٣٥٥ المجتلبة^(١) فتعالبها الاعتدادات اللازمة فينعكس لذلك . ومما تكلموا فيه أن الجبائي قال : الحجر المرتفع إذا استبعد له مكثاً في منتهاه ثم انعكساً بعده ، وأبى ذلك معظم المتحذقين ، إذ ليس في الحجر إلا اعتماد يجتلب يولد الحركة في جهة علو ، أو اعتماد لازم يولد حركة الهوى والانحطاط .

وللقائل أن يقول : الاعتدادات المجتلبة إذا غلبت ، ارتفع الحجر ، ثم لا يزال العلو حتى تتساوى الاعتدادات السفلية ، فيتفق الحجر عند تماثل الاعتدادات لبته ، فإذا غلبت اللازمة ، هوى الحجر . وربما يستدل بعض الناس في ذلك : بأن الحجر يحس له بطاء عند انعكاسه ، ولو تردى^(١) من مبلغ من ذلك الحجر حجر ، لما روى له بطاء . وهذا فيه نظر . فإنه ربما يخيّل للناظر بطاء الحجر ، وهو ما صعدا ، ولكن من حيث بعد عنه ، لم يدرك أو آخر حركاته .

(١) في الأصل : المتجلية (٢) في الأصل : تردا

✽ القاضي عبد الجبار . هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي أبادي ، أبو الحسين : قاض ، أصول . كان شيخ المعتزلة في عصره . كانوا يلتقونه بقاضى القضاة . توفي ٤١٥ هـ ، وله تصانيف كثيرة منها « شرح الأصول الخمسة » و « المغنى » .
(انظر الأعلام ٤ : ٤٧ ، الرسالة المستطرفة ١٢٠ ، الصبكي ٣ : ٢١٩ لسان حال الميزان ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد ١١ : ١١٣) .

مسألة

[في الكلام على الوسائط]

اتفق المحققون على أن الوسائط إذا ارتفعت بين جوهريين ، لم يلزم اصطكاكهما .
 وذهب بعض الكرامية إلى أن ارتفاع الوسائط يوجب اصطكاك الأجرام ،
 وجرح ذلك إلى أن قالوا : لو أعدم الله الهواء بين السماء والأرض ، زالت
 السموات أمّنة إلى الأرض ، ولا ارتفعت الأرض أمّنة إلى السماء حتى يصطكا ،
 وهذا خروج عن الدين وتلبس بالكفر الصراح . فإن الأمر لو كان على ما قالوه ،
 كان الهواء عماداً للسماء ، وهذا خلاف الإجماع ونس القرآن .

والذي يبطل ما قالوه : أن مقتضى أصلهم منع تداخل الأجسام ، فلو كان
 الهواء ممثلاً بالجواهر ، لما انخرق فيها طائر ، ولما تقلب فيها شيء ، ولما هوى
 حجر من قمة جبل إلى حضيضه ، ولما مسكه الهواء كما يمسك السماء .

فإن قالوا : لا يتقلب منقلب في الهواء إلا يتسع الهواء في أقطار العالم ،
 وينفجر ما ينفجر منه لذلك .

قلنا : إذا حرك المحرك يده وهو في وسط الأرض ، فلا يتحرك الجزء
 الذي على طرف العالم من الهواء إلا بعد أن تتحرك جميع الأجزاء من موضع
 ٣٥٦ حركة اليد إلى أقصى / العالم في تلك الجهة . وهذه حماقة لا يرتضيها محصل .

مسألة

[في الخلاء والملاء]

وينساب من هذه المسألة ، وهي متوجهة بالخلاء والملاء ، مسألة : وهي أن
 الواقف لو وقف على طرف العالم في معلوم الله ، لم يتصور عند مخالفتنا (١) منه أن

(١) في الأصل : مخالفتنا

يعد يده في تلك الجهة ؛ بل تلتصق يده به من تلك الناحية . وهذا مبالغ في الجهالة لا حاجة إلى الإطناب في إبطاله ، ثم سبيل التحقيق أن نقول : إنما يختص كل جوهر بحيزه لكونه نخصه به ، فما المانع من تباعد جوهريين واختصاص كل منهما بحيز أو كون نخصه به ؟

وتمسك هؤلاء بأن قالوا : من عَمِدَ إلى قارورة ضيقة المنفذ ، وامتص الهواء منها ، وأمسك رأس القارورة بعد امتصاص الهواء منها ، وقلبها على الماء ، ورفع الإصبع عن رأسها ، فتستعلج أجزاء الماء في القارورة ، وذلك لاصطكاك الأجرام عند ارتفاع الوسائط . وهذا الذي ذكروه لا محصول له من أوجه :

منها أنا نقول لهم : هلا انكسرت القارورة ؟ وهلا تضامت واصطكت أجرامها كما خلت عن جزء من الهواء ؟

أو نقول : أليس الذي يمنع^(١) الهواء من القارورة ممدوج رأسها في فيه ، فكيف يأتي له امتصاص الهواء وفوه ممتلئ من الهواء ؟ فتناقض قولهم من قولهم .

ثم الذي تمسكوا به عادة جرت على حسب اطراد العادة في الشيع والري وغيرهما ، ولا حكم عند نفاة الطبائع للعوائد ما لم تشهد لها العقول . فهذه جمل مقنعة في الاعتمادات والأكوان محتوية على قول بليغ في أبوابها مع توفر الممانى والاختصار في العبارات ، وهي^(٢) من أعظم أركان الدقائق . وقد قبض الله بحارها على أحسن الوجوه . ونحن الآن نخوض بعدها في إيضاح الأدلة على تقدس الرب سبحانه عن الجهات ، والاحياز ، وقبول الأكوان ، والله المستعان وعليه التكلان .

(٢) في لاسل : وهم

(١) في الأصل : يمنعوا

باب

القول في إيضاح الدليل على تقديس الرب

سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات

٣٥٧ / اعلموا أن وجه افتتاح الكلام ، وطريق ابتدائه في هذه المسألة وأغيارها بما نروم الكلام فيها ، أن نقول : قد قدمنا انتفاء تسميات الأجسام عن القديم سبحانه وتعالى ، وأوضحنا وجه الرد على المجسمة المخالفين في المعنى ، المشتين لله — سبحانه وتعالى عن قولهم — تألف الأجسام ، ثم رددنا على الذين أثبتوا لاسم الجسم ، وأنكروا في صفات الباري حقيقته .

فلو قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أنه جوهر ؟

قلنا : مطلق ذلك لا يخاو : إما أن يثبت القديم خصائص الجواهر ويسميه جوهرًا ، وإما أن ينفي عنه تعالى أحكام الجواهر وخصائصها ويسميه مع ذلك جوهرًا ، وإما أن يثبت له خصائص الجواهر وينفي عنه لاسم الجواهر . وهذه الأقسام تخصص جملة المذاهب .

فأما من وافق في استحالة اتصاف القديم بخصائص أحكام الجواهر ، وخالف في إثبات الاسم ، فنقول إلى التنازع معه إلى التسميات والعبارات . وطريق الكلام مع هؤلاء كطريق الكلام مع الذين سموا القديم جسماً ومنعوا وصفه بالتأليف ، وزعموا أنهم^(١) عنوا بتسميته جسماً وجوده ، وقد قدمنا في ذلك ما فيه مقنع .

والنصارى مسلك في تسمية القديم جوهرًا تعالى الله عن قولهم ، ومنعقد عليهم باباً بعد الفراغ من الكلام على المنتهين إلى الإسلام .

فأما من قال : لله تعالى خصائص الجواهر وأحكامها ، فالقول يتشعب على

(١) في الأصل : أنه .

هؤلاء ويفضى إلى مسائل منها: التحيز ، والاختصاص ببعض الجهات ، ومنها قبول الحوادث والأعراض . ونحن الآن نوضح مقصدنا في نفي الجهات ، ثم ننعطف على تبين انتفاء خصائص الجواهر عن القديم من مائر الوجوه .

واعلموا أن مذهب أهل الحق : أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن شغل حيز ، ويتنزه (١) عن الاختصاص بجهة .

وذهبت المشبهة إلى أنه — تعالى عن قولهم — مختص بجهة فوق . ثم افترقت آراؤهم بعد الاتفاق منهم على إثبات الجهة . فصار غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى ماس للصفحة العليا من العرش ، وهو ماسه . وجوزوا عليه التحول / والانتقال ، ٣٥٨ وتبدل الجهات ، والحركات والسكنات . وقد حكينا جملا من فضائح مذهبهم فيما تقدم .

وصار أوائل السكرامية إلى ذلك ، ثم تبرا منهم المتأخرون منهم ، ومنعوا ماسية الرب شيئا من الأجسام . وافترقوا في تفصيل قولهم . فذهب هيصم (٢) وأتباعه إلى أن الرب تعالى مختص بجهة فوق ، وإذا روى وأدرك ، أدرك منها ، وبين ذاته وبين أعلى جزء من العالم من الخلاء مالم يقدّر مشغولا بالجواهر لاتصالات بذاته . وليس الخلاء الذى ذكرناه موجودا ، ولكن سميئاء لضيق الباري ، والتوصل إلى الأفهام .

وصار طائفة من السكرامية يعرفون بالتونية إلى أن القديم في جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من تراكم الجواهر ما يزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم سبحانه .

(١) فى الأصل : متنزه

(٢) الأسر : هميم . صاحب فرقة الهيصية من السكرامية . وقد عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى : ويعتبره أصحاب الفرق من أقرب فرق السكرامية إلى أهل السنة ، سميت فرقته بالمقاربة .

(انظر المال ج ١ ١٠٩ ، اعتقادات فرق المسلمين ، الواى بالفوات ج ٢ خ) .

ومما يتعين الانفصام به في هذه المسألة أفراد طائفة عن أحزاب أهل الحق مع انتمائهم لإلههم ، وذلك أن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ، ويتعلّى بزعمه عن رذيلة التقليد ، صار إلى أن القديم مستو على عرشه ، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة في الاستواء .

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات ، أم تأبون ذلك ؟

فإن صرحوا بإثبات الجهة ، فاطعنهم وألحقناهم بمشقة الجهة من المشبهة ، وإن لم يشتموها ولم ينفوها ، كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك ، لإثبات الجهة ونفيها أمران تحتوى عليهما قسمة بديهية ، إذ لارتبة بين الإثبات والنفي . والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة ، فإن كل معتقد يجب العلم به ، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به .

وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب ، وقالوا بأعظم ركني التأويل . فإن الذي يحاذره منكروا التأويل ؛ إزالة الظواهر . والذي نفي الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ، ولكنه لم يعين اللفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملاً . والمتأولون عيّنوا له محملاً . وإذا / آل الأمر إلى ذلك ، فهو سهل المرام . ٣٥٩

فإن قال قائل : فما دليكم على انتفاء الجهات عن الذات ، وتقدمها عن الاختصاص ببعضها ؟

قلنا : مخالفونا في المسألة أحزاب مختلفون . فمنهم الغلاة من الذين لا يتحاشون من كل ما أزموا ، فإذا أزموا تقدروا الذات التزموه وبأحواله ، وإذا أزموا تبدل الجهات لم يأبوه وأوجبوا القول به ، وعليه حملوا النزول المروي في بعض الأحاديث ، ولا ينكرون مما سته للجواهر ومما سته له ، ويفصحون بأحاطة جواهر العالم به ، ويعتقدون أنه على صورة آدم ، وأنه يتشكل للناظرين بأى شكل أراد . وألزم بعضهم أن لا يأمن أن يكون بعض من يتلقاه في الطريق والأمواق إلهه ،

فالتزمه ، تعالى الله عن قولهم عارا كبيرا . وهؤلاء تقل أقدارهم ، وتبضاءل أخطارهم
عن أن يفرّدوا ببسط القول عليهم .

والذى يوضح افتضاحهم أن يسئروا عن الدليل على حدث السموات والأرض ، فإن
تشبثوا بسجيتهم فى الركون إلى دعة التقليد ، فسحقا سحقا . وإن راموا مساهمة
أهل القبله فى تدبر آيات الله واعتبارها ، والاستدلال بالصنع على الصانع ، لم
يجدوا إلى ذلك طريقا . فإن كل ما يذكرونه فى إثبات الحدث ، وأمارات الاوليه ،
انعكس عليهم فى الموجود الذى اعتقدوه إلهها ، فإن قصارى ما يتمسك به المعتبرون
فى حدث العالم تبدله وقبوله للحوادث ، مع استحالة التعرّى منها ، وكل ذلك مقرر
فيما وصفوه . وإن أنكروا ركننا ، انعكس عليهم مثله فى العالم . فذهب هؤلاء :
يرددهم بين القول بقدّم العالم ، وحدث البارى تعالى عن قولهم ، وقد قدمنا فى نفى
التجسيم ما يوضح الرد عليهم .

وصار معظم متبقي الجبهة إلى التمتع من وصف الرب تعالى بالأفادار ،
والنهايات ، والحدود ، والأقطار . وقالوا مع ذلك : إنه متحيز ،
مقابل لعرشه .

وقد وجّه شيخنا على هؤلاء قسمة بديهية لا مخلص لهم منها . وقول : ما يشغل
الحيز أو الأحياز — إلا بالمحاذى أجراماً وأجساماً — فلا يخلو من أنسام :
إما أن تكون مثل الأجسام / قدرأ ومساحة ، وإما أن تكون أكبر منها ، وأكثر ٣٦٠
ذهاباً فى الجهات ، وإما أن تكون أصغر منها . وهذه قسمة بديهية نعلم بطلان
المريد عليها بضرورة العقل ، فلو قدرنا المحاذى للعرش مثلاً له ، للزم منه التصريح
بإثبات القدر والنهاية . وإن قالوا : المحاذى للعرش أكبر منه ، فيلزم منه أمران
يحرران إلى الخروج عن الدين : أحدهما : أن الذى قابل العرش يجب أن يثبت له حكم
التقدر . والوجه الآخر أنه إذا قابل العرش مقابل ببعضه ، وزاد على العرش ذهاباً
فى الجهات والأقطار ، فقد ثبت له حكم التبعض والتأليف للعرش ، وفيما قدمناه
فى الرد على المجسمة ما يوضح بطلان ذلك .

ولأن قدروا الموجود المقابل للعرش أصغر منه ، لزم تقديره بالقدر الذى يقابل العرش ، ولزم كون العرش أكبر منه ، ولا يخوض فى هذا المخاض إلا متلاعب بالدين .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يثبت القديم محاذيا للعرش ، مقابلا له مع أنه لا يوصف بشيء مما ذكرتموه فى الأقسام الثلاثة ؟

قلنا : القائل بذلك لا يخلو إما أن يصف القديم بكونه متحيزاً شاغلاً لحيز أو أو أحياز ، وإما أن لا يصفه بشغل الأحياز . فإن لم يصفه بشغل الأحياز ، فلا معنى لتخصصه بجهة ، فإن ما لا يشغل حيزاً ، يستوى حكمه فى إضافة الجهات إليه ، وإنما يختص بالجهة شاغلاً ، ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

ووجه تقريب القول فيه : أن ما لم يشغل حيزاً ، ولم يبق بشاغل حيز ، فيستحيل تقدير الاختصاص فيه ببعض الجهات . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة فى غير محل ، أحالوا اختصاصها بجهة ، وكذلك القول فى الفناء المضاد للجواهر عندهم .

ولأن زعم الخصم أن المقابل للعرش شاغل الأحياز ، وهذا حقيقة أصلهم ، فكل ما يشغل حيزاً ويقابل متحيزاً ، فبضرورة العقل يعلم استحالة خروجه عن الأقسام الثلاثة المقدم ذكرها . ولو جاز إدعاء ما ادعوه ، لجار للفائل أن يقول : الجواهر والأجسام إذا تقابلت ، فلا يتقدر بعضها ببعض / ويخرج المقابل للشيء ٣٦١ عن أن يكون مثله ، أو أكبر منه ، أو أصغر منه . ومن انتهى إلى ركوب ذلك ، سقطت مكالته .

ومن أوضح ما يلزمهم فى القول بإثبات الأقدار أن نقول : كل ما لاقى متقدراً فى جهة ، لجهة ملاقاته إياه منقطعة ، فقد انتهى فى جهة الملاقات ، وهذا ما لا خفاء به .

ثم نقول لهم : ليس بعض الجهات أولى بتقدير الملاقات فيها من بعض ، فلأن

جاز اعتقاد المحاذيات من جهة تحت مع المصير إلى نفي التقدير ، كان تقدير الملائكة
يمنة ويسرة ، وقدّاماً ووراء ، يلزم مثله في جهة فوق . ثم قصارى ذلك يجر إلى
أن ينعثوا الرب بجواز كونه محاطاً بالأجرام والأجسام . ثم إذا انجروا إلى ذلك ،
اضطروا إلى التقدير بحيث لا يحدوا عنه خلاصاً .

وبما تشبّث به في الرد على القائنين بالجهة ، المانعين من تجويز المماسّة أن نقول:
أما من صار إلى أن الأجسام لو قدر تراكها فوق الطبقة العليا من العالم ، لبلغت
الموجود الذي نعته ، ولكنهم زعموا أن ذلك لا يجوز .

فنقول لهم : ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم ؟
فلا يحدون في ذلك مدفعاً . ولو جاز منع خلق الجواهر في بعض جهات العالم ،
لجاز منعه في سائر الجهات ، إذ ليس بعضها بالجواز ولا بالمنع أولى من بعض . وإن
سمحوا بجوهر ، أن هو أمثله ، إلى أن يتقدرا الاتصال بالموجود الذي نعته ، فلا مطلق
لمشبهى الجهات في منع المماسّة .

وأما الذين صاروا إلى أن الأجسام ، وإن قدر تراكها ، فلا تسلم الموجود
الذي وصفوه ، فهذا لإبعاد منهم ، لا يخلصهم عما أريد بهم . وذلك أما نقول : إذا
زعمتم أن الموجود الذي وصفتموه شاغل لحيز أو أحياز ، فله منقطع في جهة تحت
لا محالة ، فما المانع من تصوير وجود جوهر عند منقطعه ، وكل الجهات متساو
في تقدير خلق الجوهر مختصاً به ، فيلزم هؤلاء ما يلزم لإخوانهم .

ثم نقول لهم : هل تجوزون أن يخلق الله تعالى في يمنة العالم - مثلاً - جوهر آ
ولو قدر تنضد الجواهر وتراكها من منقطع العالم ، لما بلغت ذلك الجوهر . فإن لم ٣٦٢
يجوزوا ذلك ؛ وهو مذهبهم ، سئلوا عن الدليل عليه ، وطولبوا بإفصاحه ،
فلا يعتصمون بشيء إلا انتقض عليهم بأصلهم في تجويز متحيز في جهة فوق
لا تباينه الجواهر .

ثم يبطل ذلك بأصل الكرامية . فإنهم قالوا : البعد المفرط أو القرب المفرط

مانعان من الإدراك بالحاسة . ومن معتقدهم أن الرب تعالى مرثى .

فيقال لهم : قد صورتم أقصى البعد في الموجود الذى وصفتموه ، فكيف يتحقق مع ذلك على مقتضى أصالكم إدراكه ؟ وهذا إلزام منا لإياهم ، وليس القرب والبعد مانعين عندنا من الإدراك على ما نقرره بعد ذلك إن شاء الله عند ذكرنا استقصاء القول فى الإدراكات . وقد ثبت بما أوضحناه أن المصير إلى إثبات الجهة والتحيز يجر إلى تجويز المماسية ، ولا سبيل إلى الجمع بين إحالة المماسية وثبوت التحيز . وقد قررنا لزوم المصير إلى وصف المتحيز بالآقدار .

ثم استدلل القاضى فى نفس المسألة بأن قال : لو كان القديم متحيزاً ، لكان مشاركاً للجوهر فى أخص وصفه ، والمشاركان فى أخص الأوصاف يلزم تماثلهما . وقد قدمنا منهجه فى هذا الفصل فى أحكام التماثل والاختلاف ، وذكرنا وجوه الاعتراض عليه ، وطرق انفصاله عنها ، ولا معنى لتكرير ما سبق .

ومن أوضح ما نستدل به أن نقول : لو كان القديم - تعالى عن قول الزائغين - مختصاً بجهة ، شاغلاً لحيز ، فلا يخلو القول فى ذلك إما أن يقال : إنه اختص بجهة ليكون خصه بها ، أو اختص بها لذاته .

فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته ، كان بذلك قادحاً فى إثبات الأكوان ، إذ لو جاز اختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصه بها ، كان ذلك فى كل متحيز .

فلو قال الخصم : إنما افتقر الجوهر فى اختصاصه إلى كون من حيث كان اختصاصه جائزاً . فم تنكرون على من يزعم أن القديم تعالى مختص بجهة على الوجوب ، ولا يجوز تقديره فى جهة أخرى ؟

وهذا السؤال / باطل من وجهين : أحدهما : أن الحكم إذا ثبت كونه معللاً لمعنى شاهداً ، وجب طرد العلة غائباً ، ولا يمنع من طرد العلة افتراق المسكين فى الجواز والوجوب . والدليل عليه أنه لما ثبت أن كون الواحد منا عالماً بجواز

العلم، لزوم القضاء بذلك في كون القديم عالماً . ونخالفونا في الجهات لا يخالفونا في إثبات العلم، والقدرة، والحياة لله تعالى، فلئن لم يجب انتفاء الصفات لوجوب أحكامها للباري، فكذلك^(١) القول في الاختصاص بالجهة، ولا معنى للتطويل في هذا القسم، فإن الخصم مذهبه أن القديم سبحانه وتعالى مختص بجهة لكون خصصه بها.

ولو قالوا ذلك، قيل لهم: لا يخلو الكون الذي أثبتموه من أن يكون قديماً أو حادثاً. فإن كان حادثاً، لزوم منه الحكم بحدوث ما قام به، لأن^(٢) المتحيز القابل للأكوان الحادثة لا ينفك منها، وما لا يسبق الحوادث حادث. والكرامية، وإن خالفونا في قيام بعض الحوادث بذات الله، تعالى عن قولهم، لم يخالفونا في استحالة قيام الأكوان الحادثة به.

وإن زعموا أن ذلك الكون قديم، كان ذلك باطلاً من أوجه. منها ما ذكره الأستاذ أبو اسحق حيث قال: الكون في جهة يماثل الحركة إليها، فإن الحركة إليها كون فيها بمثابة الاستقرار واللبث. وقد أوضحنا في أحكام الأكوان أن الحركة سكون عند معظم المحققين، وهي مماثلة للسكنات المتعاقبة. فإذا وضع مماثلة السكون للحركة، ثم الحركة إلى الجهة حادثة، فليكن مماثلها مثلها، وإلا فيازم من ذلك إثبات قديم وحادث متمثلين.

فأو قال القائل: بم تنكرون على من يزعم أن القديم يخالف الحوادث بوصف القدم، وإن شاركة في جملة الصفات؟

وأوضح السائل سؤاله بأن قال: لما ثبت التماثل عندكم عند استواء الذاتين في جميع الصفات الذاتية، ولذلك لم ينكروا مشاركة علم الباري تعالى لعلمنا في في أخص وصف علمنا مع اختصاصه بالقدم الذي خالف فيه علمنا، فما المانع من مثل ذلك في الحركة والسكون؟

الجواب عن ذلك : نحن وإن شرطنا التماثل في جميع صفات النفس ، فلا يقع بالقدم اختلاف ، إذ القدم يرجع إلى التقدم في الوجود ، وسبق الشيء بالوجود لا يخرج عن مماثلة الحادث بعده ولا يؤثر ، إذ لو أثر في ذلك بقدم إلى غير بداية ، لآثر فيه بقدم مفتتح الأولية حتى يلزم من ذلك مخالفة الجوهر الحديث في حال حدوثه للجوهر القديم المتقدم في الوجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه .

والذي يوضع الحق في ذلك لإتفاق الموحدين على استحالة ثبوت صفة حادثة لا تتميز عن الصفة القديمة إلا بالقدم ، ولو أدركناها ، لما فرق المدرك بين القديمة من الصفتين وبين الحديث ، فإن سبق الوجود بما لا يدرك . وهذه المقالة لم يرتضيها أحد من أهل المذاهب .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون القديم يخالف الكون المحدث في وجوب الوجود له ، وجواز الوجود بالحادث . وهذه الصفة ترجع إلى النفس ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنا سنوضح أن الكون في الجهة المختصة يستحيل أن يقدر واجبا بعد ذلك . والوجه الآخر في الجواب أن نقول : وجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم ، وليس براجع إلى ثبوت صفة ، فليس القديم في وجوب وجوده على صفة ذاتية ، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه ، ولا يقع التماثل بما يرجع إلى صفات النفي ، ومستقر ذلك عند كلامنا في قدم البارئ سبحانه وتعالى .

وسلك بعض الحذاق طريقة قاطعة للأعذار ، فقال : لو قدرنا القديم في جهة محاذيا للعرش ، فإن كان مثل العرش أو أكبر منه ، لزم منسبا التبعية والتساليف والتجسيم ، وقد قسدمنا الرد على المجسمة ، بما فيه بلاغ واقناع ،

ولأن زعم الخصم أن القديم متحيز^(١) واحد^(٢) ولا يحاذى إلا جوهراً واحداً من العرش ؛ فإذا جاز تقدير [هـ] جوهراً في جهة تحت ، لزم تجويز ذلك بمنسبة ويسرة وفوقاً ، وهذا ما لا يحدون إلى التمتع منه / ميلاً . وقد قسدمنا في ذلك ٣٦٥ صوراً من الكلام ، ثم إذا لزم كونه محاطاً بالجواهر المتراسة التي لا تخلخل فيها ، فهذه الأجسام التي تركبت كذلك يجوز تزحزحها لا محالة . ثم إذا تزحزحت ، فلا بد من تزحزح ما أحاطت الجواهر به ، فإن المتحيز لا يداخل المتحيزات ، ولو داخلها لزم تجويز تداخل الأجسام كما صار إليه النظام . ومساق هذا الكلام يجرّ خصومنا إلى تجويز خروج المتحيز عن حيزه ، وهذا يبطل وجوبه ولزومه في وجوده ، ولا مخلص للخصم من ذلك . فإن عادوا فناقشوا في جواز إحاطة الجواهر به من كل الجهات ، عدنا لهم ، واتسع عليهم منافذ الكلام . وإنما يدق موقعه عند من لا يحصل ، إذا فرض الكلام في وجوب الكون ، فهذه أدلة قاطعة في نفي الجهة .

وما تمسك به أئمتنا ، وطمع في التمسك به المعتزلة ، وإن لم يستقم لهم ، أن قالوا : لو اختص القديم بجهة ، لوجب أن يكون اختصاصه بها دون سائر الجهات جائزاً مفقراً إلى مخصص ، وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الجهات متساوية الأحكام في حكم جواز الاختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، وإذا ثبت جواز الاختصاص ، ثبت حدثه ، فإن كل جائز حادث . ويجر ذلك إلى تجويز قيام الأكران الحادثة بذات الرب سبحانه . وقد رأيت كافة الأئمة يصدرون كثيراً من مسائل العقائد بهذه الدلالة ، فلم أجد بداً من بسط القول فيها ، وأنا الآن أوجه عليهم طرفاً من الأسئلة المحيلة ، وأتقصى عنها مستعينا بالله .

فما رام به الزائغون قدحاً أن قالوا : قد بنيتم كلامكم هذا على ادعاء تساوى

(٢) في الأصل : واحد

(١) في الأصل : متحيزاً

الجهات في قضية الجائزات ، وأنتم ممنوعون مدفوعون عن ذلك . فإن ادعيتهم ضرورة ، لم يستقم ، وإن ادعيتهم نظراً ، فعليكم إظهاره . فما المانع من وجوب اختصاص بعض المتحيزات ببعض الجهات ؟

٣٦٦ وما اعترضوا به أن قالوا : الحى / يجوز أن يتصف بالعلم والجل على البدل ، إذ الحياة تصحح كل واحد منهما عند تقدير انتفاء ضده ، ثم لم يجب من ذلك أن يقال : لما اختص القديم بالعلم ، والقدرة ، والحياة ، وصائر الصفات ، وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص .

وما سأله أن قالوا : علم القديم تعالى يتعلق بوجود الموجودات وعدم المعلومات ، وكان يجوز أن يوجد ما استمر عدمه ، ويعدم ما استمر وجوده . فإذا تعلق العلم بها على ما هي عليه ، مع جواز أن يزول ، ويزول تعلق العلم ، فينبغي أن يكون تعلق العلم بالمعلومات مفتقراً إلى مخصص .

وربما وجبوا علينا سؤالاً من وجه آخر فقالوا : قد أثبتتم لله تعالى صفتين سمياً وهما اليدان ، وزعمتم أن العقل لا يدل عليها ، وتجويزاً أيد كتحجيز يدين ، فينبغي أن يقتضى الاختصاص بصفتين مخصصاً كما ادعيتهم في الجهات .

وربما ألزمونا اختصاص كلام الله تعالى بكونه أمراً ببعض المأمورات مع جواز تعدد بعضها إلى ما سواها ، فيجب افتقار (١) الكلام إلى مخصص مخصص تعليقه على حكم الأمر ببعض المأمورات دون بعض . فهذه أسئلة للمعتضين ، ونحن نوضح الانفصال عنها إن شاء الله .

فأما الجواب عن قولهم : إن الاختصاص ببعض الجهات ليس من حكم الجائزات ، فقد ملك أئمتنا (٢) في ذلك مسلكين :

فذهب الأستاذ في بعض مجارى كلامه إلى أن : المتحيز المختص بمجهة يدرك

(٢) فى الأصل : أئمتنا

(١) فى الأصل : افتقار

بضرورة العقل تجويزه في أخرى بدلا من التي اختص بها ، وكذلك القول في جميع المتحيزات المختصة بالجهات . وهذه طريقة لا تزنيها ، والأولى سلوك طرق الحجاج .

قلنا : في الحجاج سبل تتضح مأخذها . أقربها أن نقول : إذا قدرنا بعض الجواهر لابثا ما كثر في بعض الأقطار ، مستقراً في بعض الأحياء ، فلا خلاف بين مخالفينا في الجهات ، أنها تدرك جواز اختصاصه بحيزه . وسبل التوصل إلى ذلك النظر . فنسائل خصومنا عن ما دلم على ذلك في الجوهر المستقر في حيزه ؟ فلا يدون على ذلك دليلاً إلا لزهم مثله | في القديم على زعمهم . فإنهم إن ٣٦٧ قالوا : الدال على جواز ذلك فيه أن ذاته لا تؤثر فيها بعض الجهات ، وهي لا تؤثر في بعضها ، فلا معنى لتقدير اختصاصها وجوباً ، وهذا بعينه ينقلب عليهم فيما فيه الكلام .

والذي يوضح ما قلناه : أن أصلهم : أن الدال على حدث الجواهر الأكوان دون ما عداها من الأعراض . وإنما قالوا ذلك من حيث اعتمدوا جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض إلا عن الأكوان . ونفي قبول الحوادث عند مخالفينا لا يدل على حدث قابلها ، إذ القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث ، ولكن من حيث جاز خلوه منها عندهم ، لم يدل على حدثه .

فنقول لهم : لو خلق الله تعالى جواهر العالم ساكنة مستقرة ، راکدة ، لاثبة ، فكيف كان يكون الاستدلال بالأكوان على حدث الجواهر ؟

ولا يرجعون عند توجيه الطلبة عليهم إلا إلى أن يقولوا : كل جوهر مختص بحيز يجوز تقدير تبدل الحيز عليه ، وهذا يلزمهم مثله في القديم تعالى .

ومما يوضح ما قلناه : النكتة التي قدمناها لما أزمنا الخصوم إحاطة الجواهر بالمتحيز الذي أثبتوه ، ثم صورنا بعد ذلك تزحج الجواهر المتركة ، وهذا

ما لا مخلص منه . فوضح بما ذكرناه اندفاع السؤال ، وتقرر لحقوق الاختصاص ببعض الجهات بقبيل الجائزات .

وما تمسك به القاضى فى ذلك أن قال : إذا زعمتم أن القديم يختص بجهة فوق ، ومنعم اليمنة واليسرة ، فقد خصصتم جواهر العالم ببعض الأقطار . ولو جاز اختصاص جملة الجواهر بقطر لزوماً ، جاز اختصاص كل جوهر بمحيز لزوماً ، وهذا واضح لا خفاء به . فقد أدى القول فى الحكم بإيجاب اختصاص متحيز إلى الحكم باختصاص جملة المتحيزات ، وهذا خبط وتخليط .

فأما وجه الانفعال عن السؤال الآخر ، وهو قولهم : إن القديم لما وجب له الصفات التى استشهد بها السائل من حيث كانت صفات مدح ، ويجب للإله من الصفات ما متوجب به أفصى الممدوح ، والاختصاص بجهة دون جهة ، لا أثر له فى ٣٦٨ اقتضاء استحقاق / مدح . وسنعيد هذه الطريقة مستقصاة فى مسألة أخرى .

والجواب السديد عندنا فى ذلك أن نقول : قد قامت عندنا الدلالة على أن المخصص يلزم اتصافه بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً على ما سنوضح فى الصفات إن شاء الله . والتخصيص لا يصح من لم يتصف بالصفات التى ذكرناها ، فلو كانت صفات المخصص جائزة لمخصصة ، لافتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى ذلك وكل ما أدى إلى محال فمحال ثبوته . فهذا سبيل الدليل على قدم القديم تعالى . فإنه لو لم يتصف بالقدم ، لافتقر إلى محدث ، ثم تعدى (١) ذلك إلى حوادث لا نهاية لها ، وهذا يفنى إلى نفي الحوادث جملة ، فإن ما علق حدوثه بأن ينقض قبله ما لا ينقض ، فقد شرط فى حدوثه محال . فاستبان بما ذكرناه وجوب القطع بوجوب الصفات لله تعالى من حيث كان مخصصاً . وليس الاختصاص ببعض الجهات من هذا القبيل ، فإنه لا أثر للاختصاص ببعض الجهات فى تخصيص التخصصات .

وأما ما ذكره السائل من اختصاص العلم في التعلق ، فلا محصول له . فإن العلم القديم يتعلق بالمعلومات كلها على ما هي عليها ، وعلمه تعالى بوجود الموجودات لا يقال فيه : إنه اختص بالتعلق بالوجود ؛ بل تعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولا يجوز تقدير غير ذلك . وإنما يستقيم التخصص أن لو قال قائل : يتعلق علمه ببعض المعلومات دون بعض . وهذا ما لا سبيل إليه في علمه . ثم إذا تبدلت المعلومات ، فعدم وجود ، ووجد معدوم ، فالعلم لا يتبدل ولا يختلف لاختلاف المعلومات وتبدلها ، على ما سنوضحه في أحكام العلوم إن شاء الله .

وأما ما ذكره السائل من التعرض لإثبات يدين الله تعالى ، فأقرب شيء يدفع السؤال أن نقول : قد حل كثير من أئمتنا اليمين على القدرة ، وربما نرتضى ذلك على ما سيأتي ذكره في الصفات إن شاء الله تعالى . فقد اندفع السؤال على ذلك ، وكذلك السؤال عن تعلق الأمر ببعض المأمورات يدفع بطريقة/لبعض مشايخنا . ٣٦٩ وذلك أنه قال : إنما يتصف الكلام بكونه أمراً فيما لا يزال ، فهو راجع إلى صفات الأفعال ، ولا يستبعد فيها الاختصاص ، فاندفع السؤال . وإنما لم نستقصي الجواب على سائر المذاهب ، لعلنا بأنه مستقصياً في موضعه إن شاء الله . فقد استمرت الدلالة ، وانذفت عنها الأمثلة .

ومما تمسك به بعض الأئمة أن قالوا : تبدل المحاذيات يتضمن تبدل الأكوان ، كما أن تبدل المماسات يتضمن تبدل الأكوان ، وهذا يقوى جداً على مذهب مثبتي المماس . والكرامية قائلون بالمماس على ما حكينا من مذهب شيخنا في الأكوان . ومن أصلهم أن المماس تزيد على الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيز ، فنقول لهم : إذا اقتضى تبدل المماسات تعاقب المعاني على الجوهر المستقر في حيزه ، فكذلك إذا تبدلت المحاذيات لزم من تبدلها تعاقب الحوادث على الجوهر المستقر في حيزه . وهذا ظاهر بالغ على مذاهب الخصوم .

ومن أصل الاستباز أبي إسحق : أن تبدل المحاذيات كتبدل المماسات ،

والكرامية وإن قالوا : إن ذات الرب سبحانه - وتعالى عن قولهم - تقبل الحوادث ، فلا يقولون : إنه يقبل الأكوان الحادثة . فهذا الذى ذكرناه عند الأدلة .

وقد ذكر بعض الناس طرقاً فى إثبات نفي الجهة ، لا ترتضيها ، ولا معنى للإطراب بذكرها وإفسادها . ولكن بما عم على الألسنة التعلق به ، وهو غير مرضى عند المحصلين ، أن القائل منا إن يقول الجهات [فهو] يعبر بها عن الموجودات . ولقد كان القديم تعالى في أزاله ولا جهة له ، فهو فيما لا يزال على ما كان عليه في أزاله ، وهذا مدخول علينا^(١) .

والخصم أن يقول : لو خلق الله تعالى جوهرأ فردا ، لكان من قولكم إنه متحيز على تقدير لو وجد غيره لكانا قريبين أو بعيدين .

قالوا : فهذا أصلنا في القديم تعالى ، والأولى التمسك بما قدمناه من الأدلة القاطعة .

شبهه المخالفين

وبما استدلوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى قائم بنفسه ، والجوهر ٣٧ قائم بنفسه / ومن حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ، متلائين ، أو متباعدين . واستشهدوا في ذلك بالجوهريين ، وعضدوا شبههم بأن قالوا : معولنا في الرد على الدهرية^(٢) القائلين بالعنصر على إحالة إثبات جواهر لا بجمعة ولا مفترقة ، وهذا يلزم ما قلناه .

وربما عبروا عن ذلك بأوجه ، ومحصول جميع العبارات آيل إلى هذا المثال . وسبيل المحصل أن يحقق عليهم أولاً ، اجتزاؤهم بمحض الدعوى ، واكتفاؤهم بتعلل

(٢) في الأصل : الدهرية

(١) في الأصل : عنا

النفس بالحق . فيقول لهم : لم زعتم أن من سبيل كل قائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ؟ فلا يرجعون عند المطالبة إلى محصول .

وإن قالوا : نستشهد في ذلك بالجوهر ، طولبوا بوجه في الجمع والتحرير . فإن راموا الجمع وتشبثوا بالقيام بالنفس ، وزعموا أن الذي منع ثبوت الجوهرين لا مجتمعين ولا مفترقين ، قيامهما بأنفسهما ، وهذا محض الدعوى .

فنتقول لهم : لم زعتم أن المقتضى لما غنيتموه ما ذكرتموه من القيام بالنفس ؟ فلا يجدون إلى إبداء ذلك سبيلا .

وأقصى ما يتمسكون به أن يقولوا : سبرنا صفات الجواهر وأحوالها ، فلم نجد صفة يعول عليها سوى ما ذكرناه ، وهذا ربط جهل بجهل . وذلك أنا نقول : عدم وجودكم ؛ ذهول منكم عن الحق ، فلم دلّ عدم توصلكم على انتفاء ما لم تدركوه ؟ فهذا لو حاققناه .

وإن خضنا معهم خوض مساحين ، قلنا لهم : بم تنكرون على من يزعم أن المقتضى لما غنيتموه وما ذكرتموه نفيًا وإثباتًا ، تحيز الجوهرين لقيامهما بأنفسهما ؟ فالقديم تعالى قائم بنفسه على معنى يترده عن الاحتياج إلى محل يقوم به ، وهو مع اتصافه بالقيام بالنفس ، متقدس عن التحيز . وإنما يلزم القرب والبعد بين شاغلين لحيزين ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

شبهة أخرى

وما تمسكوا به أن قالوا : القيام بالنفس هو التحيز ، ولا معنى له سواء . وإنما لا يقوم العرض بنفسه من حيث لا يتحيز ، والموجودات منقسمة إذًا إلى ما يتحيز / وإلى ٣٧١ ما لا يتحيز . فما لا يتحيز ؛ فهو المعنى الذي يوجد بحيث وجوده متحيز ، وهو معنى قيامه به ، وما يتحيز هو القائم بنفسه . فالو كان القديم غير متحيز ، كان في حكم المعاني التي لا تقوم بأنفسها . وهذا الذي ذكره محض الدعوى .

فأما قولهم : القيام بالنفس ، والتحيز . فهم منازعون فيه ، مطالبون بإيضاحه بالدليل ، ولا يحدون إلى ذكر دليل سيلا .

فلو قالوا : فما الموجب للقيام بالنفس ؟

قلنا : هو من الأوصاف التي لا تعلل ، والصفات تنقسم : فمنها ما يعلل ، ومنها ما يمتنع تعليلها ، والرجوع في إثبات الامتناع والتعليل إلى قضية الأدلة . وسنعتقد في ذلك بابا إن شاء الله .

والقيام بالنفس : هو الاستغناء عن المحل ، وليس من شرط ثبوت هذا الوصف ، التحيز . وكذلك ليس الموجب لافتقار المعنى إلى ما يقوم به عدم تحيزه . فقد وضح مصير خصوصنا إلى الدعوى في جميع أطراف الدليل .

فإن قالوا : لو كان القديم غير متحيز ، لوجب أن يوجد بحيث وجوده متحيز . وهذه دعوى أيضاً ، وذلك لأن القديم لا اختصاع له بجهة من الجهات ، وحيز من الأحياز . وباطل أن يقال في وجوده حيث ، فإن هذه اللفظة من ظروف المكان ، ولا تضاف إلا إلى وجود يصح تحيزه . فقد رجع محصول الكلام إلى أن القديم يتعالى عن الاختصاع بجهة ، وكل جوهر يقدر ، فهو مختص بجهة ، وكيف يستقيم أن يقال : ما يختص بجهة لا محالة ، يوجد بحيث وجوده لا جهة له !!

والذي يقرب المقصود في ذلك : أنا لوجوزنا وجود عرض لافي محل ، قائما بنفسه ، لاستحل أن يقال : يوجد بحيث وجوده متحيز . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة لافي محل ، لم يتصور عندهم حلول جوهر بحيث الإرادة ، وهذا متبين لا خفاء به .

وبما تمسكوا به أيضاً أن قالوا : من رجع إلى نفسه وأنصف ، علم أن الموجود ٣٧٢ الذي يستحيل تخصصه بجهة ، ويستحيل ربط المعرفة بجهته ، غير معقول . / وكل من رام معرفة شيء ، سبق عقله إلى قلب جهته ، وهذا من الفن الأول . وسبيل المفاتحة فيه أن نقول : أتعلون ما ذكرتموه ضرورة أم نظراً ؟

فإن ادعوا العلم الضرورى ، سقطت محادثتهم (١) ، وانعكست عليهم دعواهم .
ولإن زعموا أنهم أدركوه نظرا ، طولبوا به .

ولو سلكتنا محض التحقيق ، لاكتفيننا بهذا ، ولكننا نزيد عليه العلم بأن المخالفين
يرون بهذا الكلام الجهلة من العوام . فنقول لهم : ألسنتم زعمتم أن القديم مقابل
للعرش ، محاذ له ، ثم أنكرتم أن يكون مثل العرش أو أكبر منه أو أصغر ؟ والذي
ذكرتموه أبعد ، فإن كل عاقل يعلم أن من ضرورة المتحيز المقابل للشيء أن يكون
غير خارج عن الأقسام الثلاثة ، فإن لم يبعد مقابل لمقدر ، وهو ليس بمقدر ، فأن
لا يبعد موجود لاجهته له أصلا ، أولى وأحرى .

ثم نقول : سبيل التوصل إلى درك المعلومات : الأدلة دون الآوهام ، والذي
يحقق ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يصور الأرض برحبها برها وبجرها في
نفسه ، لما تمثل إلا قدرا مستنزرا ، ومبلغا مستحقرا ، وكذلك لو لم يخلق الله لأحد من
البشر بصرا ، ثم راموا بعلومهم أن يصوروا في نفوسهم البصر على ما عاوه ، [إذ] [أ]
خلق لهم ، لما وجدوا لذلك ميلا .

وكذلك لو أراد العاقل تقدير جوهر (٢) فردا لا ينقسم ولا يتجزأ ، وقد
أحاط به جوهران ، فالذى لاقاه أحدهما هو الذى لاقاه الثانى ، وإن الجوهر
المتوسط لاتعده الملاقاة . فلو أراد أن يصور هذا الذى علمناه دليلا في أوهامنا ،
لما وجدنا إليه ميلا في مستقر العادة . وكذلك لو فكر الحى في نفسه ، وأحاط
علما بأجسامه ، ثم أراد أن يصور حياته في نفسه ، تمثلت له الحياة شكلا متشكلا .
وهذا يجمده كل عاقل من نفسه ، فإذا زلت الآوهام عن كثير من المخلوقات ، فكيف
السبيل إلى / أن ندرك بها الرب الذى لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شيء . ا

٣٧٣

وسبيل التحصيل في ذلك أن من وصف الإله ، يقدره عن التصور في الآوهام ،

(١) فى الأصل : جوهرأ

(١) فى الأصل : محالهم .

إذ لا يتصور إلا صورة ، ولا يتقدر في الأوهام إلا مقدر . والذي يحقق ذلك أنا لو قدرنا عرضاً قائماً في غير محل ؛ ثم أردنا أن نصوره ، لم نجد إلى تصويره سبيلاً .

وبما يوضح الحق في ذلك أن من مذهب خصومنا : إن القديم والجوهر متحيزان ، لا يجوز تقدير تلاقيهما وتماسيهما . فلئن لم يبعد ذلك ، لم يبعد ما ذكروه ، فأتضح جيدهم عن سنن التحقيق ، وسلوكهم مسالك الضلال في بغية الحق ؛ إذ من صفة الإله تقدسه عن التصور ، وإنما يعرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره . فكيف يستقيم على منهاج الحق ، من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور ؟ وعن هذا المعنى ، عبر العديق ، أبوبكر ، رضى الله عنه قال : العجز عن الإدراك إدراك .

والقوم تمسك بنزروب من الظواهر ، ونحن نعقد في ذكرها باباً بعد فراغنا من إيضاح الرد على القائلين بأن القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث .

فصل

[في نفي الجهة ، ومناقضات المعتزلة]

اعلموا أن ما ذكرناه من الأدلة في نفي الجهة ، لا يستقيم على أصول المعتزلة . وقد أكثر أصحابنا في ذكر مناقضاتهم ، ومعظم ما ذكروه مكرر ، وجميع أقوالهم شيثان : أحدهما : أن الأدلة التي تمسكنا بها : منها ما يستند إلى نفي التقدير والتألف ، وقد أوضحنا عند ردنا على المجسمة اضطراب أصول المعتزلة ، وتعدد سبيل الأدلة عليهم .

وبما تستند دلالتنا إليه أن الاختصاص بالجهة يقتضى كوناً ، ثم ذلك الكون

حادث ، وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة من وجهين : أحدهما : أنا صدقناهم عن إثبات أصل الأكوان ، وسددنا عليهم طرق الأدلة فيها في صدر الكتاب .

والوجه الآخر أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه يختص بجهة ، يكون حادث يخلقه في غير محل ، كما يختص بكونه مريداً لإرادة حادثة يخلقها في غير محل ؟ وهذا ما لا يحدون عنه / محيصا . ٣٧٤

وقد رام المعتزلة صدنا عن نفى الجهة من حيث أثبتنا الرؤية . وقالوا : لاتعلق الرؤية إلا بمتحيز أو قائم بمتحيز ، وهذا الذي ذكره دعوى محضة .

فيقال لهم : لم تأبون رؤية ما لا يتحيز ، وهلا صححتموها كما صححتهم العلم بما لا يتحيز ؟

فإن قالوا : إنما ذلك لأن الرؤية لا تثبت إلا باتصال شعاع بالمرئي من الرائي ، ولا وجه للخوض في الشعاع ، فإنه من أعظم أبواب الإدراكات . والذي يجتزىء المحصل به ما هنا أن يطالب خصمه بالدليل على اشتراط اتصال الشعاع ، فلا يرجعون عند توجيه الطلبة إلا إلى عادات ربما تطرد ، وربما لا تطرد ، ولا معنى للتمسك بالعادات على أصول أهل الحق ، فإن التمسك بها يجر إلى الدهر والاتحاد .

مسألة

[في تجويز الكرامية قيام الحوادث بذات الله]

اتفق أهل الحق على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، ولم يصر أحد من أهل الملل والنحل — بعد المجوس — إلى تجويز قيام الحوادث بالقديم إلا الكرامية . فإنهم صاروا إلى تجويز قيام بعض الحوادث بالقديم ، تعالى عن قولهم ، ونحن نفصل الآن مذهبهم قبل الخوض في الرد عليهم .

فن قضية أصلهم أنه يحدث بالقدرة قول حادث ، قائم بالذات ، وجواهر العالم وأعراضها محدثة عندهم بالإحداث ، والإحداث عندهم قول الله « كن » ؛ فجملة العالم أحدثه الله بقوله ، والقول ، وجد حادثاً قائم بذاته بالقدرة . ثم من أصلهم : أن الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من الأقوال الحادثة بعدد المحادثات ، ولا يحدث الله جوهرًا ولا عرضاً إلا يحدث في ذاته قوله له « كن » وذلك القول لإحداث لذلك الحدث .

ومن أصلهم : أن تقوم به إرادة حادثة ، ولم يزد كثير منهم على هذين القيلين (١) . وزاد بعضهم ضربين من الحوادث آخرين : أحدهما : سموه سمعاً ، والآخر : سموه تبصراً ؛ ولم يرجعوا في تفسيرهما إلى دليل .

وما يجب الإحاطة به من أصلهم أن تعلم أنهم يقولون : البارئ سبحانه وتعالى ، ٣٧٥ وإن قامت به الحوادث ، فليس يتصف بها . فزعموا أن القول يقوم به / ، وهو ليس بقائل بذلك القول ، وكذلك قولهم في الإرادة ؛ بل هو قائل عندهم بالقائية .

ومن أصلهم أن جملة أسماء الله تعالى أزلية ، ويستحيل أن تثبت له أسماء فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً قبل . ومن هذا سموه خالقا ، رازقاً في أزله مع انتفاء الخلق والرزق . وزعموا أنه خالق بالخالقية ، ورازق بالرازية ، ثم لم يطردها لجهالتهم هذه في سائر الصفات ؛ بل قالوا : لأنه تعالى عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، شائق بمشيئة قديمة ، حيّ بحياة قديمة .

وما اختصوا به وتفردوا بالابتداع فيه فصلهم بين قول الله تعالى وكلامه ، فقوله حادث عندهم ، كما قدمناه ، وكلامه قديم . ثم الكلام عندهم : هو القدرة على التكلم ، والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه عندهم .

وبما أبدعوا أن قالوا : كل وصف حدث قائم بذات الرب سبحانه
وتعالى عن قولهم ، فيجب بقاؤه ويستحيل عدمه . فهذه عقود مذهبهم
في الحوادث والمحدثات .

والدليل على فساد ما صاروا إليه : أنه تعالى لو قبل الحوادث ، لاستحال
خلوه منها ، ولو لم يخل منها ، لم يسبقها . وهذا الأصل قد قدمنا إيضاحه في صدر
الكتاب عند ردنا على المعتزلة في قولهم يجوز تعري الجواهر عن الألوان مع صحة
قبولها لها ، وكل نكتة طردناها ثم تعود هاهنا .

ومن أقرب ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا معاشر الكرامية أن القول
لا يقرم إلا بحجى ، ولم تسلكوا مسلك المعتزلة حيث قالوا يجوز قياسهم ضروب
الكلام بالجمادات . فإذا وضع ما قلناه من أصلهم ، فيلزمهم ما لا يحصى لهم عنه .
فإن من أصلهم استحالة تعري الحى عن السمع وضده ، والبصر وضده ، والقدرة
وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فيلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه
وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويقوى ذلك عليهم في الإرادة جداً ،
فيجزم تمييز التعري عن القول وضده إلى تمييز تعري الحى / عن السمع ٣٧٦
وضده ، ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ،
فلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه وعن ضده ، كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه .
وينفى ذلك إلى بطلان سبيل الأدلة على قدم السمع والبصر والعلم ، وهذا
ما لا مخلص لهم منه .

وبما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا استحالة قيام الألوان بالحادثة بذات
القديم ، وكذلك قولهم في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة ، وهذا بما
لا يجدون فيه فصلاً ؛ فإن الأكوان أعراض كالأقوال .

ومن أصلهم أنه يجوز تعري الجواهر عن الأكوان والطعوم والروائح كما
يجوز تعريها عن الأقوال .

فيقال لهم : هلا جوزتم حدوث الألوان قائمة بالقديم حيث لا يلزم من صحة

قبولها استحالة^(١) التعرّى عنها ، كما لا يلزم ذلك في القول والإرادة ، وهذا مالا
مخلص منه . وعلى هذا الوجه يلزمهم تجويز حدوث اعتماد قائم بذاته ، ولا يبعد لزوم
ذلك على أصلهم مع قولهم بأن القديم — تعال عن قولهم — مختص بما كان ، وما
هو كائن ، وبما يكون .

وبما راموا به التخلص والفصل أن قالوا : ليس في الألوان ما يقتضى العقل
باختصاصه بالثبوت وليس كذلك الكون ، فإن الكون المخصص بجهة العلو أشرف
من الأكوان المخصصة بسائر الجهات . وهذا الذى ذكره لا يحصل له ، وهم فيه
منازعون ، مطالبون بإبداء الدليل على اختصاص بعض الأكوان بالشرف ،
ثم لا يسلبون عن^(٢) يقابلهم بادعاء مثل ذلك في بعض الأكوان .

وبما يعظم موقعه عليهم أن نقول : هلا صورتم أن يحدث في ذاته كونا يقتضى
تخصسه بالجهة التى اقتضى الكون القديم التخصص بها ؟

ومن أصلهم جواز قيام مثلين بالمحل الواحد على ما صار إليه المعتزلة . وقد أبوا
قيام كون حادث به .

وبما يدانى ذلك أن نقول : ما المانع من حدوث علم قائم به مع العلم القديم ،
كما قامت به الإرادة الحادثة مع المشيئة القديمة ؟

وهذه التكت التى ذكرناها ، قواطع لا مخلص لهم عن / شئ منها . ٣٧٧

وبما يقوى التمسك به أن نقول : قد قلتم إن القديم ليس بقائل بالقول الحادث .
وهذا يهدم عليكم أحكام المعانى وطرائق العلل ومعلولاتها ، وهذا تطرق إلى نفي
الصفات القديمة بطريق العلل . وأصلهم يصدهم عن طرد ذلك ، وذلك أنهم
جوزوا ثبوت حكم القول بلا قول ، وثبوت القول من غير أن يصدر حكمه لما قام به القول .

(٢) فى الأصل : عن ما .

(١) فى الأصل : لاستحالة

وهذا قدح في طرد العلة وعكسها . فإن من أثبت الحكم بلا علة ، فقد قدح في عكسها ، ومن أثبت العلة بلا حكم ، فقد قدح في طردها . وقد التزم الكرامية الأمرين .

ونما يوضح فساد قولهم في ذلك أن نقول : لو كان الاكتفاء بالقائلية في كون القديم قائلاً ، لوجب الاكتفاء بالعالمية وبالقادريّة عن العلم والقدرة . وهذا ما لا جواب فيه .

ونقول أيضاً : قد أعطيتُمونا اتصاف الواحد منا بكونه قائلاً عند قيام القول به ، فلو جاز أن لا يتصف القديم بقوله ، جاز أن لا يتصف بأقوالنا . وسبيل التحقيق في ذلك أن نقول : إنما ثبت الحكم للحل من المعنى لقيام المعنى به .

فلو قال القائل : لم اختص محل العلم بكونه عالماً به ؟ لكان الجواب عن ذلك : أنه اختص بكونه عالماً من حيث اختص العلم بالقيام به . فلو جاز تقدير معنى قائم بمحل ، والمحل غير متصف به ، لزم طرد ذلك في جملة الصفات ومحالها ، وإنما اخترنا طريقة الإيجاز في الإيماء إلى النكت والإضراب عن بسطها لوضوحها ، وعلمنا باستقلالكم بتقريرها .

ومما نتمسك به طريقة ذكرها الأستاذ أبو إسحق ، وهي تقوى جداً ، إذا قصدت بها (١) هدماً ورداً . وذلك أنه قال : من أصول الكرامية أن القديم متجهز مقابل العرش ، وهو عندهم أكبر من كل كبير بذاته ، وليس من أصلهم أنه يقابل جوهراً واحداً من جواهر العرش .

فإذا وضح ذلك من أصلهم ، قال لهم الأستاذ مرتباً على ذلك : قد أعطيتُمونا استحالة قيام عرض واحد بجوهرين فصاعداً ، وهذا يتضمن ثبوت حكم / التعدد ٣٧٨ للعرض ، وإن لم يكن يتعدد في نفسه . فإذا استحال قيام الحادث الواحد بجوهرين

(١) في الأصل : به .

من جواهر العرش مثلاً ؛ فكيف يقوم الحادث الواحد بما يقابل جميع العرش ،
ولا نهاية له في جهة فوق ؟

وهذا يظهر إلزامه ، ولست أوتر التمسك به في إثبات ما نرومه على قضية
مذهبنا . فإننا لسنا نغنى بانتفاء النهاية عن الرب ذهابه في الجهات ؛ بل نغنى بذلك
انتفاء تحيزه ، ووجوب تقدمه في كونه حجماً . والأقدار والحدود والنهايات
إنما تثبت الأحجام والأجرام الشاغلة الأحياء ، وعلى قضية ذلك لا يقوى ما قدمناه ؛
بل هو ظاهر إلزاماً .

وبما نعتصم به أن نتعرض لهم في أصلين ، رامزين ، مشيرين ، محيلين
استقصاءهما على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

أحدهما : أن نقول : قد زعمتم أن جواهر العالم وأعراضه لا تحدث بالقدرة ،
وليست بمقدورة لله . ولئن جاز استغناء موجود ، مفتتح للوجود عن القدرة ،
جاز ذلك في كل مفتتح وجوده ، إذ وجه الافتقار^(١) المتجدد إلى القدرة ؛
حدوثه ، ووجوده عن عدم . وهذا متحقق فيما سموه حادثاً ومحدثاً . ثم نقول :
هلا جوزتم أن تؤثر القدرة القديمة في إثبات الجواهر وأعراضها من غير تقدير
واسطة ؟ فإن زعمتم : أن القدرة اختصت بإثبات حادث في محلها ، فهلا قلتم إن القول
بالحادث يختص بإثبات حادث في محله ؟ ولو جاز تأثير القول بما لم يقم به ، فما
المانع من ذلك في القدرة ؟

أو نقول لهم : فهلا وقع الاكتفاء عن القول بالقائية لولا الخبط ، والتخليط ،
وإستناد العقائد إلى التعلل بالأمانى ؟ وسنوضح [ذلك] في القدر عند ردنا على أبي
الهديل العلاّف في قوله تحدث الحوادث ، بقوله تعالى « كن » ، وهو في غير محل
عنده . وسنوضح استحالة تأثير القول في الاختراع في كتاب « القدر » ، إن شاء الله .

(١) في الأصل : الافتقار .

ثم نجر عليهم فيما ذكره من الإرادة والمشية قريباً بما قدمناه ، فلا معنى للإعادة ،
وموضع استقصائه كتاب « الإرادة » .

وما نستدل / به أن نقول : قد قلتم باستحالة عدم الأقوال القائمة بذات الرب ٣٧٩
وأحلتكم خلو القديم عنها بعد قيامها به ، وهذا تطرق إلى هدم أصول؛ منها : الحكم
بجواز وجود الحادثات ، وتخصيص وجوب الوجود للقديم . وهذا الذى ذكره
من استحالة عدم الحوادث ؛ يحزم هذا الأصل .

ثم نقول : الأقوال عندكم أصوات وهى مختلفة ، ومختلف الأصوات متضاد
كمختلف الألوان ، فإنما كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بالمحل الواحد ،
فكذلك نعلم استحالة قيام صوت جهورى وصوت آخر خفيض بالمحل الواحد .
فلو قامت الأقوال — وهى أصوات متضادة — بذات القديم ؛ لزم من ذلك
أحد أمرين : إما تجويز اجتماع المتضادات ، ولما المصير إلى انقسام القديم
واختصاص كل جزء بقول . وهذا بما قدمنا لإبطاله عند ردنا على الجسمة . ولو قالوا
باكتفاء الأصوات السابقة عند معاقبة أضدادها لها ، لكان ذلك نقضاً (١)
منهم لأصلهم .

ثم نقول : لو جاز الحكم بازوم بقاء الحوادث القائمة بذات الرب تعالى ،
لوجب ذلك فى الحوادث القائمة بالجواهر حتى يقال : لأنها تبقى ما بقيت الجواهر .
فإذا اضطرنناهم — بما ذكرناه — إلى تجويز انتفاء الحوادث القائمة عندهم بذات
القديم — تعالى عن قولهم — عند معارضة أضدادها ، فنبنى على ذلك ما قررناه
فى صدر الكتاب ، رداً على المعتزلة ، ونقول : إذا كان الحادث لا يثنى إلا بضده ،
فيلزم من ذلك استحالة التعرّى عن الحوادث بعد قيامها ، فيجب طرد ذلك عموماً .
وقد ذكرنا فى ذلك طرفاً قاطعة عند ردنا على المعتزلة فى قولهم : تتعرى الجواهر عن
الألوان لبثاء ، مع منع التعرّى عنها بعد قيام الألوان بالجواهر .

(١) فى الأصل : نقض .

ومما تمسك به الأئمة في المسألة أن قالوا : لو قبل القديم — تعالى عن قولهم —
حادثاً ، لقبول كل حادث ، إذ لا اختصاص لبعضها . وهذه دلالة قوية ، وقد
ذكرناها في مسألة الجهات ، وتخصيصنا عما يلزم عليها ، ومنفردا بالذكر بعد ذلك
إن شاء الله .

٣٨٠ واعلموا أن الكرامية / تمسكوا بشبه المعتزلة في الحكم بحديث القرآن ، وسنذكر
جميعها في باب إثبات قدم كلام الله ، تعالى عن قول الزائنين ، وتقصي عنها إن
شاء الله عز وجل .

ثم نخصصهم الآن بداهية الدهر ، وقاصمة الظهر ، ونقول لهم : كل شبهة
للمعتزلة في استبعاد القول القديم ، تنعكس عليكم في القائلية . فإن مما أنكره المعتزلة
واستبعدوه ، أن يثبت قول قديم هو قوله (١) لموسى « إخضع نفسك » (٢) .
وهذا لا يستمرى الكرامية مع قولهم : إنه تعالى كان قائلاً في أوله ، وهو
قائل لموسى بغير قول حادث ، فلم تغنهم تشغييات المعتزلة وتمويهاتهم مع
ما انفردوا به .

ومما نفزعهم به أن نقول : هل يقول الرب تعالى لشيء : كن ؟
فإن قالوا : أجل .

قيل لهم : يقول بالقول أم بالقائلية ؟

فإن قالوا : يقول بالقول .

قيل لهم : فكيف يقول بما ليس بقائل به ؟

وإن قالوا : يقول بالقائلية « كن » ، فأى حاجة إلى القول ، وقد أغنت عنه
القائلية ؟ وهذا ما لا خلاص عنه إلى التباد .

فصل

[في إبطال كونه تعالى خالقاً في أزله بالخالقية]

قد ذكرنا في خلل الكلام من مذاهب الكرامية ، أنهم وصفوا الرب تعالى بكونه خالقاً في أزله . وبنوا ذلك على أصلهم في أن الرب سبحانه لا يثبت له لسم جديد فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً له في الأزل . وقد صار بعض المنتمين إلى أصحابنا إلى أن القديم كان موصوفاً في أزله بكونه خالقاً ، وعنى هؤلاء بذلك كونه قادراً على الخلق والاختراع . والاختلاف يؤول إلى العبارات دون المعاني . وسلك الكرامية مسلكاً آخر ، فرعوا أن القديم خالق في أزله بالخالقية ؛ ولم يفسروا ذلك بالافتقار على الخلق . وهذا الذي قالوه باطل من أوجه . أحدها : أن الخالق مبني على قضية الإطلاق على الأفعال ، مسند إليها ، جار عليها . فإذا استحال إطلاق ما عليه يجرى الاسم ، استحال إطلاق الاسم . وبيان ذلك أن الأمة أجمعت على منع إطلاق القول بأن القديم خلق في أزله وكان يخلق ، فإذا امتنع قولهم : خلق بخلق ، والخالق جار على الماضي / والمضارع ، وجب أن ٣٨١ يتمتع لإطلاقه أيضاً .

ومن متناقض القول بين أرباب الالباب أن يقول القائل : خالق ما خلق قط .

ثم نقول لهم : لو وجب من الأصل الذي ذكرتموه ، وهو الحكم بقدم أسماء الله ، كونه خالقاً على الجملة ، وجب تسميته خالقاً على التفصيل ، حتى يقال : كان في أزله خالقاً للجواهر على التخصيص . وقد امتنع من ذلك الكرامية .

ولو تعسف منهم متعسف ، وارتكبه ، قرعناه بما لا مخلص له منه ، وقلنا : لو وجب طرد الأسماء ؛ مطلقها ومضافها ، لوجب أن يقال : كان الرب زائياً للعالم قبل وجوده . وهذا نص مذهب السالمية ، ومن أبعد الناس عنه الكرامية . فإنهم منعوا كون العدم معلوماً ، فكيف يثبتونه مرئياً !

وكذلك يلزمهم أن يثبتوا^(١) أن الله تعالى كان عالماً في أزله بوقوع وجود العالم وتحقيقه على ما لا سبيل إلى التزامه . فقد وضح بما قلناه انخراط مذهبهم ، وانتقاض مقصدهم ومرامهم .

ثم نسألهم عن الخالقية . فإن فسروها بالقدرة على الخلق ، كان أمرهم أقرب . وإن فسروها بوجه آخر ؛ لم يجدوا إلى الإيضاح مسبيلاً . ولا نراهم يفكرون الخالقية بصفة موجودة زائدة على الذات . إذ لو قالوا ذلك ، لزمهم لإثبات جعل من الصفات التي تصدر عن أجناس الأفعال حتى يكون رازقاً بالرازية ، محسناً بالمحسنية ، وهكذا القول في المحي والمميت ، والمعز والمذل . وليس من أصلهم لإثبات الأحوال ؛ فيجعلوا الخالقية حالاً . فقد وضح تناقض قولهم . ولم يكثر أحد من أئمتنا بالكرامية ، فلم نساك طريق البسط في الكلام عليهم ، مع أننا لم نغادر نكتة تصلح للاعتدال إلا أومينا إليها .

فإن قال قائل : الموجود الذي يتأتى منه الشيء ؛ قد يوصف به وإن لم يكن في حالة فعل ، ولذلك يسمى القادر على الكتابة كاتباً ، وإن لم يكن في حالة الكتابة ، وكذلك القول في جملة المحترفين .

وهذا الذي ذكره تسبب وتجاوز وتوسع . وتسمية الناس العالم بالكتابة ٣٨٢ كتسميتهم المغمى عليه/ عالماً^(٢) إذا كان ممن يعلم في مستقر العادة عند انجلاء الغشية عنه ، مع العلم بأن حالته تنافي العلم . وكذلك قد يسمى السيف الحديد ، الغرار ، المرهف ، قاطعاً ، وليس المراد بذلك صدور القطع منه ، ولكن من حيث كان آلة في القطع على مستقر العادة ، فسمى قاطعاً تجاوزاً ، فلا معول على المتوسعات في بغية الحقائق .

ثم نقول لهم : هلا طردتم أصلاًكم ، وقلتم الكاتب كاتب بالكاتبة ؟ وكذلك القول في الحرف والمحترفين بها . وقد امتنعوا عن طرد ذلك فيما ذكرناه .

(١) مكرر في الأصل : يلزمهم ان يثبتوا (٢) في الأصل : عالم

فصل

[في إبطال كون القديم قائلاً بالقول القائم به]

اعلموا وفقكم الله أنه لا يستقيم على أصول المعتزلة إقامة الدلالة على أن القديم تعالى لا يقبل الحوادث ، إذ العمدة في المسألة على أن ما يقبل الحوادث لا يتخلو منها ، وهذا لا يستمر على أصولهم مع قولهم : يجوز تعري الجواهر عن كثير من أجناس الأعراض مع صحة قبولها لها على ما سبق تفصيل مذهبهم . فلا مطمع لهم في طرد هذه الدلالة . وكذلك لا يصح منهم توييح الكرامية في نقضهم العلل . والمعتزلة قد نقضوا العلل حيث أثبتوا الأحكام المعللة شاهداً ، وأثبتوها غائباً غير معللة . وكذلك لا تمسك لهم بإيجاب كون القديم قائلاً بالقول القائم به ، إذ يطل على مذهبهم من أوجه : فن أقربها : أنهم أثبتوا للذات حكماً مما لم يقيم بها ، فما المانع من نفي الحكم عن الذات مع قيام المعنى ، بها ، فليس لإثبات الحكم للذات دون قيام المعنى بها بأقرب من نفي الحكم مع قيام المعنى . وتحصيل القول في ذلك إنه إنما يستمر استبعاد انتفاء الحكم عن (١) قام به المعنى من يخصص ثبوت الحكم بمن قام به المعنى ، وينفيه عن اتقنى عنه المعنى .

وبما يصد المعتزلة عن هذه النكتة قولهم : إن العلم القائم بجزء من الجملة لا يوجب له كونه عالمًا ، بل العالم ، الجملة ، ويستوى في استحقاق الوصف الجزء الذي قام به المعنى والذي لم يقيم به ، ولا يخص محل العلم بحكم منه . ولا يستقيم أيضاً من المعتزلة أن ينكروا على الكرامية قصرهم القدرة على / الذات وتعديتهم ٣٨٣ أمر القول .

ومن أصلهم أن القدرة الحادثة لا يتعدى الحادث بها محلها ، والاعتقاد الحادث في محل القدرة يتعدى أثره محلها ، ولا يستقيم منهم استبعاد ثبوت محدثات غير مقدورة مع مصيرهم إلى أن الأفعال المتولدة حادثة بالأسباب ، غير مقدورة . وقد انسدت عليهم المسالك ، وصدتهم تناقض مذهبهم عن كل منهاج في الحجاج .

(١) في الأصل : عن ما

فصل

[في استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعاني]

فإن قال قائل : قد أقمت الدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . فما الدليل على امتناع اتصافه في الأزل بكون قديم ، أو طعم ، أو ريح إلى غير ذلك من أجناس المعاني ؟ قلنا : [أمثل] الطرق في ذلك أنها لو قدرنا كوناً قديماً ، لما كان بعض الأكوان أولى من بعض ، فإن جميعها متساوية في حكم التجويز . فلا يقدر المقدّر جنساً^(١) منها إلا وللغير تقدير غير ما قدر . وكل ما يستوى في حكم العقل تقديره وتقدير ضده ، استحالة اتصافه بالقدم . فإن القديم هو الواجب وجوده ، الممتنع تقدير انتفائه . وهذا هو المعنى بقول الأئمة : إن القديم واجب وجوده ، والحدث جائز وجوده . وهذا مما يجب الاعتناء به ، والغرض^(٢) درك معناه .

فإن قال قائل : فما المانع من وقوع شيء قديم^(٣) اتفاقاً مع^(٤) أنه يجوز في العقل تقدير غيره ؟

قلنا : هذا ما لا سبيل إليه . فإن القديم هو الذي لا يجوز تقدير انتفائه أصلاً ، وبه يتميز عن الحادث ، إذ الجائز يفتقر إلى تخصيص ، ولا يجوز تقديره مختصاً بالوقوع مع تقدير تجويز انتفائه إلا أن يخصه مخصص .

فإن قال قائل : لو لم تحدث الأفعال ، لما كان على وجوب وجود القديم دليل .

قلنا : هذه غفلة عظيمة ، وقد أطلق كثير من المحققين أقوالهم بأن الفعل لو لم يكن ، لم يدل على القديم دليل .

(٢) في الأصل : + في

(٤) في الأصل : مع مكررة

(١) في الأصل : جنس

(٣) في الأصل : قديماً

وقد قال القاضى : جواز حدوث العالم قبل حدوثه دليل على الصانع ، إذ جواز الحدوث معلوم ، واستحالة الحدوث دون المخصص معلوم . فلو قدر مقدر انتفاء القديم ، لأفضى ذلك إلى انتفاء جواز الحدوث ، وذلك محال / فإن تقدير ٣٨٤ الجائز محالاً ؛ كتقدير المحال جائزاً .

وأوضح القاضى ذلك بأن قال : لو بلغ البالغ مبلغ النظر ، ورام التوصل إلى معرفة الصانع بتجويز حادث ، ولم يفكر فى الكائنات ؛ لأداه النظر إلى العلم . فوضح لنا بما ذكرناه أن كل قديم^(١) استحالة فى العقل تقدير نفيه ، ولو قدر لأفضى إلى قلب الحقائق . وليس فى تقدير نفي لون معين ما يفضى إلى استحالة وقلب حقيقة . وهذه الدلالة هى العمدة . وهى تطرد فى جملة أجناس الأعراض إذا طولبت بإثباتها قديمة .

وقد سلك القاضى طريقة أسندها إلى السمع ، وذلك أنه قال : أجمعت الأمة [على] أن القديم لا يتصف بصفة ليست من صفات المدح والتعالى والجلال ، كما أجمعوا على استحالة اتصافه بالنقائص ، ولا يقدر المقدر لوناً إلا وليس هو من صفات المدح ، ولا يفضى نفيه إلى إثبات نقيضه ، وهذا حسن . ولكنه تمسك بالسمع .

وقد سلك الناس طرقاً لا نرتضيها : فاستدل بعضهم على نفي اللون القديم بأنه لا يدل عليه عقل ، ولا ينبىء عنه سمع . وهذا فيه نظر ، فإنه استدلال بعدم الدليل . وقد زيفنا هذه الطريقة فى كتاب « التوحيد » .

واستدل بعض المتكلمين بأن قال : لو ثبتنا بياضاً قديماً ، لمائله الحادث . وقد قدمنا استحالة ثبوت وصفين لا يختلفان إلا بالعدم والحدوث . وهذه الطريقة يمكن تقريرها فى الأكوان القديمة التى تشاركها الألوان الحادثة فى الأخمس ، ولكنها لا تجرى فى لون يقدره السائل مخالفاً لسائر الألوان الحادثة ، وفيما قدمناه مقنع .

(١) فى الأصل : قديماً .

واستدل الأستاذ أبو اسحق بأن قال : اللون هيئة ، ولا هيئات لمن لا جهة له . وهذا فيه نظر عندنا ، ولا مطمع المعتزلة في إثبات ذلك . ولنا أن نقول : بهم تنكرون على من يزعم أنه ماون لنفسه من غير إثبات لون ، كما أنه عالم لنفسه ؟

ونقول لأبي هاشم : قد زعمت أن القديم على حال يوجب له كونه حيا ، عالماً ، قادراً ، فبم تنكر على من يزعم [أنه] على حال يوجب له كونه ماوياً ؟

٣٨٥ فإن رام من ذلك مخلصاً / وقال : إنما تثبت الأحكام لله تعالى دون العلل ؛ إذا كانت المعاني التي توجب أحكامها شاهداً مقتضيه أحوالا ، والأكوان لا تقتضي أحوالا . وهذا الذي ذكره تحكم محض ، ولا فصل بين الألوان والأكوان . وقد قال : إن الأكوان توجب لمخالها أحوال ، وإن لم تشترط فيها الحياة والبنية المخصوصة .

فصل

[في استحالة كونه تعالى عرضاً]

قد أوضحنا استحالة كون القديم جسماً ، ثم بينا وجوب انتفاء أحكام الجواهر عنه . فلو قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أنه عرض ؟

قلنا : إن رام السائل أن يثبت القديم أحكام الأعراض وخصائصها ، فاستحالة ذلك واضحة . فإن من خصائص الأعراض إمتناع قبول المعاني ، وسنوضح في الصفات وجوب كون القديم حيا ، عالماً ، قادراً ، مرئياً ، ونقرر استحالة ثبوت هذه الأحكام من غير حياة وعلم وقدرة وإرادة . والعرض لا يقبل المعاني ، وقد قدمنا في ذلك صدراً من الكلام . ومن صفات الأعراض الاحتياج إلى المحل ، وسنوضح في باب « الغنى والحاجة » استحالة ذلك .

على أنه وإن قام بمحله ، فلا بد أن يكون حيا ، عالماً ، قادراً ليكون صانعاً . والمحل الموصوف به ؛ القابل له أولى بالإلهمية . وسنشرح القول في ذلك في الصفات .

ولا يستقيم شيء مما ذكرناه على أصول المعتزلة ، إذ من أصلهم بقاء الأعراض .
ولا يمكنهم التمسك بما عليه المعول من أنه لو كان عرضا لاستحال أن يكون عالما
بعلم . ومن أصلهم أن كون الإله عالما من صفات نفسه ، ولا امتناع في أن يثبت
للعرض صفات النفس . ولا يمكنهم أن يتمسكوا في ذلك بالاحتياج إلى المحل ،
فإنهم أثبتوا أجناسا من الأعراض موجودة في غير محل ، وسدوا على أنفسهم
طرق التوصل إلى ذلك .

باب

في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة

اعلموا وفقهم الله أما كنا على أن نجتزئ بما ذكره الامتاذ أبو بكر في تصنيفه
المذكور المشهور / المشتمل على تأويل مشكلات الاخبار ، ولكن اقتضى الحال أن ٣٨٦
نذكر أصول التأويلات ومآخذها ، ونرشد إلى جميع مداركها مع إثبات الاختصار ،
والله الموفق للصواب .

ومبيلنا أن نبدأ بظواهر من كتاب الله تعالى ، ونذكر وجوه التأويل فيها ،
ثم نذكر بعد تقدر الفراغ منها جملا من السنن الواقعة من المسانيد المصححة عند
الإثبات والثقات ، ثم نشير إلى جمل من المتأكد التي يتمسك بها الحشوية ، ونوضح
أنها لو صحت ، لم تضق مسالك التأويل منها .

فما تمسكوا به من آي من كتاب الله قوله سبحانه والله نور السموات والأرض (١) .
ومبيل الكلام على الآية أن نقول المستدل بظاهر الآية : تخالف معتقد كافة
أهل القبلة ، فإن أحدا من المنتهين إلى الملة لم يصر إلى أن نور السموات والأرضين
وضياؤها وإشراقها ، هو الإله المعبود .

وقد ذهب بعض الغلاة من المشبهة إلى القول بقدم الأنوار ، وما صار أحد إلى
[أن] ما تشاهد من الأنوار هو الإله ، فامتوت الأقدام في بغية التأويل إن رمناه .

ثم نقول : قد ذكر أهل التفسير وجهين في تأويل الآية . أحدهما . أن قالوا : معنى قول الله تعالى « الله نور السموات والأرض » (١) ، أى منورها ومختبر أنوارها . والوجه الآخر : أنه هادى أهل السموات والأرض . وفى سياق الآية ما يدل على ذلك لأنه قال : « يهدى الله لنوره من يشاء » (٢) ، فقرن ذكر النور بالهداية وهو المعنى بقوله « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء » (٣) . وما يوضح ما قلناه أن الآية من مفتحتها إلى منقطعها دالة على أنه لا يسلك بها مسالك سائر الظواهر المستقلة بأنفسها ، فإنها ثابتة فى منهج الأمثال ، ولا يسوغ التشبث بظواهر الأمثال باتفاق المحصلين . ولو تتبع المتتبع جملة أمثال القرآن لاستبان له مبادئها للظواهر التى يتمسك بفحواها ، ولا معنى للإطناب مع وضوح الكلام ؛ كيف وقد قال الله تعالى : « مثل نوره كمشكاة » (٤) ثم قال فى آخر الآية « ويضرب الله / الأمثال للناس » (٥) . فقد وضح من نفس الآيات جريانها مجرى الأمثال ، وخروجها عن مسيل الظواهر .

ثم نقول : قد اتفق أهل التأويل على الوجهين المقدمين . فمن ابتغى بعدهما ثالثاً ، كان خارجاً عن إطباق المتأولين ، واتفاق المفسرين . فإن استبعدوا تقدير أهل السموات ، فهو استبعاد فيما لا يستبعد ، فقد يجترىء بالمضاف إليه عن المضاف إذا اشتمل الكلام على الدليل عليه .

قال الله تعالى : وسئل القرية (٦) ، والمراد أهلها . وقال بعض المحصلين فى قوله تعالى « فما بك عليهم السماء والأرض » (٧) « معناه أهل السماء وأهل الأرض . ونظائر ذلك لا تحصى ولا تنحصر .

وما تمسك به أهل الزيغ قوله تعالى « فإن استكبروا فالذين عند ربك » (٨) .

٢٤ : ٣٥ (٢)	٢٤ : ٣٥ (١)
٢٤ : ٣٥ (٤)	٤١ : ٥٢ (٣)
١٢ : ٨٢ فى الأصل : سائل	١٤ : ٢٥ (٥)
٤١ : ٣٨ (٨)	٤٤ : ٢٩ (٧)

الآية . وقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد (١) الرحمن (٢) » ، في قراءة بعض القراء ووجه . ووجه زلهم في التمسك ظنهم أن ظاهر قوله تعالى « والذين عند ربك » ، ينبئ عن قرب آيال إلى المسافة . وسبيل مفاصلهم في الكلام أن نقول : ما أراد الله تعالى بهذه الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيص على طوائف منهم ؛ بل أراد أن النفلين إن استكبروا وتأبوا ، فالملائكة المقربون دائبون في عبادة الله ، وتحميدته والثناء عليه ، وتوحيده ؛ لا يعترهم ملل ، ولا ترهقهم فقره ولا يليهم عن عبادة الله بشوة . ومن ملائكة الله الحفظة المقربون ، السكرام ، الكتاتون ، الموكلون بالمكلفين من عباده . فاستبان بذلك أن من الملائكة المرادين كاتبون في الأرض . ويوضح ذلك أنه تعالى لم يرد تقارب الذوات ، وإنما أراد علو الدرجات ، والاختصاص بالقربات . ثم في قوله تعالى « فالذين عند ربك » ، وجهان :

أحدهما : أنه يقال : معناه ؛ فالذين بالقرب من ربك اصطفاء ، واجتباء ، وإكراماً ، وإعظاماً ، وهذا كقول القائل : إن فلانا عند الخليفة . بالموضع بالقرب الأعظم ، ولا يراد به تعرض لقرب ولا بعد . ويجوز أن يحمل ذلك على اختصاص الملك ، وذلك غير مستبعد . إذ يقول القائل : أنا مسام فيما عندي من المال ، غير ضنين به ، وليس المراد بذلك الإقتراب بالذوات ، وإنما أراد الاختصاص بالملك .

ولو قال قائل : أي فائدة / لتخصص الملائكة بالملك ، وجملة الخلق ملك ٣٨٨ لله تعالى ؟

قلنا : في مثل ذلك وجهان : أحدهما : أن يقال : أضاف الملائكة إلى ملكه تشريفاً لهم حيث خصصهم بالذكر ، وهو كإضافة الرب المؤمنين إلى نفسه تسمية العبودية في أي من كتاب الله . منها قوله تعالى « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » (٣) . وقد اتفق أهل التوحيد على أن الكفرة عباد الله ، كالبررة

(٢) : ١٩ : ٤٣

(١) في الأصل : عند

(٣) ٦٣ : ٢٥

من عباد الله . وقد قال تعالى « إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » (١) . فدل أن التخصيص بالذكر قد يراد به التشريف والتعظيم . وكذلك . خصص الله تعالى السكبة المحرمة بالإضافة تشريفاً لها ، فقال « وطهر بيتي للطائفين » (٢) . وخص الناقة ؛ ناقة صالح بالإضافة ، وأمثلة ذلك كثير .

فهذا وجه ، والوجه الثاني أن يقال : خصص الله تعالى الملائكة بالإضافة ملكاً ، من حيث لم يكن فيهم جاحد ومعاند يأبى سلطان الله ، وهو نحو تخصيص الرب الملك باليوم الذى يصعق فيه الخلائق ، وتنقطع فيه ظنون الجسارة ، وحسبان الذين قدروا أنفسهم ملوكاً . فقال ، عز من قائل ، مخبراً عما سيكون « لمن الملك اليوم » (٣) . فكما حل تخصيص بالإضافة إلى ذلك اليوم على انقطاع أوهام المتوهمين ، فكذلك ذكر الله ذلك فى أمم من خلقه لا يتوهمون لأنفسهم حولا ولا قوة دون مشيئته . ويجوز أن يقال : خصصهم بالذكر تنبيهاً على من دونهم .

وأما قوله « وجعلوا الملائكة الذين » (٤) ، فأظهر القراءة فى هذه الآية قوله « عباد الرحمن » وهذا من أوضح الأدلة . على أن القراءة الأخرى محولة على هذا المحمل الذى قدمنا شرحه .

وبما يسئل عنه من ظواهر القرآن قوله تعالى « إلهيه يصعد الكلم الطيب » (٥) ، وقوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إلهيه » (٦) . وربما توهم بعض الحشوية أن لهم فى الآية مستروحاً فى إثبات الاختصاص بالجهات ، وليس الأمر على ما قدره . قال : المعنى بقوله « تعرج الملائكة والروح إلهيه » أى يعرجون إلى حيث يأمرهم متقربين إلهيه ، مستسلمين لأمره . وشاهد ذلك من كتاب الله قوله « ومن يخرج

(٢) ٢٦ : ٢٢

(٤) ١٩ : ٤٣

(٦) ٤ : ٧٠

(١) ٩٣ : ١٩

(٣) ١٦ : ٤٠

(٥) ١٠ : ٣٥

من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله»^(١) وليس المراد بذلك طي المسافة إليه ، وإثبات قرب الذوات . وهذا مالا يخفاء به . فكما حمل / المهاجرة إليه على الانقطاع ٣٨٩ . إليه ، والتبطل إلى طاعته ، وما يزلف ويقرب العبد لديه ، فكذلك قوله « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى « إني مهاجر إلى ربي »^(٢) . فالذي يوضح ذلك ويحققه لفظة اتفق عليها الأمم الموحدة ؛ قالوا : إن فلاناً يتقرب إلى الله ، ولم يريدوا قرب الذات ، فإذا لم يبعد حمل نفس القرب على التشبث بالطاعة ، لم يبعد حمل ما ينبئ عن القرب في توهم الزائغين على ما ذكرناه . والذي يحقق ذلك أن الملائكة إذا عرجوا وأخذوا مقارهم ومواطنهم في السموات وحافات العرش ، فلا يبلغون ذروة العرش . وتشبث هؤلاء بالظواهر يصددهم عن استدلالهم هذا ، إذ قد ورد في أحاديث أن من كواهل حملة العرش إلى شرافاته مثل ما من كواهلهم إلى تخوم أقاصي الأرض أضعافاً مضاعفة ، ثم فوق الشرافات حُجُبُ العزة ، وبصر كل كبصر السموات والأرضين . وفي حديث المعراج أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب الملائكة حتى قال صلى الله عليه وسلم : انقطع عني رجل المستخير ، وخيل إلى أنه مات من تحت العرش ، ورأيتني كالقنديل المتعلق في الهواء . فلو كان العروج على ما قالوه ، لما استقام على مقعدني أصلهم ، إذ لو استقر ملك على ذروة قصر ، ورقى بعض جرمه درجة أو درجتين ، فلا يقال إنه صعد إليه . فوضح أنهم محتاجون إلى التأويل ، كما نحتاج إلى ذلك . وأما قوله « إليه يصعد الكلم الطيب »^(٣) ، فهو ما أول باتفاق المحصلين بأن الكلام لا يجوز عليه التحول ، والانتقال ، وجوب الجو ، والتصعد في الهواء . فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب ؛ وقوعه من الله موقع الرضا .

والجملة في ذلك أن الارتفاع ينبئ عن رفعة الشيء درجة ومنزلة لا تصعدا ورقياً . وقد يقال هذا الأمر مرفوع إلى الأمير ، وليس يراد نقل الشيء إليه ؛ بل المراد بالرفع التبليغ إلى رفيع شأنه ، على قدره . ثم قد ينبئ الارتفاع والعلو

والعروج عن علو من ينتهى إليه ، وقد ينتهى عن علو شأن المرفوع . والعرب تعبر
٣٩٠ . عن أسباب الشرف/بالعروج والعلو والرفعة ، وعن كل حطيطة ورذيلة بالتسفل .
ويعبرون عن كل من عظم قدره بالتصعد ، وعن حثالة الناس بالتسفل .

وبما يسأل عنه قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا^(١) » . وقد ذكر الائمة
في ذلك وجهين :

أحدهما : أن المراد به: وجاء أمر ربك ؛ وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين
والمارقين ، ولا استبعاد في إطلاق مثل ذلك . فإن الشيء إذا عظم موقعه ، وجل
موضعه ، وكان ذلك لاختصاصه بوقوعه على وجه من الله تعالى ، فقد يحذف
ذكره اجتزاء بذكر الله تعالى ، وتعظيما للمحذوف المقدر المضاف ، وقد يقتضى
الحذف من التعظيم والتفخيم مالا يقتضيه الذكر . وشواهد ذلك من كتاب الله
كثير . منها قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله^(٢) » . وقوله « والذين
يؤذون الله^(٣) » . وقد اتفق كل من أثبت الصانع على أنه تعالى يتقدس عن التأذى
والتضرر . وأجمعوا على أن المعنى بقوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »
أي يحاربون أولياء الله . وهكذا القول في الكلمة الأخرى . ومخرج ذلك في مجرى الكلام
واضح ، إذ القائل يقول : إذا جاء السلطان ، اضمحل من سواه . وليس المراد بذلك
بجئته بذاته إنتقالا وتحولا ، وإنما المراد إيصال أوامره . والذي يحقق ذلك قوله
تعالى « فأتى الله بنيانهم من القواعد^(٤) » ، وليس المراد بذلك إتيانه بذاته باتفاق
منا ومن الحشوية ؛ بل المراد : فأتى أمر الله بنيانهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى
« أتأما أمرنا ليلا أو نهاراً » .^(٥) فهذا وجه وبمثله تتكلم على قوله تعالى « هل ينظرون
إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام^(٦) » . وهكذا كانت معظم العقوبات تقدمها
ظلل من الغمام .

(١) : ٢٣ : ٥

(١) : ٢٢ : ٨٩

(٢) : ٣٦ : ١٦

(٢) : ٥٧ : ٢٣

(٦) : ٢١٠ : ٢

(٥) : ٢٤ : ١٠

وسلك بعض الأصحاب في قوله تعالى « هل ينظرون ، مسلّا آخر . فقال : إنما قال الرب ذلك لإنكاراً على المتوقعين لذلك ، وإنما كان يستدل به أن لو كان لا يتخذ منه بسبيل الإنكار وبطريق التوبيخ ، والأصح عندنا الوجه الأول ، فإن ظاهر الآية يدل على إنذارهم بعذاب واقع بهم ، فيجب حمل الآية على الإنذار / ليجيء العذاب. ٣٩١ ورُبَّ وجه في التأويل عند أهل الفصل هو الأصح مما استروح إليه الجملة ، ويحسبونه ظاهراً . والذي يحقق ذلك أن التخويف والإنذار إنما يقع بإضلال العذاب ، ولما به بمستحقه ، وهذا واضح في مقصد الآية جدلاً وبجاري التوسيعات في الجسر من الكلام أوسع في مجاري الحقائق . ومن أحاط بمذهب العرب ، لم يستبعد من ذلك شيئاً .

وذكر بعض الائمة في قوله تعالى « وجاء ربك » أنه فعل فعلا سمي به نفسه جائئاً ، كما سمي نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً . وهذا ، وإن كان يتجه ، فالطريقة الأولى أقرب مذاهب التأويل . وما يسأل عنه قوله تعالى مخبراً عن بعض عباد « يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله »^(١) . ولا يتمسك بهذه الآية إلا متولج في غمرات الجهل ، أو لا يخطر لذي تحصيل أن التفريط الذي أثبتت الآية ، يقع في جراحة مقدرة ، وقطر محدود ، وهذا مالا سبيل إلى توهمه ، ولا ينبغي به الكلام عنه أصلاً ، إذ المعنى بالتفريط مخالفة أوامر الله ، وموافقة زواجره ، والانكفاف عن امتثال أوامره ، ولا سبيل إلى توهم وقوع شيء من ذلك على قرب من المسافة . فإذا وضع سقوط الاستدلال ، فقد تكلم أهل اللغة على الآية . فقال بعضهم: المراد بقوله « في جنب الله » أى في أمر الله ، واستشهد بقول كثير :

ألا تتقين الله في جنب عاشق له كبسد جرى عليك مقطوع

معناه: في أمر عاشق . وذكر بعض الائمة أن المعنى بالجنب: المخالفة ، والجنب والمجانبة ينبئ عن البعد ، وهو المعنى بقوله : والجار الجنب، أى البعيد سبباً ونسباً ،

الملاصق داراً . ومنه يسمى الذى تلزمه بجانب القرآن ، والمكث فى المساجد جنباً .
والجانب هو القطر الواقع نبذة من العظم . ومعنى قوله « على ما فرطت فى جنب
الله » أى فى ازدياد البعد من أوامره . وقد يقال : جنبت فلاناً عن الشيء إذا بعدته
٣٩٢ عنه ؛ وهو المعنى فى قوله تعالى بالإنباء / عن إبراهيم عليه السلام حيث قال :
« واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام (١) » . ويقال : جنبه وأجنبه ، وجنبه فجنبه ،
وتجنب واجتنب . وأحسن القول فى ذلك أن المعنى بقوله « فى جنب الله » فيما
يتصل بأمره وشرائعه التى شرعها لعباده ، وحقوقه المفترضة ، وحدوده المنقسمة
إلى ما لا يقرب للحرمات ، وإلى ما لا يبعد كالمقدورات ؛ فيتعين صرف الجنب
إلى حقوق الله تعالى المتصلة بأوامره وزواجره . ومن أدل الدليل على ذلك :
التفريط وذكره ، إذ التفريط إنما يقع فى الحقوق المفترضة ، والواجبات المتحتمة ،
ولا يتقرر تفريط على غير هذا الوجه . وإطلاق الجنب والمراد به الجانب ،
والاتصال بحقوق من أضيف إليه الجنب شائع ذائع ، مغن بظهوره عن الاستشهاد
عليه . إذ يقول القائل : إن فلاناً ليعيش فى جنب فلان ، ويلى فى جنبه شعثه .

وعما يقع السؤال عنه كثيراً (٢) قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٣) .
وقد افترق الأئمة فى وجه الكلام على الآية ، فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها
على تنزيلها ، ولكن مع القطع بنفى الجهات ، والمحاذيات ، والكيفية ، والكمية ،
وهذا القائل لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق ؛ والرب
تعالى مستأثر بعلمها . ولأنما يجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن
الخلق من المعاني المكنونة ، المستأثر بعلمها المصونة ، لا تكون بما تمس الحاجة إليه
فى عقد أو قضية تكليف . وربما تشبهت هؤلاء بقوله تعالى « فأما الذين فى قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله » (٤) الآية . وقد عدّ أبو عمرو وكثير

(٢) فى الاصل : كثير

(١) ٣٥ : ١٤

(٤) فى الاصل : - ما تشابه منه ابتغاء

(٣) ٥ : ٢٠

من الأئمة القراء الوقف على اسم الله من العزائم ، وقدروا قوله « والراسخون في العلم » (١) ابتداءً واستباقاً .

وبما نقل عنه الإكفاف عن تأويل هذه الآية ، مالك رضي الله عنه ، فإنه سئل عنها فقال : الاستواء معقول ، والكييف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال / عنه بدعة .

٣٩٣

فإن سلك سالك هذه الطريقة ، وكان يعتقد تقدس القديم عن مشابهة الحوادث ، ويؤمن باستوائه على عرشه ، وينكف عن تكييفه وتأويله ، فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به .

ثم نقول للتمسكين بالآية ، المدعين التمسك بالظواهر : ليس لكم المزيد على ظاهرها وتعدى مطلقها . وقد سلك معظم أهل الحجاج طريقة التأويل ، وقد قدمنا في ذلك طرقات ، وبيننا أن الذي يجتنبه أصحاب الظواهر لإزالتها وتغييرها . ومن ينتمي إلى الحق من الأئمة ومخلص الأئمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقالات . وليس هذا مما يسع جهلة ، إذ الترخيص في جهل ذلك يتداعى إلى جملة العقائد ، ومن أبدى في ذلك ريباً ، فليس منا ولسنا منهم . فإذا اعترف هؤلاء بإزالة الظواهر . إذ الإستواء المطلق المضاف إلى الأجسام ظاهره نفي عما ينتحيه المشبهة ، ويتبعه المجسمة ، والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة . فإننا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكناً بالذات ، وتخصيصاً ببعض الجهات ، فلا بد أن يرجع إما إلى معنى القهر ، وإما إلى معنى علو العظمة ، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل ، ولا مزيد على هذه الأقسام . وإنما كان يستتب ، لو كان يتم للبعث

(١) ٧ : ٣

٠ (٢) الإمام مالك (٩٣ — ١٧٩ هـ الأعلام ٦ : ١٢٨)

مالك ابن أنس بن مالك الأصبحي الحنبري ، أبو عبد الله : إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، ولديه تنسب المالكية . مولده ووفاته في المدينة ، كان صلباً في دينه ، بعيداً عن الأمراء والملوك . سأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحلمهم على العمل به ، فصنف « الموطأ » — ط ، وله رسالة في « الوعظ — ط » وكتاب في « المسائل — خ » ، وأخباره كثيرة . (انظر الديباج ١٧ — ٣٠ ، الوفيات ١ : ٤٣٩ ، تهذيب التهذيب ١٠ : ٥٥ ، وصفة الصفوة ٢ : ٩٩ ، وحلية ٦ : ٣١٦ والافتاء ٩ — ٤٧)

تجويز لجراء الآية على ظاهرها ، وتجويز تأويلها فكان يتقرر الوقف على ذلك .
وأما الآية فالكلام في الوقف عليها من أوجه : أحدها : أن من القراء من يقف
على قوله « والراسخون في العلم » ، وتقدير قوله « يقولون » إستثنافا . ولا يبعد
أن يقال « يقولون » في محل الحال للراسخين ، وكأن التقدير : والراسخون في العلم
قائلين آمنا به . ومن سلك هذه الطريقة ، لم يقف على قوله « في العلم » .

والوجه الآخر في الكلام ما ارتضاه الزجاج* حيث قال : أراد الرب تعالى
بالمتشابه في الآية المواعيد التي انطوت عن الخلق عواقبها كمواقع الحشر والنشر ،
والساعة ، وهي التي تقلب في السموات والأرض ، لا تأتي إلا بغتة ، فوبخ
الله تعالى الكفرة/ المعترضين عما ظهر من الآيات الباهرة المتشبهين باستعجال ما توعدوا
به من العذاب والعقاب ، وباستكشاف موقع الساعة ومرسأها ، ومختم الدنيا
ومنتهاها ، فوبخهم الله تعالى لما صرّوا بالمتشابه ، وانحجروا عن المتبين في الآيات
الناجرة عتوا منهم وعناداً ، وتعللاً في دفع الحق .

٣٩٤

وهذه الآية المطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة ، مشتملة على ذكر مسائلهم
عن الساعة ، واستعجالهم العذاب وابتغائهم استئلال الناس والفتن بالتأويل . إذ
مآل الوعد والوعيد هو (١) وقوعهما . وقد سمى الرب تعالى القيامة تأويلاً في قوله
« هل ينظرون إلا » تأويله ، وهذا أحسن الوجوه في الكلام على الآية .

وتكلم بعض الناس عليها من وجهين آخرين : أحدهما : أن التوبيخ إنما للحق من تتبع
المتشابه ، وأضرب عن المحكمات ، وهذا ظاهر الآية ، وهو مستنكر وفاقا .

(١) في الاصل : وهو

(*) الزجاج (٢٤١ — ٣١١ هـ) الأعلام ج ١ ص ١٣ ط ١٣٤٥ هـ

أبو إسحاق ، إبراهيم بن السري بن سهل : عالم بالنعو واللغة . ولد ومات في بغداد .
كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النعوى فعلمه المبرد . وطلب غيبه الله بن سليمان مؤدبا
لابنه ، فعلمه المبرد عل الزجاج ، فأدب له ابنة إلى أن ولي الوزارة مكان أبيه ، فجعله القاسم
من كتابه . كانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره . من كتبه « معاني القرآن » و« خلق
الانسان » و« شرح أبيات - يوبه » . انظر معجم الأدباء ١ : ٥٤ وابن النديم .

فإن رام تأويل المتشابهات ، قبل العلم بالمحركات ، ذلّ وضلّ . فإن سبيل التأويل
رد المتشابه إلى فحوى المحكم .

والوجه الآخر أن الآية إنما اشتملت على توبيخ من يبتغى الفتنة مع انتفاء
التأويل وهذا منهي عنه وفاقا . فإذا تمهدت هذه الطريقة ، وهي المرضية ، فقد
ذكر أهل التأويل في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »^(١) وجوها : فذهب
بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الافتدار ، والقهر ، والغلبة ، وذلك سائغ في اللغة ،
شائع فيها . إذ القائل يقول : استوى الملك على الاقليم ؛ إذا احتوى على مقاليد
الملك فيه . ومنه قول القائل :

قد استوى بشر على العراق * * * من غير سيف ولادم^(٢) مهراق
وقال الآخر :

ولما علونا واستوينا عليهم * * * تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فإن قال قائل : الاستواء المحمول على الاستعلاء ينبئ عن سبق مغالبة ، وتقدم
مقاومة ومكافحة . قلنا : هذا ظن منك . فإن الاستواء ليس من ضرورته
الاستخبار عن مغالبة ، إذ لو أنبأ الاستواء عما قلتموه ، لأنبأت عنه الغلبة أيضاً ،
والله تعالى غالب على أمره ، ويتعالى عن أن ينال .

ثم نقول : لو أنبأ الاستواء في حكم القهر عن تقدم نقيض له ، لأنبأ استواء
الذات عن تقدم عوج يناقضه . وملزم ذلك منسل / من الدين .

٣٩٥

فإن قال قائل : فما وجه التخصيص بالعرش ؟

قلنا : يخصص الله بذكره من يشاء تشريفاً وتعظيماً . وهذا كتخصيصه بعض

(٢) في الاصل : — ولادم

(١) ٥ : ٢٠

الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر في قوله « يوم تقوم الروح والملائكة صفاً^(١) » وأمثلة ذلك لا تحصى .

ولنا أن نقول : خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهاام البرية ، ونسبه بذكر الافتدار عليه على ما دونه كما نسبته بالنهى عن التأفیف عما فوکه من ضروب التعنیف . وهذا مسلك التفاسیر فی الکلام . وهذا الذى ذكرناه وجه .

وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أن معنى الاستواء : القصد والإرادة ، واستواء الرب على عرشه . قصد إلى فطرته ، وخلقه ، وإبدائه ، وإرادته : تدبيره وتقديره على ما أراد . انتهى . وقد قال تعالى للذى يهيم منا بالأمر إذا أوقعه ، قد استوى على العمل . وقد سئل سفيان الثوري* عن هذه الآية في مجمع عظيم من بجامع العلماء بالعراق ، فحمل الاستواء على هذا الحمل ، واستشهد بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان »^(٢) . يعنى قصد وأراد خلقها . فلما قال ذلك ، لم يبدإ إليه نكير من أهل المجلس . ويجوز حمل الاستواء على العلو ، والرفعة ، والجلال ، والعظمة ، لا بالمقابلة والمهامة .

وظن بعض الجهلة أن المتمسك بهذا التأويل يحمل قوله : علا ، [على] الفعل الصادر

(٢) ٤١ : ١١

(١) ٧٨ : ٣٨

* سفيان الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ ، ٧١٦ - ٧٧٨ م) الأعلام ١ : ٣٧٥

طه ١٣٤ هـ .

أبو عبد الله ، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ، من مضر : أمير المؤمنين في الحديث . كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى • ولد ونشأ في الكوفة . وراوده المنصور العباسي على أن يلى الحكم فأبى ، وخرج من الكوفة وسكن مكة والمدينة ، ثم طلبه المهدي ، فتوارى وانتقل إلى البصرة فمات فيها . له من الكتب (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) . انظر دول الإسلام ١ : ٨٤ ، ابن النديم ١ : ٢٢٥ .

من العلو . واعترض هذا الظان^(١) فقال : لو كان كذلك لانتصب العرش ركزا ، وهذا لا^(٢) تحقيق له . فإن أحداً لم يحمل الآية على هذا المحمل من هذا الوجه ، ولكن ادعى هؤلاء أن الاستواء ، مع ما اتصل به من صلته ، محمول على العلو والرفعة . وقربوا القول في ذلك فقالوا : كلمة على ، وإن استعملت جارة ، فهي مقتضبة من العلو أيضاً ، وهذا ما لا ينكر . وقد يقرب النحاة الأسماء من معاني الأفعال ومن مصادرها ، وإنما يبعد الاشتقاق على الحروف وعلى إسم في معظم موارد ، فلا يبعد تقريبه من معاني العلو ، ويحقق كونه إسم اتصال الخافض به . قال الشاعر :

غدت من عليه بنقض الظل بعد ما رأيت صاحب السماء استوى قترفا

وليس ذلك بأبعد من قول الأزهري* : إن أباك ، مشتق من أبيت ، إذا تعودت على أن أباك / ضمير عند كثير من النحاة . والضمائر أولى الأشياء بالتعليل ٣٩٦ عن الاشتقاق ومشابهة الحروف . وإنما بسطنا القول في ذلك لتوبيخ الجبهة ، هذا المتأول في حمله الآية على العلو .

وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش . وأوضح

(١) في الأصل : الظنان . (٢) في الأصل : ولا

* الأزهري (٢٨٢ — ٣٧٠ هـ — ٨٩٥ — ٩٨١ م) الأعلام ٣ : ٨٤٦

طبعة ١٩٢٧ م

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور : أحد الأئمة في اللغة والأدب . مولده ووفاته في هراة بخراسان ، وعنى بالفقه ، فاشتهر به أولاً ، ثم غلب عليه التبحر في العربية ، فرحل في طلبها ، وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم وصنف كتباً منها « التهذيب — خ » في اللغة كبير ، نشر قسم منه في مجلة العالم المشرق Le monde oriental ، وغريب الألفاظ التي استعمالها الفقهاء ، وتفسير القرآن .

ذلك بأن قال : ما اتصف الرب به ، وامتنع صرفه إلى صفات الذات ، ثعين صرفه إلى صفات الفعل . وهذا ، وإن ذكره شيخنا ، فلم يذكره مرتضياً له ، وفيه وجه من البعد . فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء في غيره ، بعيد في قضية اللغة . وفيما ذكرناه من الوجوه أكمل الغنية .

وبما يسئلون عنه ، قوله تعالى « أأمتم^(١) من في السماء »^(٢) . وهذا يقرب وجه الكلام فيما سبق . فيجوز أن يقال : معنى قوله « أأمتم من في السماء »^(٣) : حكمه وأمره وسلطانه . وقد بسطنا القول في نحو ذلك . ويجوز أن يريد الله بقوله « من في السماء » ملاكاً ، مسلطاً على عذاب مستوجب العذاب . وقد حمله بعض المتأولين على جبريل ؛ فإنه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عليها ساقطها ، واقتلعها من حيث أراد الله ، واحتملها على قادمة جناحه إلى أعناق السماء . وهو المعنى بقوله تعالى « ذى القوة » ، عند ذى العرش مكين^(٤) ، وهو الموكل بالتمير على القرون الحالية . وفي وجوه التأويل متسع .

وبما يسأل عنه قوله تعالى « تجرى بأعيننا »^(٥) . وقوله « ولتصنع على عيني »^(٦) . وقد أكثر أهل التأويل في قوله « تجرى بأعيننا » . فصار صائرون إلى أن المراد به أنها تجرى ولا تعطب في فوج كالجبال ، بكل آية الله وحفظه . وقد يقول القائل : بعين منك . هذا إذا استودع شيئاً واستحفظه . وكذلك يقول : هذا برأى منك ومسمع . فهذا وجه حسن ، وإليه صغوا^(٧) أهل التأويل . ولا بعد في حمل الأعين على البصر ، ولا استنكار في ورود صيغة الجمع تعظيماً ، كما قال : « نحن قسمنا »^(٨) . وكما قال « وأنزلنا من السماء »^(٩) ، وهو الفرد الواحد .

(١) في الأصل : أمتم	(٢) ٦٧ : ١٦
(٣) ٦٧ : ١٦	(٤) ٨١ : ٢٠
(٥) ٤٨ : ١٧	(٦) ٢٠ : ٣٩ (٧) في الأصل : — أ
(٨) ٤٣ : ٣٢	(٩) ٢٣ : ١٨

وأثبت بعض أئمتنا عيين ، صفتين ، ثابتتين سمعاً على ما ذكره في الصفات إن شاء الله . وإن نوقش هذا القائل في صيغة الجمع ، هان عليه الانفصال . إذ قد يعبر العرب بصيغة الجمع على التثنية ، وأمثلة ذلك تعدو الحصر .

وذهب بعض الناس إلى أن المعنى / بقوله « تجرى بأعيننا » ؛ أى بالآعين من ٣٩٧ عبادنا ، المبتغين للنجاة من الهلكة . ويجوز أن يقال : أراد بالعين الآعين المنتحشة بالماء ، فإن الأرض انفجرت عيوناً بأمر الله تعالى لما فار التنور . والوجهان الآخران ، وإن أمكن القول بهما فالذى تقدم عليهما أحسن منهما .

وأما قوله في مخاطبة موسى « ولتصنع على عيني » . فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولترى بمرأى منى وحفظ . واعلموا أن من غفل فيمن يجب عما ذكرناه ، وسأل ، لم يسترب في تأويل مثل هذه الآية ، إذ موسى — صلوات الله عليه — تربى ونمى في الأرض ثم تركى ، وتنبى ، وتخصص بكرامة الله تعالى واعطفائه لمياه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك على غير الوجه الذى ذكرناه .

فهذه جمل من ظواهر القرآن . ونحن الآن نذكر جملاً من ظواهر السنة ، ونحقق وجه التأويل فيها .

فما يجب الاعتناء به حديث النزول ، فإنه مما روته الأئمة في الصحاح من الأسانيد ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة » الحديث . وروى كل ليلة ، فذكر القاضى ذلك من الآحاد ، وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضائها في القطعيات .

وذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أن الحديث المدون في الصحاح الذى لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل ، وهو ما يقضى به في القطعيات ، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر ، إذ لو بلغه ، لأوجب العلم الضرورى ، ولكنه بما يوجب العلم استدلالاً ونظراً . والصحيح في ذلك طريقة القاضى ، فإن الحديث — وإن رواه الآثبات ونقله بالثقات — فلم يجمع أهل المعسنة على صحته ؛ على معنى

أنه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم قطعاً . وإنما انكف أهل التعديل عن
التعرض للحديث الذي نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمن مطعناً وقدحا في
النقطة . وهم مع ذلك يجهزون على رواية الخبر أن يزلسوا ويغلطوا ، ولا يوجبون
لهم العصمة . وسيلهم كسبيل العدول المرضيين ، إذا شهدوا على حكومة في مفصل
القضاء . ويشرع القاضي إلى إبرام القضية بشهادتهم ، فلا يتضمن ذلك قطعاً
تصديقهم ، ولكنه حكم في ذلك بما تقتضيه الظواهر ، فكذلك سبيل الإخبار . وقد
٣٩٨ تفصيلنا القول في ذلك / في الأصول ، وأوضحنا أن الأمة لو اجتمعت على العمل
بخبر من أخبار الآحاد ، فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته . ثم لو
تقبلنا والتزمنا التأويل ، فسلكه سهل المدرك ، قريب المتناول في ذلك ، لأن النزول
ليس من ضرورة معناه ومقتضاه أن ينبيء عن التحول والانتقال ، وشغل الجهات
والزوال عن أمثالها ، إذ قد يطلق النزول فيما يستحيل فيه الزوال والانتقال .
فيقال : نزل بالناس نازلة . ولا يراد بذلك انتقال شيء إليهم من قطر إلى قطر .
والآيات المشتملة على إنزال القرآن تجري هذا الجرى ، وليس المراد بانزاله نقله
من موضع إلى موضع .

هذا ما صار إليه أهل التحصيل ، ولا أكثر أث بقول الجبهة الحشوية في اعتقادهم
أن الكلام ينتقل من جهة إلى جهة ، فإن أهل التحصيل على مذهبين : فمنهم من حكم
بقدم الكلام ، وهم الذين صاروا إلى أنه صفة قديمة ، قائمة بذات الرب ، يستحيل
عليها الزوال والانفصال . ومن حكم بحديث الكلام ، منع انتقاله أيضاً من حيث
كان عرضاً . فقد وضع أن النزول يطلق فيما يستحيل فيه الانتقال والزوال . وقد
قامت الدلالة القاطعة على استحالة الانتقال على القديم . وأقرب الناس إلى التزام
الكفر الصراح من جواز على الرب الانتقال . فإن من أوضح دلالات حديث
الجواهر ، جواز انتقالها . فإذا حمل النزول فيما قامت الدلالة على استحالة انتقاله
كلاعرض على غير انتقال ، فيجب حمل النزول في الحديث على غير الانتقال .
ثم السبيل فيه أن يقال : المعنى بالنزول ظهور أحكام الله تعالى في السماء الدنيا ،

واستيفاضه آيات الرحمة . كما أن المعنى بنزول القرآن إلى أهل السموات والأرض تثبت الإفهام لهم ، وتخصيصهم بالعلم . والذي يحقق ذلك أن المقصد من الحديث ، اختصاص بعض ساعات الليل وآناته برحمة الله ورأفته ، وتوقع إجابة الدعوات فيه . فهذا مقصد الحديث ومساقه ، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالافتقار على ذلك من غير تقدير انتقال . ولو قدر زائغ انتقالا ، فلا أثر له فيما هو مقصد الحديث ، والملمتس من مساقه .

والذي يوضح ما قلناه : اتفاق المسلمين^(١) على أن المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى يقول إذا تقرب العبد مني ذراعاً ، تقربت منه / باعاً ، وإذا أتاني مشى ، أتيتهُ أهرولاً » ، يحول على غير الانتقال والزوال . وإنما المراد به إزلاف الدرجات ، والتسك بما فيه مرضاة الله من الطاعات . والمراد بقرب الله إحسانه ، وتفضله ، وقبوله الطاعات من أوليائه . ولم يحمل أحد من أهل التحصيل هذا الحديث على ظاهره . فسبيل التأويل في النزول يدان ذلك ؛ بل ما قلناه في النزول أظهر منه في المشى والهرولة ، والقرب المقيد بالذراع والباع .

وعلى قريب من ذلك ، حمل المسلمون ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) أنه قال لا يوطئ المؤمن المسجد إلا يتشبت^(٣) الله به ، كما يتشبت^(٤) أهل الغائب بمقدمه ، فهو يحول على وقوع ذلك من العبد موقع الرضا . ومن تدبر موارد هذه الأحاديث ، ألفاها متقاربة في المعنى ، راجعة إلى تقرب الرضا ، ورفع الدرجات .

فهذه أوجه ظاهرة في تأويل النزول . وقال بعض أهل التأويل : المعنى بنزول الله ؛ نزول ملائكته المقربين ، الخافين حول العرش ، وتضمن الحديث بشئ منهم من حيث ذكر اسم الله تعالى ، وحذف ذكر الملائكة . وسبيل ذلك ، كما تقدم في

(١) في الأصل : المسلمون (٢) في الأصل : علم ، وهي مختصر عليه وسلم
(٣) ، (٤) في الأصل : يتشبت

قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » (١) ، وقوله « والذين يؤذون الله ورسوله » (٢) . وهذا الوجه حسن في التأويل أيضاً .

وذكر بعض المحصلين وجهاً آخر في التأويل فقال : المراد بالنزول انبساط رحمة الله في هذا الوقت المعلوم ، وتمظيم أقدار عبيده ، وتنفيذه النعمة فيهم ، وتخصيصه لياهم بالطاعة . ولو أطلق النزول في حقوقنا ، لأنبأ عن التواضع والانسلاخ عن التكبر والاعتزاز . إذ قد يقول القائل إذا تواضع الملك : قد نزل إلى الدرجة الدنيا . والمراد تواضعه . وإذا ذكر ذلك في صفات الله عز وجل ؛ فالمراد بذلك ألطافه ورأفته . وهذا واضح أيضاً ، جار في مذاهب الكلام .

ومن الأحاديث التي تُسأل عنها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » . وهذا الحديث لا يبلغ مبلغ حديث النزول في الصحة ، ولم يدون في المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . فن الوجه فيه ما روى أنه عليه السلام رأى رجلاً يلطم وجه عبده ، فقال صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته » . أى على صورة الملطوم . وكان صلى الله عليه وسلم يكره لطم الوجه / . ووردت منه في أحاديث ، هذا من جملتها . فهذا وجه .

ويجوز أن يقال : الهاء في قوله في صورته ، منصرفة على آدم ، ومعناه أن الله خلق آدم على ما هو عليه من هيئته وصورته ، ولم يتقدم على تركيبه أطوار ، واختلاف خلق في أحوال . وأوضح صلى الله عليه وسلم أنه لم يخلق من أب وأم ، ولم يشتمل عليه صلب ، ولم يحتو عليه رحم .

ومن وجوه التأويل أنه أهبط من الجنة وملسكوت السماء طائفة ، ومبدلوا عن صورهم وهيئاتهم ، إلا آدم عليه السلام ، فإنه أهبط إلى الأرض على صورته .

فأراد — صلى الله عليه وسلم — أن يبين اختصاص آدم بهذه الكرامة ، وأنه روى في الأرض على ما خلقه الله عليه . وهذا قريب أيضاً . فإن روى في بعض المناكير أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فهذا لم يصححه أحد من أهل الصنعة ، بل قطعوا بضعفه . وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلف ، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله ، إلا أن نخوض فيه مساحين ، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً ، لاوجب العلم .

ثم نقول : لو ثبتت (١) هذه الرواية - وعلى نقلتها العمدة - فليس يضيق فيها مشلك التأويل . وللقائل أن يقول : وجه إضافة الصورة إلى الله التشریف والتخصيص بالذكر ، وقد قدمنا أن الإضافة منقسمة : فمنها إضافة الملك ، ومنها إضافة التشریف . والذي نحن فيه - إن صح منها ، وكان في معلوم الله ، وممكنون غيبه - صورة معظمة عنده وبنية مكرمة لديه ، وعن ذلك أنبأ قوله « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٢) . وعليه حل بعض المفسرين قوله تعالى « ولقد كرّمنا بني آدم » (٣) ، وهذا نحو إضافة الروح إلى الله عز وجل في قوله « فنفخنا فيها » (٤) من روحنا (٥) . وقد اتفق أهل القبلة على أن وجه الإضافة في قوله « من روحنا » ما ذكرناه .

ويتجه وجه آخر في التأويل ذكره بعض الأئمة ، وذلك أنه قال : الصورة تطلق والمراد بها الصفة . ومنه قول القائل إذا استبصر واستوصف : اذكر لي صورة الحال ، والمراد صفتها . وظهور ذلك يغني عن الاستشهاد فيه . فعني الحديث إذّا أن الله تعالى خصصه آدم بعلوم لم يثبتها لأحد قبله من خلقه ، فكأنه من حيث ٤٠١ خصصه بعلم ، لا يساهم فيه خلقه على صفته لاسما واطلاقا . والرب تعالى يتقدس عن مشابهة خلقه ، وهذا قريب إذا ألطف في القول .

(٢) ٤ : ٩٥

(١) في الأصل : ثبت

(٤) في الأصل : فيه

(٣) ٧٠ : ١٧

(٥) ٩١ : ٢١

وبما يتقدر السؤال عنه ما روى في المعراج عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« وضع كفه بين كتفي ، فوجدت بردها في كبدي » وهذا الحديث - إن صح - ، فتأويله
قريب . إذ الكف يطلق ويراد به الاحتواء على الشيء مُسَلِّكاً و مُلَكاً . ومنه قول القائل :
هوّن عليك ، فإن الأمور بكف الإله مقاديرها ، فليس بآتيك منيها ، ولا قاصر
عنك مأمورها . وهذا شاهد على أن المراد بالكف الاحتواء على التقدير والتدبير ،
وبسط الرزق وقبضه ، وهذا غير مستنكر .

فإن قيل : فما وجهه في الحديث الذي سئل عنه وما فائدة تخصيصه بوقت ومكان ،
والرب تعالى محتو على الخلائق مُلَكاً و مُلَكاً ؟

قلنا : أراد صلى الله عليه وسلم بوضع الكف إحداق ألطاف الله به . وعليه
يدل قوله : فوجدت بردها ، أي روحها . والعرب تكني عن كل روح بالبرد ، وتقول
ابترد فلان إذا استراح . وسمى النوم برداً لما كان سكناً وروحاً . ويقال : يدفلان
على فلان ، أو كفه بين كتفيه . والمراد بذلك إشفاقه عليه ومحبته وتعطفه ، وهو
صفات الله رحمته ولطفه .

وبما يقع السؤال عنه ما يروى في بعض الأحاديث أن الجبار يضع قدمه في
النار ، فتزوى النار وتقول قط قط . وفي ذلك وجهان أشار إليهما الأستاذ أبو بكر:
أحدهما : أن المراد بالجبار ؛ المتجبر العاق على الله ، المتولى بركنه . فإذا استوفت
النار الجبار ، واشتملت على مستوجب العذاب ، فتفعم عند ذلك وتقول قط قط ،
وهو المعنى بقوله تعالى « يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول هل من مزيد » (١) .
معناه : لم يبق في مزيد ومتسع . وقد وصف الله تعالى مستوجب العذاب بالاستكبار
والعتو والجبروت في آي من كتابه ، فكل راع عات على الله ، جبار . من قولهم :
نحلة جبارة ، إذا فاتت الأيدي . وناقاة جبارة ، إذا كانت شاطة ، وكل مرتفع
عن ربة التكليف جبار . وقد قال صلى الله عليه وسلم : إن أهل النار كل جظ
جعظ . وفي بعض الروايات جَـوَاط جعظوى . والجواظ : الجموح المنوع .
وقيل : هو القصير ، البطين ، السمين . وقيل : هو المتكبر ، المتسخط على الطعام .

فإن قال قائل : فما وجه تخصيص القدم بالذكر ؟

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن نعبر بالقدم عن الجميع ، وذلك غير مستنكر .
كما نعبر باليمين عن الجملة . فيقال : ملكت يمينه ، والمراد به ملكه .

والوجه الآخر : وهو الذي تشهد له بعض الأحاديث ، وذلك أنه روى أن
النار تهسك يوم القيامة حتى تبيّض ، كأنها متن^(١) إهالة ، حتى إذا استوت
عليها أقدام الخلائق ، تمشت إلى أهلها ، ولهى أعرف بهم من الوالدة بولدها .
فيجوز أن نقول : النار منتقمة ، متشفية من أعداء الله قط قط كالبالغ
كشبه مراده .

فإن قيل : ما وجه توحيد الجبار ذكراً ؟

قلنا : يجوز أن يحمل على جنس الجبارة ، كما يحمل قوله تعالى « إن الإنسان
لنفي خسر »^(٢) ، على الناس . ومنه قول الحجاج * في خطبته : يا أيها الرجل ، وكلمكم
ذلك الرجل . ولا يبعد أن يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً معيناً من

(١) وجه الأستاذ عمار الطالبي الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة الجزائر أنظارنا
إلى أنه قد ورد في مأثور الاخبار : « أن أقدام الخلائق البر منهم والفاجر تستقر على متن
جهنم كأنها إهالة جامدة ، فاذا وافت الأقدام عليها ، ازددت النار أهلها ، ولهى أعرف
بهم من الوالدة بولدها » . انظر الارشاد لإمام الحرمين القاهرة ١٩٥٠ ص ١٦٣ . وانظر
فيما يتعلق بالقدم الاسماء والصفات للبيهقي ١٤٨-١٦٣ ، التوحيد لابن خزيمة ٦٦ ، تأويل
مشكل الحديث لابن فورك ١٧٣ .

(٢) ٢ : ١٠٣

* الحجاج الثقفي (٤٥ - ٩٥ هـ - ٦٦٥ - ٧١٤ م) الأعلام ج ١ ص ٢١٢

أبو محمد ، الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي : قائد ، دامية ، سفاك ، خطيب : ولد
ولش في الطائف (بالحجاج) وانتقل إلى الشام ١٠٠ . ولده عبد الملك مكة والمدينة والطائف
عشرين سنة . ثم أضاف إليهما العراق والثورة قائمة فيه ، فانصرف إلى بغداد ، فقمع الثورة ،
وثبت له الإمارة . قال عبد بن شاذب : ما روى مثل الحجاج لمن أطاعه ولا مثله لمن
عصاه . مات بواسط ، وأجرى على قبره الماء فاندرس . (انظر معجم البلدان ٨ : ٣٨٢ ووفيات
الاعيان ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٠)

الجبابة ، به تتم عدة أهل النار . وعلى قريب من ذلك يحمل ما روى في بعض الأحاديث : أن يصير جلد الكافر في النار أربعين^(١) ذراعاً بذراع الجبار . قال أهل التحصيل : بذراع الملك ، وهو ذراع معلوم ، معهود في المساحة . وقد حمل بعض أهل التأويل القسَم على وجه آخر . فقال : لعل القسَم اسم لبعض الأمم الذين استوجبوا النار في علم الله ، وبهم يتم ملائجهم ، وهذا يمكن غير بعيد ، وقد حمّله بعض الناس على مالك خازن النار . إذ روى في الحديث لسطواته على النار ، وأنه قد يغضب عليها فتندك^(٢) ، ويأكل بعضها بعضاً من خيفته . فلا يبعد حمل الحديث عليه . وكل ذلك أولى من أن يظن الظان أن القدم جارية تعالى الله عنها ، وهي تقدم وتؤخر ، وتحيط بها أكتاف جهنم وأطرافها ، ومن اعتقد ذلك ، فقد باح بالكفر الصراح .

٤٠٣ وما يقع السؤال عنه ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن قلوب الملوكة بين إصبعين من أصابع الرحمن » . والكلام على هذا الحديث [من] أوجه : منها أن يحمل الإصبع على الأثر ، وهو من محض اللغة . إذ العرب تقول : إن لفلاناً إصبعاً حسنة في هذا الأمر ؛ يعنون أثراً . والأحسن في التأويل أن يقال : إن المعنى بالحديث ؛ أن القلوب بحكم الله وقدرته ، يقلبها كيف يشاء . كما قال تعالى « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »^(٣) . وكما يعبر باليسد عن الاحتواء والافتقار ، فكذلك يعبر بالإصبع عنه . إذ يقول القائل : هذا مما أتيت عليه براجمي ، واحتوت عليه أصابعي . والمراد بذلك التملك والتمسك من التصرف . وهذا من الأحاديث المؤولة لإجماعاً . إذ ما صار أحد من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة في الصدور ، مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام ، فلا بد من تأويل ذلك . ولعلنا نعود إلى هذا الحديث عند كلامنا في الصفات في اليمين في كتاب « الصفات » إن شاء الله . فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها . ومن حكمها ،

(٢) في الأصل : فتندك

(١) في الأصل : أربعون

(٣) ١١٠ : ٦

وأحاط علماً بها ، توصل بها إلى أمثالها . ورأينا أن يضرب عن بسط القول في تأويل المناكير مثل ما يروى « ضحك الجبار حتى بدت نواجذه » ، وهذا لا يكاد يصح . ومن وجد متسعاً في الكلام ، لم يعجزه تأويله . فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقبه (١) ؛ بل قد يطلق على غيره من المعاني . فيقال : ضحكت الرياض إذا تفتحت أنوارها ، وبدت أزهارها . ومن رأى تبشير نجح في أمر ، حسن منه أن يقال : بهج إلى النجاح ، وضحك في وجهي . والنواجذ قد تطلق ، والمراد بها غير الأسنان ، فكل ما ظهر وانكشف عن كنه ما يتوقع فيه ، فقد يستعار فيه ظهور النواجذ . ومنه قول القائل :

قوم إذا السرور أبدى ناجذته لهم طاروا إليه زرافات ووجدانا

فإن قال قائل : فما بال إطلاق الخلق إلى الإشارة نحو السماء بالدعوات ؟ وربما عضدوا سؤلهم ذلك بالحديث المشهور في السوداء التي سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء . ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ؛ بل قررها / وتقريره صلى الله عليه وسلم نازل منزلة ٤٠٤ صريح لفظه .

الجواب عن ذلك أن نقول : أما إشارة الداعين في دعواهم ، فلا مستروح فيه . فإننا لا نمنع أن يكون العرش وجبهة قبلة للدعوات ، وجبهة مثبتة لها شرعاً ، وهذا كما أن البيت المحرم قبلة للطواف . ثم لم يدل استقبال جهة البيت في أصل العبادات بعد الإيمان على تثبيت المعبود بجهة استقبال المصلين ، وكذلك السجود يتخصص بجهة مخصوصة مع الاتفاق على استحالة كون القديم مختصاً بجهة السجود ، وإنما ذلك بجهة لأن الشرع ورد بتخصيص بعض العبادات ببعض الأماكن ، كتخصيص الاعتكاف بالمساجد ، وتخصيص المناسك في الحج والعمرة ببقاع

مُثَعِّبَةً . وكما خصص الشرع بعض العبادات ببعض الأماكن ، فكذلك خصص بعضها باستقبال بعض الجهات .

ثم نقول : هذا لو ساعدناكم على الإطباق على الإشارة ؛ وليس الأمر كما تظنون . فإن المعول فيما يدعى من الخلاف والإجماع على قول العلماء ، وهم أهل الحل والعقد ولا يستمر للسائل ادعاء إجماعهم فعلاً ولا قولاً ، إنما يتشبه السائل بعبادات لو بحثنا عنها^(١) ، لاستندت إلى العوام ، فكيف وقد روى في صحيح الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أعرابياً ، رافعاً يديه نحو السماء ، مبالغاً في رفعهما فزجره عن ذلك . وكان صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء حيال صدره كما استطاع المسكين . هكذا قاله ابن عباس* ، ووائل بن مجسر* ، وابن مسعود*

(١) في الأصل : عليها .

* ابن عباس (٨٣ — ٦٨ هـ ، ٦١٩ — ٦٨٧ م) .

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي : حبر الأمة ، الصحابي الجليل . ولد بحكة ونشأ في بدء عصر النبوة ، فلازم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة . وكف بصره في آخر عمره ، فسكن الطائف وتوفي بها . له في الصحيحين ١٦٦٠ حديثاً . قال عنه ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن بن عباس . وقال عمرو بن دينار ما رأيت مجلساً كان أجمع لكل خير من مجلس بن عباس . (الأعلام — الزركلي ج ٢ ص ٥٦٢ سنة ١٩٢٧) .

* وائل بن حجر (... — نحو ٥٠ هـ ... — نحو ٦٧٠ م) الأعلام ٩ : ١١٧

وائل بن حجر الحضرمي القحطاني ، أبو هنيذة : من أقبال حضرموت ، وكان أبوه من ملوكهم . وفي حديث نبوي يرويه المؤرخون : هو بقية أبناء الملوك . وقد على النبي (ص) فرحب به ، وبسط له رداءه فأجلسه معه عليه : وقال اللهم بارك في وائل وولده ، شارك في الفتح . ونزل السكوفة واستقر بها . وكان له عقب بها . روى عن النبي (ص) أحاديث (انظر أسد الغابة ٥ : ٨١ . البداية والنهاية ٥ : ٧٩) .

* ابن مسعود (... — ٢٤ هـ ، ١٠٠ — ٦٥٣ م) الأعلام ٢ : ٢٨٠

- ٥٦٧ -

رضى الله عنهم وغيرهم من نقلة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقد بطل ما قالوه من كل وجه .

وأما حديث السوداء وقول الرسول لها ، وإشارتها نحو السماء ، فسييل الكلام عليه أن نقول : إنما سألتها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حسبها من عبدة الأوثان ، وقدرها مشركة بالله تعالى . وكان الذي حملها إلى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن أجزائها في الكفارة إذا عتقت ، فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستبين أنها من عبدة اللات والعزى ، أم هي من عبدة الرحمن . ثم لم يصدر منها إلا إشارة . ولقد كانت خرساء ، والإشارات / لا ظواهر لها ، ٤٠٥ وإنما الظواهر الألفاظ . ولو قربت الإشارات إلى الألفاظ ، لشابهت محملاتها ، إذ الإشارة تردد بين وجوه من الاحتمالات ، كاللفظة المبهمة ، المشتركة بين وجوه من المعاني .

ثم نقول: لو قلتم إنها عنت بإشارتها : لإثبات الجهة لله ، فيم (١) تنكرون على من يزعم أنها أرادت بإشارتها أن إلهي من دبر السماء ورفعها بغير عمد ؟

فإن قيل : فلم خصصت السماء والعالم بأسره مدبر بتدبير الله ؟

قلنا : لو خصص بعض الناطقين استدلاله على الإله ببعض المخلوقات ، لما كان

(١) في الاصل : وبم

==عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن : صحابي . من أكابرهم فضلاً وعقلاً ، وقرباً من رسول الله (ص) وهو من أهل مكة ، ومن السابقين إلى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة . وكان خادماً رسول الله الأمين ، وصاحب سره ، ورفيقه في حله وترحاله وغزواته ، يدخل عليه كل وقت وولي بعد وفاة النبي (ص) بيت مال الكوفة . ثم قدم المدينة في خلافة عثمان ، فتوفي فيها عن نحو ستين عاماً .

(انظر البدء والتاريخ ٥ : ٩٨ ، صفوة الصفوة ١ : ١٥٤) .

عليه معترض . كيف وقد اشتمل حجاج القرآن في بعض الآي على تخصيص بعض المخلوقات بالذكر ، فلا معترض لاذاً في مثل ذلك . على أنها ربما علمت أن عبدة الأصنام يستندون تدبير الأرض إلى الأصنام ، وليس فيهم من يعترف بإله السماء . فَعَسَنْتْ بِأشارتها ما لا يتوهم به تدبير الأصنام لتوضيح أنها ليست من عبادتها .

فإن قال قائل : فما وجه كلامكم في قوله صلى الله عليه وسلم لها : أين الله ؟

قلنا : في ذلك وجهان : أحدهما : أنه صلى الله عليه وسلم كلمها على ما قدرها عليه ، وحسبها معتقدة له ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لام جميل : كم تعبدين من إله ؟ قالت خمسة . وإنما يسأل عما يتوقع تعدده . ولا يجوز حمل [كلام] رسول صلى الله عليه وسلم على توقع العدد ، فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان . ولكن سلك بمثل هذا الكلام مسلك الاستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد . وهذا نحو قوله تعالى « أين شركائي »^(١) ، فليس المراد به تثبيت الشركاء ، ولكن المراد به لاستنطاق المشركين بما يخزيهم ويفضضهم على الملأ الأعظم .

على أنا نقول : لا بعد [في] إطلاق أين ، من غير قصد التعرض للمكان اتساعاً في الكلام وتجاوزاً . إذ قد يقول القائل : أين هذا الحديث من هذا الحديث . وليس القصد منه تباعدهما بمكانين ، وأمثلة ذلك تكثر . فكأنه صلى الله عليه وسلم قال : أين موقع معرفة الله منك ؟ والدليل عليه ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له : أين الله ؟ فقال : ليس لمن أين الآين أين . وقد يروى ذلك مرفوعاً عن علي رضي الله عنه / فظهر منقوط استدلالهم .

فإن قيل . فما وجه العروج بمحمد صلى الله عليه وسلم لو لم يكن في عروجه أمارته ؟

قلنا : هذا مبلغ منكم إلى الكفر بظن ، وتخمين ، وحس . فإن ما يجوز
القرب منه بالذات ، فهو متحد ومتناهي الأقدار ، ولا يجترىء على إعتقاد ذلك
بالظنون والتجوزيات (١) إلا منهمك في الجهل .

فنقول : لم زعتم أن فائدة العروج به ما قلتم ؟ ومن أطلعكم على مراد
الله ومعلومه ؟

ثم لو جاز ذلك ، جاز لإثبات الإله في جهة الطور من حيث أثر موسى بقصده ،
وأمره ليسمع كلامه . ثم لم يدل ذلك على كون القديم في جهة الطور .

ثم نقول : بهم تنكرون على من يزعم أنه عرج به ليرى ملكوت السموات ،
ومواقع الملائكة وعبادتهم ، وما خصصوا به من ضروب الكرامات ، ويرى
الجنة والنار ، والأفق الأعلى ، والروحانيين ، وعباد الله الصالحين ، والعرش
وحملته إلى غير ذلك مما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فلم قطعتم بحمل
العروج على مقصودكم ، والأفعال لا ظواهر لها ؛ بل هي مترددة كما قدرناه
في الإشارة ؟

فإن سألوا عن قوله ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، (٢) .

قلنا : ليس في هذه الآية تصريح بذكر الإله ، وإضافة القرب إليه ،
فلم ادعيت أنه سبحانه وتعالى هو المعنى بمضمون الآية ؟ ولم وصفتم ربكم بالحد
والمقدار بتوهم منكم وظن ؟ ثم نقول : لعله صلى الله عليه وسلم قرب من درجة لم
يلينها إلا أرفع الخلائق وأعلامهم شأناً . ثم نقول : الدنو يحمل على القرب والطاعة ،
وذكر قاب قوسين ، تأكيداً له . وهو كما حمل قوله : إذا تقرب العبد إلى ذراعاً ،

تقربت منه باعاً ، على قرب الطاعة والرأفة ، فكذلك القول في هذه الآية . وقد يقول القائل عند ذكره قرب منزلة بعض الأصحاب البلك : إن فلانا مع الملك في قبيص واحد . وليس المراد تحقيق هذه الصورة ؛ بل الغرض إيضاح قرب منزلته ، وقد تناوواهما الذات ، ويتقاصى بينهما القرار . وهذا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى (١) بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته ، صرت له سمعاً ، وبصرأ ، ويدأ ، ومؤيدأ ، فبي يسمع ، وبني يُسبصر . والمراد بذلك لإثبات الزلفة والقربة / واقطاع العبد من ملاحظة الأغيار ، وتجريده للاعتصام بذى الجلال . ولا يقف محصل على ما قدمناه ، إلا تهون عليه مدارك التأويلات في كل ما يسأل عنه . ولكن عما ينبغي أن يلزم اللبيب نفسه أن لا يبدد إلى تأويل كل ما يسأل عنه ؛ حتى تثبت عنده صحته . فإن الابتدار إلى التأويلات ، اعتراف بتصحيح الحديث ، وليس يحسن في أدب الشرع الاعتراف بما يجوز أن يكون من المناكير ، والأحاديث المختلفة المدسوسة إلى الجهلة من الزائفين . فإذا ثبت عندك حديث بما تثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار في تأويله . فقد اشتمل ما قدمناه على إيضاح الأدلة في تقدس الرب سبحانه وتعالى عن أحكام الجواهر وخصائصها . ولم يبق مما يتعلق به إلا إيضاح الرد على النصارى . وقد جمع القاضى رضى الله عنه في الرد عليهم قولاً واسعاً (٢) في كتاب « التمهيد » وأحال استقصاء القول عليهم في « النقض الكبير » و « الهداية » على « التمهيد » . ونحن الآن نذكر ما ذكره ، ونزيد على بسط في المعنى ، وإيجاز في اللفظ إن شاء الله .

القول في الرد على النصارى

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن وجوه الكلام على هؤلاء تحصرها أبواب : منها باب في الجوهر ومعناه ، وباب في الآفانيم ؛ وذكر مرادهم بها وإيضاح الرد

(٢) في الأصل : أسما

(١) في الأصل : إليه

عليهم فيها ، ومنها باب في ذكر مذاهبهم في الاتحاد ؛ وذكر تذرع اللاهوت بالناسوت ، ومنها باب في إيضاح الرد عليهم في إثبات آلهة ، ومنها باب يجمع مسائل مفترقة ، متشعبة عما قدمناه من الأصول والقوانين .

القول في ذكر مذاهبهم في تسمية الله جوهرًا

قد قدمنا في صدر الكتاب بما ارتضاه المحققون في حسد الجوهر وحقيقته ، وذكرنا في ذلك قولاً مقنعاً . وإنما غرضنا الآن تحقيق الرد على النصارى . فأول ما نفتتحهم به أن نقول : للجوهر أحكام : منها تحيزه ، ومنها حمله للأعراض ، ومنها اتصافه بالتعدد والحدود والأقطار ، ومنها جواز مامتة لأمثاله وتآلفه معها ، ومنها جواز عدمه وتحقيق حدثه . وهذان الأخيران ، وإن لم يكونا من خواص / الجوهر ، فهما من أحكامه التي يجب تقدس الرب عنها . فإذا ثبتت هذه ٤٠٨ الأحكام ، قلنا للنصارى بعدها : أثبتون هذه الأحكام للقديم ، أم تثبتون بعضها ؟ فإن أثبتوها أو بعضها ، أقفنا واضح الأدلة في الرد عليهم . وقد تقدمت هذه الأصول ، ووضحت فيها المقاصد والقواطع من الأدلة ، وليس من مذهب النصارى تحيز القديم وتخصسه بالجهات ، وليس من أصلهم تجويز قبوله للحوادث ، فلا ينازعون أهل الحق في حكم من الأحكام المقدمة ؛ بل يوافقون على تقدس القديم عن جميعها . وإنما الذي نجرهم إليه من أحكام الجواهر ، وإن كانوا لا يلتزمون به ، لإثباتهم حلول القديم في الناسوت على تفصيل نذكره في باب مفرد بعد ذلك إن شاء الله . فإذا ثبت تنزه القديم وتقدسه عن خصائص الجواهر ، وسهات الحدث لم يبق إلا التناقش في إثبات اسم ونفيه قولاً وإطلافاً .

فمقول لهم : لم سميتم ربكم جوهرًا ؟ أقلتم ذلك متحكمين عن غير دليل ، أم أسندتموه إلى دليل ؟ فإن زعموا أنهم قالوه بغير دليل ، ففسد اعترفوا بأنه لا عصمة معهم ، ولا حجة تعضدهم ، وهذا ما لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه . ولو يسوغ ذلك في المذاهب ، لاتسع الخرق ، واستوى الحق والمبطل . وأقرب

ما يلزم على ذلك تمييز تلقب الله تعالى بما له اشتقاق من الألقاب وبما لا اشتقاق له ، وهذا (١) بما لم يصر إليه أحد من مشيقي الصانع . وإن زعموا أنهم قالوا ما قالوه عن دليل ، قسمت عليهم مدارك الأدلة ، وهى تنحصر فى قضية عقل ، أو نص كتاب من رسول ، أو إجماع الأئمة عند مثبته . هذه هى القواطع من الأدلة .

فإن ادعوا أنهم أثبتوا ما قاله عقلا ، كان ذلك خروجاً منهم عن التحقيق ، فإن العقول لا تدل على إثبات اللغات ، وتشيت الأسماء وتخصيصها بالمسميات ، وأنها تثبت تواضعاً وإصطلاحاً أو توقيفاً ، ولا يتوصل إليها بقضية عقلية . ووضوح ذلك ينفى عن الإغراق فيه .

ولا سبيل لهم إلى الاستدلال بكتاب ، إذ ليس فى كتابهم إثبات هذا الإسم لله ، فكيف وكتابهم ليس بلغة العرب ! ولم يدع أحد من النصارى اشتغال الإنجيل على ذلك . والإجماع عندهم / ليس بحجة مقطوع بها ، فلم يبق لهم متعلق . ٤٠٩

فإن قالوا : قد وجدنا فى أدياننا ما إذا ترجم بلغة العرب ، كانت الترجمة جوهراً .

قلنا : لا تبهموا قواكم ، وأوضحوا لنا مذهبكم وأصالحكم المقتضى عندكم هذه الترجمة ، فيها يتبين زلكم فى الترجمة أو سدادكم .

فإن قالوا : الثابت فى ديننا ، المقتضى لهذه الترجمة ، أن القديم قائم بنفسه ، كما أن الجوهر قائم بنفسه ، فاقضى ذلك له الاتصاف بكونه جوهراً .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه باطل من أوجه : منها أنه لم يثبت فى لغة العرب التعبير عن القائم بالنفس ؛ بالجواهر . ولو عرض ذلك على العرب وأهل اللسان ،

(١) فى الأصل : وهذا مكررة

لأبوه ، ولم يعترفوا به . فهذا إذا خروج عن اللغة من غير إذن وارد في الشرع .

ثم نقول : لأهل الحق وجوه من الكلام في معنى القائم بالنفس . فصار صائرون إلى أن القائم بالنفس هو الموجود ، المستغنى عن محل يقوم به ، فعلى ذلك يتحقق القيام بالنفس للجواهر الحادثة ، ولكن لم يكن الجوهر جوهرًا لقيامه بنفسه ، كما لم يكن جوهرًا لوجوده . وإن كان الوجود لازماً له ، فكذلك القيام بالنفس ، وإن لزم الجواهر ؛ فليس هو المقتضى لكونها جواهر ، كما ليس الوجود مع لزومه مقتضياً ذلك . وعلى النصارى — لعنهم الله — أن يدلوا على أن الجوهر إنما كان جوهرًا لقيامه بنفسه ، وهذا ما لا يحدون إليه سيلاً .

فإن قالوا : لم نجد وصفاً يقتضى للجوهر كونه جوهرًا إلا القيام بالنفس .

قلنا : لا معنى الرجوع إلى عدم العلم في نفيه للعلم ، ومحصل قواكم إلى ذلك يرجع ، فكأنكم قلتم : من حيث لم يعلم إلا ذلك ، وجب أن يعلم لا شيء سواه . وهذا تشبث بجمل في انتفاء علم .

على أنا نقول : بم تشكرون على من يزعم أن الجوهر جوهرًا ليس بما يقتضيه وصفاً ، ويعمل بصفة ؟ فينبوا أولاً كونه معللاً ، ثم ارجعوا بعد ذلك إلى تعيين العلة .

ثم نقول : بم تشكرون على من يزعم أن الجوهر إنما كان جوهرًا لتحيزه ، أو قبوله للأعراض ، أو نحو ذلك . فلا يحدون إلى الفصل سيلاً . فهذه طريقة / ٤١٠ واحدة في ذكر القائم بالنفس ومعناه .

وذهب بعض أهل الحق إلى أن القائم بالنفس هو الغنى المطلقة ، وهو الذى ارتضاه الأستاذ أبو اسحاق ، فلا قائم بالنفس عنده إلا الله ، فإنه الذى اتصف بالغنى على الحقيقة ، وتعالى وتقدس عن الافتقار من كل وجه ، وليس كذلك

الجواهر الحوادث . فإن أصل وجوده افتقر إلى القدرة ، واستمرار وجوده يفتقر إلى تجدد البقاء ، فليس تتحقق له صفة القيام بالنفس .

وهذه الطريقة أقرب إلى مأخذ اللغة من الأولى ، فإن العرب إنما تعبر بالقائم بالنفس عن من تقدر فيه استقلال وعدم افتقار . وقد عبر بعض الأئمة عن القائم بالنفس ، فقال : هو الفعال لما يشاء من غير معين . وهذا من مذهب العرب ، فإنهم يقولون لمن يقدرونه مستبداً بنفسه ، غير محتاج إلى استنصار واستظهار بالأغيار ، وهو قائم بنفسه ، فلا قائم إذا بالنفس إلا الله . فإذا منعناهم من وصف القيام بالنفس شاهداً ، لم يتأت لهم ترتيب صفة الجوهر على القيام بالنفس شاهداً ، ليرتبوا عليه إرتباط الوصفين غائباً .

فإن قالوا : أنتم ، وإن منعم ما ذكرتموه لفظاً ، فالذي عنينا من حيث المعنى ، غير منكر .

قلنا : لسنا نخالفكم الآن في معنى ، وإنما نناقشكم في عبارة . فإذا صدقناكم عنها ، وأوضحنا تحكمكم على اللغة فيها ، فقد استتب معتمدنا . وقد ذكر شيخنا أبو الحسن في بعض « أماليه » أنه لا معنى للقائم بالنفس شاهداً ولا غائباً . ولا يدل على إثبات ذلك عقل ولا سمع ، ولا معقول على ما يتجاوز به المتحضرين في محاوراتهم . فلم يشع في العرب العاربة القيام بالنفس . ولورد إلى التحقيق لزم أن يكون قائماً بقيام ، فقد بنوا أصلهم على ما لا أصل له .

ثم نقول : لو سلم لكم كل ما ادعيتموه ، فلم تحكمتم في التسمية مع صحة المعنى ؟ ولم جوزتم ذلك ؟ فهلا جوزتم تسمية الله تعالى منسياً من حيث كان جواداً ، وتسميته فقيهاً من حيث كان عالماً ؟ فقد انسدت عليكم مسالك الكلام من كل وجه .
٤١١ ثم تلهون / أن تسموا الرب تعالى جسماً مع الخروج عن قضية اللغة . فإن قالوا : إنما عيناه جوهران من حيث وجدنا عمل الشيء اللسان يعبرون عن أصل الشيء بالجواهر ، ويسمونه

نسب^(١) الرجل جوهره ، ويعبرون عن جودة أصل الثوب بالجواهر فيقولون : هذا ثوب له جوهر ، يعنون له أصل . والتقديم سبحانه وتعالى موصوف بالآقانيم ، أصل لها ، فكان جوهرأ لذلك .

قلنا : لا نسلم لكم أن الجوهر يعبر به عن الأصل ، بل يعبر به عن خطر الشيء ونفامسته ، أو عن ذاته . ومنه يسمى أثر السيف وفريده جوهرأ ، من حيث كانت نفامة النصل فيه . ومن ذلك سموا بعض الأحجار النفيسة جواهر . ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، وجب أن تسموا القديم أصلا . وهذا ما تأبونه ولا تجوزونه . ثم نقول : الآقانيم عندكم في حكم الخواص ، وليست أوصافاً زائدة على الذات . فلو لم تسميته جواهرأ من حيث كان موصوفاً بالآقانيم منعوتاً بالخواص ، وجب تسمية العرض جوهرأ ، إذ لكل عرض خصائص وصفات نفسية . إذ العلم يتصف بكونه عرضاً علماً ، فليكن أصلاً لصفات نفسه ، حتى إذا كان أصلاً لها ، كان جوهرأ . وهذا ما لا يحيص لهم منه .

القول في الآقانيم وذكر مذاهبهم فيها

مع استقصاء وجوه الرد فيها

اعلموا أيديكم الله أن النصارى مع اختلاف مللهم ونحلهم مجمعون على التثليث ، ومتفقون على صرف التثليث إلى الآقانيم . ونحن الآن نوضح مذهبهم في الآقانيم .

فمن أصلهم أن الجوهر له ثلاثة أقانيم : الوجود والحياة والعلم . ثم الحياة والعلم عندهم ليسا بوصفين زائدين على الموصوف على خلاف مذاهب أهل الحق في إثبات الصفات ، بل من أصلهم أن الحياة والعلم صفتان نفسيتان للجوهر . ولو مثلت مذاهبهم بمثال لقليل : الآقانيم عندهم في حكم الأحوال النفسية عند مشبق الأحوال . ومنوضح في كتاب « الصفات » أن مذهب أبي هاشم في الحياة والعلم ،

(١) في الأصل : نسب

نصر مذهب النصارى . فإنه يصرف كون القديم عالما إلى حال ، ويخالف أصحابه حيث صرفوا ذلك إلى نفسه .

٤١٢ ثم نقول : المقتضى الأحوال حال واحدة تقتضى للذات / سائر الأحوال ، وهى أخص أوصاف القديم . وخالف فى ذلك أباه . فإن الجبائى زعم أن أخص أوصاف القديم قدمه ، وأبو هاشم يأنى ذلك .

ثم قالت النصارى فى وجود الجوهر ، أقنوم له . وهذا يخالف مذاهب مشبقة الأحوال من أهل الحق . فانا إذا قلنا بالحال ، لم نجعل الوجود حالا ، بل وجود الشيء نفسه . والمعتزلة فى ذلك اضطراب تذكره فى كتاب « العلل » إن شاء الله تعالى .

وما يرشدك إلى ما قلناه من أن الأفانيم عندهم ليست فى تقدير المعانى الموجودة ، لأن عندهم الوجود منها . ولا يستريب عاقل فى أن وجود الموجود ليس بصفة موجودة زائدة على الموجود . إذ أقل ما يلزم من ذلك أن يكون الموجود وجوداً^(١) ثم يتسلسل إلى غير نهاية .

ثم النصارى ربما يعبرون عن الأفانيم بالآب والابن والروح ، ويعنون بالآب الوجود ، وبالإبن المسيح الذى تدرع به اللاهوت ، والروح الحياة . وربما يسمون العلم كلمة . فلا تظنوا أنهم يريدون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام عندهم من صفات المعانى . ولكنهم يعبرون بالكلمة عن العلم ، ولا يسمون العلم قبل التدرع والاتحاد بالمسيح ابنا ، بل المسيح عندهم - مع ما تدرع به - ابن .

ووجه الرد عليهم تنقسم : فمنها أن ثبت عليهم الصفات بالطرق التى نشأتها على المعتزلة على ما سبق إن شاء الله .

(١) فى الاصل . وجود .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول لهم : لم خصصتم الآفانيم الثلاثة ؟ وبم تنكرون على من يقدرها أربعة فصاعدا ؟ ولنا في هذه الطلبة وجهان : أحدهما : أن نجتزئ به باجمال المطالبة ، ونفوض إليهم إيضاح وجه الافتصار على الثلاثة ، فلا يجحدون في الخروج عن المطالبة سييلا .

وأقصى ما يلتجئون إليه أن يقولوا : لم نعلم أقنوما رابعا بعد البحث والنظر وسبر طرائق الغير . وهذا من أوهن ما نعتصم به . وقد أوضحنا غير مرة فساد ذلك ، واستناده إلى محض الدعوى .

وإن قالوا : الآفانيم هي الخواص الواجبة ، والصفات اللازمة . والذي ذكرناه يقع الاستبداد به .

فيقال لهم : هذه / دعوى أيضا . فلم زعمتم أن الاستبداد يقع بما ذكرتم . ١٣ ، وهذا ينجر عند تحقيق الطلبة إلى الطريقة الأولى . وأقصى ما يقدر عليه الخصم أن يعتصم بعدم عليه . فيقال له : لم دل عدم عليك على ما فيه التنازع ؟

فهذه طريقة الإجمال . وإن أردنا أن نسلك طريقة التفصيل في الطلبة قلنا : رأيناكم اقتصرتم في ذكر الآفانيم على الوجود والحياة والعلم ، فما إنكاركم على من يقدر القدرة أقنوما رابعا ؟ وعند ذلك اضطربت آراؤهم ، فلم يتمكنوا من الانفصال .

فما حاولوا به الانفصال أن قالوا : الحياة تجزئ عن القدرة . فيقال لهم : فهلا أجزت عن العلم ؟ فلا يجحدون عن ذلك فصلا .

فإن قالوا : الحى قد ينخلو عن العلم من كل وجه ، ولا ينخلو عن القدرة . وهذا خاف من القول ركيك . فإنه كما يجوز خلو الحى شاهداً عن جميع العلوم ، فكذلك يجوز خلوه عن القدرة .

وقد يبلغ المرتضى ، المدنف هذا المبلغ ، ولا يبقى فيه إقتدار . وهذا الذى

ذكروه (١) قد ناقضوه شاهداً . إذ من أصلهم أن القدرة شاهداً تزيد على الحياة ، وليس منهم من يقول : إن قدرة الواحد منا حياته . فقد بطل ما عولوا عليه .

ولو تعسف متعسف من لا يحصل مذهبهم ، وزعم أن الحياة شاهداً هي القدرة ، كان ذلك سبباً منه إلى نفي الأعراض ، ولإبطال مدليل إثباتها . فإننا نرى الحى يقدر تارة ، ويعجز أخرى ، كما نراه يتحرك ويسكن . وليس نفي القدرة أولى من نفي الحياة ، وجملة ضروب الأعراض . وهذا لم نذكره قدحاً في مذهبهم ، إذ مذهبهم على التحقيق في الشاهد ما قدمناه .

ثم نقول : الحياة والقدرة مختلف موجبها ككل عرضين مختلفين ، إذ الحياة ليس من خاصتها التعلق بغير المحل الذى قامت به . والقدرة تتعلق بالمقدورات المغايرة لمحالها . وإنما الذى نذكره إشارات إلى الأصول مع إثبات الاختصار ، وتجنب الإغراق . ثم كيف يستقيم ذكر الوجود فى الأقاليم ، والمصير إلى أنه صفة للجوهر وليس عين الجوهر ، بمن يجعل القدرة عين الحياة ؟ وهذا تناقض لاخفاء به . ٤١٤ وقد ذكر القاضى وجوهاً فى روم النصارى / الانفصال ، وكلها واضحة . ولكنه ذكرها فى « التمهيد » لما كان مقصده بالثقة تقريب الأمر ، وتسهيل مدركه على بعض الملوك المجانين للتعقق فى الحقائق .

فما ذكره فى الفصل فى الحياة والعلم ، لما قيل لهم : هلا جعلتم العلم الحياة ؟ فقالوا : هما مفترقان لاختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة والتفصيل بخلاف العلم . إذ يقال : هذا أعلم من هذا . وهذا الذى ذكره ينعكس عليهم فى القدرة ، إذ المبالغة سائغة فيها وقد صرفوها إلى ما لا تجرى المبالغة فيه على زعمهم . وذكر من الطرق فصولاً لا يخفى مدركها . فرأينا الإضراب عنها .

والذى عول عليه النصارى ، لعنهم الله ، أن قالوا : الأقاليم : هى خواص

الجوهر ومن حكم الخاصية التي هي صفة النفس ، أن تلزمه ولا تتعداه إلى ما سواه . وقالوا : وهذا محقق في الوجود الذي عددناه من الأفايم ، وهو متحقق في الحياة ، إذ هي مختصة بالجوهر . قالوا : والعلم له اختصاص بالجوهر من حيث كان عالماً به ، والقدرة لا اختصاص لها بالذات ؛ بل تعلقها بغيره . إذ من المستحيل كون الجوهر القديم مقدوراً . وهذا الذي ذكره عرّى عن التحصيل ، وفساده يتضح من أوجه : منها : أنهم نقضوا عين مذهبهم بما ذكره . فإنهم زعموا أن القدرة منصرفة إلى الحياة . ثم لما ضاق بهم المسلك قالوا : الحياة مختصة بالجوهر القديم ، بخلاف القدرة . وهذا تصريح منهم بأن القدرة تخالف الحياة وتباينها في موجبها . فكيف كان ما حكمه التعدى عن الجوهر في التعلق ، عين ما كان حكمه أن لا يتعدى ؟ وهذا متناقض متهاافت لا خفاء به .

ثم نقول هــلا قلتم : إن العلم من حيث تعلق بغير الجوهر ، لم يكن أقنوماً له ؟

فإن قالوا : إنما كان أقنوماً ، من حيث كان متعلقاً بالذات ، لا من حيث كان متعلقاً بغيره .

قلنا : فاجعلوا الإبصار أقنوماً من حيث يرى الجوهر نفسه ، لا من حيث يتعلق بالأغيار . وهذا ما لا فصل فيه .

ثم كل ما ذكرناه تكلف . فإن الصفة إنما تكون أقنوماً للجوهر ، من حيث تكون خاصية له ، ويكون الجوهر موصوفاً بها ، والتعلق بالمتعلقات ؛ ليس مما يقتضيه / العلم للذات . وبيان ذلك : أن العلم إنما كان صفة للجوهر ، من حيث كان الجوهر عالماً به ، لا من حيث كان معلوماً به . ثم كونه عالماً لازم له ، سواء كان عالماً لنفسه ، أو لغيره . والذي يوجب العلم ، من الحكم للذات عند اختصاصه بها ، قياماً عندنا ، أو عند كونه خاصية عندكم ، أن تكون الذات عالماً لا أن تكون معلوماً .

والذى يوضح ذلك أن العلم لو كان صفة للمعلوم به ، لوجب أن يكون العلم الحادث صفة للقديم ، من حيث كان معلوماً به . ووجب أن يكون العلم الذى هو أفنوم الجوهر عندكم ، أفنوماً لجملة الحوادث من حيث كانت الحوادث معلومة به . وهذا يناقض مذهبهم . فوضح بما قلناه بطلان ما عولوا عليه .

ثم نقول : لو استمر لكم ما قلتموه ، لزمكم على طرده أن يجعلوا بقاء الجوهر أفنوماً رابعاً ، من حيث لزم الجوهر ولم يتعد .

فإن راموا فى ذلك فصلاً وقالوا : البقاء نفس الوجود ، كان ما قالوه باطلاً . إذ لو كان البقاء وجوداً ، لكان كل موجود باقياً ، حتى يكون الحادث فى أول حال حدوثه باقياً ، من حيث تحقق له الوجود . وهذا ما لا سبيل لإليه . ثم كيف يقول ذلك من يجعل الوجود أفنوماً فى حكم الصفة للجوهر ! فإنه إن لم يبعد كون الوجود أفنوماً زائداً على ذات الجوهر ، لم يبعد كون البقاء أفنوماً زائداً على الوجود . وكذلك يلزمهم أن يجعلوا كون الجوهر قائماً بنفسه ، وكونه شيئاً قديماً أفانيم . فإن جميع ما ذكرناه لا يتعداه . ولا جواب لهم عن شيء من ذلك .

وإن ألزمنهم فى تضاعيف الكلام كون الإرادة أفنوماً ، وكون الكلام كذلك ، فزعموا أن الإرادة والكلام حادثان ، جررنا عليهم ما يدل على قدمهما . وأقرب الأمور أن نلزمهم حدث العلم ، كما قالوا بحدث الإرادة . ولو راموا فصلاً بينهما ، لم يجوده . والكلام فى ذلك يطول تتبعه ، وفيما ذكرناه غنية .

وقد أغفلنا فى باب الجوهر كلاماً للنصارى ذكره القاضى ، ولم نردفله إلا لظهوره ، وذلك أنهم قالوا : وجدنا الموجود شاهداً ينقسم إلى : جوهر ، وإلى ما ليس بجوهر . ثم ما ليس بجوهر صفة . فيجب أن يكون كل موجود صفة ٤١٦ أو / جوهر^(١) . وربما قالوا معبرين عن هذا المعنى : كل موجود صفة أو موصوف

(١) فى الأصل : جوهر

ثم كل موصوف جوهر . وتمسكوا في ذلك بالشاهد المحض من غير اعتبار ربط .
والاستشهاد بمحض الشاهد على الغائب يجر إلى التعطيل ، والقول بالدهر ، إذ طرده
يوجب أن يقول القائل : لا موجود إلا وهو حادث ، تمسكاً بالشاهد ، ولا طير
إلا من بيض ، إلى غير ذلك مما سنوضحه في كتاب « الصفات » إن شاء الله .

وأقرب ما يلزمهم أن يجعلوا الدهر القديم متحيزاً مختصاً ببعض الإفطار تمسكاً
بالشاهد ، ويجعلوه قابلاً للأعراض رجوعاً إلى محض الوجود . وهذا مما يأباه
النصارى . فإن من أصلهم تقديس الإله عن الحدود ، والإفطار ، والجهات ،
والغايات ، وقبول الحوادث والأعراض ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد

وتدرع اللاهوت بالناسوت ووجوه الرد عليهم فيها

اعلموا عصمكم الله أن أول ما يحتاج إلى تقديمه ذكر مذاهبهم في الاتحاد ،
والتدرع على التفصيل . ولهم فيه مذاهب متباينة ، وهم فيها متقاطعون ،
متدبرون ، يكفر بعضهم بعضاً .

والذي صار إليه معظمهم أن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله .
وعنوا بالكلمة العلم الذي هو أقنوم الجوهر ؛ فهذا مذهب لفريق منهم .
وصار طائفة من اليعقوبية والنسطورية إلى أن الكلمة خالطت جسد المسيح
ومازجته ، كما يمازج الخمر اللبن . وذهب معظم اليعاقبة إلى أن الكلمة انقلبت لحماً
ودمياً . وذهب الروم في معنى الاتحاد إلى الاختلاط والامتزاج ، كما قدمناه أولاً .
غير أنهم زادوا وجهاً فقالوا (١) : ما زجت الكلمة المسيح ، ثم صاروا شيئاً واحداً .
وربما عبروا عن مذهبهم فقالوا : صار الإثنين واحداً ، وصارت الكثرة قلة .
وعبروا بالكثرة عن العدد قبل الاختلاط ، وبالقلة عن الاتحاد .

(١) في الأصل : فقالت

وذهب أخلاط من النصارى ، وأشابه من كل ضرب إلى : أن المراد بالإتحاد ، ظهور اللاهوت على الناسوت . ثم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أوجه : ففسر بعضهم الظهور بمثال ذكره ، وقال : إذا قابل الشيء جسمًا صقيلا ، ظهر على الجسم الصقيل ، ٤١٧ ورئى / فيه ، وإن لم ينتقل إليه ولم يحله . قالوا : فهذا معنى ظهور اللاهوت على الناسوت . وضرب بعضهم لذلك مثلا آخر يدانيه فقال : الطابع المنقوش ، إذا اتصل بشمع ، أو بما يضاهيه ، فيظهر نفس الطابع عليه ، وإن لم يحله من الطابع شيء . وربما فسره بعضهم بأن قال : معنى ظهور اللاهوت على المسيح كعنى استواء الإله عندا لإسلاميين على العرش ، مع مصيرهم إلى إحالة المهامة والمحاذاة . فلهذا مذاهبهم .

ثم يعبرون عن الإتحاد بالتدرع ، والبارتان راجعتان إلى محصول واحد . ومأخذ التدرع فى اللغة واضح ، وكأنهم يعتقدون تجوزاً وتحقيقاً اتخاذ اللاهوت جسد المسيح درعا ، تعالى الله عن قولهم . ونحن الآن نتبع جميع مذاهبهم بالنقض والإفساد مستعينين بالله عز وجل .

أما من قال : إن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . فهذا باطل من أوجه : منها أن نقول لهم : الكلمة التى حلت المسيح على زعمكم ، هل انفصلت عن الجوهر القديم أم هى على الاختصاص به كما قيل الإتحاد بالمسيح ؟ فإن زعموا أنها لم تنفصل عن الجوهر القديم ، فيقال لهم : كيف حلت غير الجوهر القديم مع الاختصاص بالجوهر القديم ؟

ونحن نعلم علم اضطرار أن المعلوم الواحد إذا كان مختصا بذات ، ولم يزايلها ، فلا يجوز أن يختص بذات أخرى ، لم يكن مختصا بها قبل ، مع بقاءه على ما كان عليه ، كيف وقد أعطانا (١) النصارى استحالة قيام العرض بمحلين فصاعدا . فإذا أحالوا ذلك فى الأعراض الحادثة ، فلأن يحيلوه فى الأقسام القديم أولى . بل إذا

(١) فى الأصل : أهطونا .

أحالوه في العرض ، فإحالة في صفة النفس أولى ، إذ صفات النفس ألزم ، وهي باستحالة التعدى أخلق وأجدر ، إذ العرض القائم بالحل ، يجوز تقدير علمه عنه مع إعادته في غيره ، ولا يجوز تقدير مزايلة صفة النفس النفس .

وربما قررنا هذا القسم من وجه آخر فقلنا : جسد المسيح ، والناسوت منه ، إذا قدر عاريا عن الكلمة ، ثم حلتها الكلمة ، فلا يتقرر ذلك إلا بأن يحدث فيه معنى لم يكن ، أو ينتقل إليه معنى . ويستحيل ثبوت معنى من غير حدوث ولا انتقال . وقد قالت النصارى باستحالة حدوث الكلمة ، واستحالة انتقالها . فبطل / مآلوه . ١٨٤

ولو ظن ظان بالنصارى أنهم يزعمون أن الكلمة زالت عن الجوهر القديم ، فهو يخالف مذهبهم . على أنه يلزم على ذلك وجوه من الفساد : أحدها : أن لا يكون الجوهر — بعد مولد عيسى — عالما . وهذا لم يصير إليه أحد منهم ، ويلزم عليه مزايلة صفة النفس للنفس ، إذ الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر ، وصفات النفس لا تزول ، إذ لو جاز زوالها ، لجاز زوال صفة الجوهر الحادث ، وهذا ممنوع وفاقا .

ثم يلزم وجها آخر من الاستحالة وهو : أن ينتقل ما لا يقوم بنفسه ، فيلزم من ذلك تجويز انتقال الأعراض ، وذلك يجر إلى جواز قيام الأعراض بالأعراض ، أو إلى جواز انتقال الجواهر من غير أعراض ، وهذا بما أشبعنا القول فيه في صدر الكتاب . ثم تجويز انتقال الأعراض أقرب من تجويز انتقال صفات الأنفس ، فإن صفة النفس لا توصف ، على حيالها ، بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود ، فهو أبعد من الانتقال من العرض المتحقق له وصف الوجود .

ثم قد وافقونا النصارى على امتناع انتقال القديم القائم بالنفس ، وهو الذي سموه جوهرآ ، فإذا امتنع انتقال القائم بالنفس ، فلأن يمتنع انتقال صفة نفسه أولى ، فبطل مذهبهم من كل وجه .

ومن أوضح ما استدلل به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون لإتحاد الحياة بالمسيح ، كما جوزتم إتحاد العلم به ، أم تأبوه ؟ فإن أبوه — وهذا أصلهم — طولبوا بالفصل بين الأقسام ، فلا يبدون في امتناع الإتحاد في أحدهما معنى صحيحاً إلا لتحقيق مثله في الذي فيه النزاع ، ولا يخلصهم من الإلزام إلا طرد المنع في الأقسام ، أو طرد التجويز فيها .

فإن قالوا : إنما استدللنا على إتحاد العلم بالمسيح لما رأيناه متناثر العلوم ، لا يساهم فيها .

قلنا : سنبتل استشهادكم هذا عند ذكرنا شبهكم في آخر الباب . على أنا نقول الآن : هل استدللتم على إتحاد الحياة به من حيث انفرد بالإقتدار عندكم على إحياء الموتى ، وخلق طير من طين ، والقدرة عندكم في حكم الحياة ؟ فهلا تمسكتكم بهذا الوجه ؟

ثم نقول : هلا قلتم إن الكلمة ، لما اتحدت بالمسيح ، فلا بد من إتحاد الحياة به ، إذ العلم الذي هو أقنوم الجوهر ، ينبغي أن لا ينفرد عن الحياة التي هي أقنوم الجوهر أيضاً ، وذلك أن العلم / يفتقر إلى الحياة ، ثم يصح أن تشترط فيه الحياة القديمة ؟

فهذه السبل أقرب إلى طرق النظر مما ذكروه . وبما يجرهم إلى ذلك : وصفهم المسيح بأنه إله ، مع مصيرهم إلى وجوب اتصاف الإله بأقنوم العلم . فهلا قالوا بوجوب اتصافه بأقنوم الحياة ، من حيث اعتقدوا كونه إلهاً ؟ فبطل ما قالوه ، وتبين أنهم لا يجدون مخرجاً عن طلبه من يطالبهم بإتحاد الأقسام الثلاثة بالمسيح ؛ وبإتحاد أقنوم واحد غير ما عنيوه . ولا يجد المحقق لمذهب النصارى محصولاً عند الفحص والتنقيز ، ويلقيها مستندة إلى محض التحكم . وهكذا يجرى فروع الأصل الذي لم يعضد بتحقيق . وسنذكر لهم تمسكاً ببعض ظواهر آي القرآن ، ونفصل عنه إن شاء الله .

وبما نتمسك به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون أن تتحد صفة نفس جوهر بعرض ، أو تتحد صفة نفس عرض بجوهر حتى يصير الجوهر في حكم سواد عند تقدير اتحاد صفة نفس السواد بالجوهر ؟ وكذلك نفرض الأمر على الضد من ذلك ، فإذا أبوه — وهو حقيقة أصلهم — إذ ليس فيهم من يجوز الاتحاد في صفة أنفس المحدثات ، فيقال لهم : إذا امتنع ذلك في الحوادث ، مع أنها عرضة التبديلات والتغييرات ، فلأن يمتنع ذلك في القسديم المتعالى عن التبديل والتغيير أولى .

وهذا مالا يحصى عنه . فإن راموا في ذلك فصلا ، وقالوا : حكم العرض يناقض حكم الجوهر ، إذ الجوهر قائم بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، فلما تناقضا في حكميهما استحال اتحاد صفة أحدهما بالآخر . وهذا الذي ذكروه لا محصول له . فإننا لم نلزمهم أن يأخذ الجوهر صفة العرض في أن لا يقوم بنفسه ، مع بقاءه على صفة في القيام بالنفس . فإننا لو ألزمنّا ذلك لتناقض أن يقوم بنفسه ، ولا يقوم به . وإنما الذي ألزمنّاهم : أن يأخذ الجوهر حكم السواد في كونه سوادا ، وليس يتحقق في ذلك من التناقض ما ذكروه .

فإن قالوا لواحد : حكم السواد في كونه سوادا ، يوجب أن يكون في حكم السواد من كل وجه .

قلنا : يلزمكم على طرد ذلك أن تقولوا : إذا اتحد العلم بالمسيح ، وجب أن تتحد به الأقانيم كلها ، فإنها صفات الجوهر القديم وخواصه . وهي لا تتبع ثبوتاً وانتفاءً .

والذي يقرب الحق في ذلك : أنه إن تحقق بعد حكم الجوهر عن حكم السواد ، ٤٢٠ فلأن يتحقق ذلك في حكم الناسوت واللاهوت أول . وجملة القول في ذلك : أن اللاهوت يخالف الناسوت ، كما يخالف الجوهر العرض . وقد قدمنا في كتاب « التماثل والاختلاف » أن المختلفين من وجه ، مختلفان من كل وجه . فإذا

امتنع اتصاف حادث بصفة نفس حادث يخالفه ، فيجب أن يمتنع ذلك في الحادث القديم .

وعما أزمهم القاضى فى مجارى كلامه أن قال : لوجاز اتحاد أقنوم الجوهر القديم بالناسوت ، لوجب ان يجوز اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم . وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . وأقصى ما يؤثر عنهم فى ذلك أن قالوا : لو اتحدت صفة حادث بالجوهر القديم ، لافتضى انتقاصه . وإذا لم يتحد أقنوم الجوهر بالناسوت ، افتضى تشريفه ، ولا بعد فى تشريف الناسوت ، وإنما البعد فى انتقاص الجوهر .

وهذا الذى قالوه ساقط من أوجه : أقربها : أن مضاهاة الناسوت اللاهوت فى صفة الكمال ، والاتصاف بالإلهية مستحيل ، كاستحالة مضاهاة القديم الحادث فى صفة النقص .

ثم نقول : إن وجب انتقاص الجوهر باتحاد صفة نفسه بحادث به ، وجب انتقاص الأقنوم باتحاده بحادث ، فإن لم يجب ذلك فى أحد الطرفين ، لم يجب فى الثانى . ثم نقول : الجوهر المخصوص بالأفانيم ، لا تثبت له الإلهية عندكم على ما سنوضحه إن شاء الله . فإذا لم يتصف بالإلهية ، مع اختصاصه بالأفانيم ، وجب أن لا ينتقص ، وإن اتحدت به صفة لحادث ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

وعما يصعب موقعه عليهم أن يقال لهم : قد ثبت من أصلكم اتحاد الكلمة بغير المسيح ، وكل ما يدل على امتناع ذلك فى غير المسيح ، يدل على امتناعه فى المسيح . ولهم فى ذلك اضطراب : فمنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئى ، يعنون المسيح . ثم المسيح تولج فى الإنسان العام الكلى . ومنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الكلى . ومنعقد فى ذلك مسألة ، نوضح فيها تناقضهم .

فهذه جملة كافية فى الرد على من قال بحلول الكلمة المسيح . فأما الذين قالوا بالاختلاط والامتزاج ، وتمثلوا بمخالطة الخمر اللبن ، فكل ما قدمناه رداً على

الأولين ، فورد / على هؤلاء . إذ ما يدل على امتناع الحلول في الأفنوم ، فهو ٤٢١ بالدلالة على امتناع الامتزاج والاختلاط أولى .

ثم نخصص هؤلاء بأن نقول : الاختلاط إنما يتحقق على ما ذكرتموه بين الأجرام والأجسام ، والأفنوم ليس بحرم ولا حجم ، بل لا يتخصص بوصف الوجود على التفريد والتحديد . فكيف يتصور مخالطته الأجسام ؟

ووضوح ذلك ، يغنى عن كشفه . ثم نقول لهم : لا معنى للاختلاط عندنا أكثر من التجاور . والتجاور ليس يتحقق إلا بين متحيزين ، مختصين بجهتين ، جهة كل واحد ، منقطع الآخر . فإن أرادوا بالاختلاط في ذلك مذهباً وحجاً ، فقد صرحوا بتحيز القديم . وقد قدمنا في الرد على القائلين بالتحيز ما فيه مقنع . وإن عنيوا بالاختلاط تداخل الأجسام ، على ما صار إليه النظام ، فقد قدمنا من الرد عليه ما فيه اقتناع . وإن لم يفسروا الاختلاط بالمجاورة ، وتداني الذوات ، ولا بالتداخل ، ولم يفسروه أيضاً بالحلول ، كما حكيناه عن المتقدمين ، فلا يبقى للعبارة التي أطلقوها محصول في الكلام على المذاهب بالرد والقبول ، فرع لفهمها ، والإحاطة بها .

وإن ذكروا معنى صحيحاً ، وزعموا أنهم عنوه بالاختلاط ثقل منهم المعنى ، ونوقشوا في العبارة .

ومما تمسك به القاضى رداً على هؤلاء ، أن قال : ما خالط جوهر أ أو جواهر بعد أن لم يكن مخالطاً ، فذلك دال على حدثه . فإن الذى توصلنا به إلى العلم بحدث الجواهر ، أننا رأيناها متجاورة ومتباعدة . فعرفنا أنها لا تخلو عن الحوادث . والذى قاله النصارى ، يجرهم إلى القول بحدث الأفنوم ، أو إلى القدح في دلالة حدث الجواهر . فإن راغوا ولم يثبتوا حقيقة الاتصال ، روجعوا في ذكر معنى الاختلاط . وقد سبرت مذاهبهم فرجعت — مع اختلافها — إلى الحلول ، كما قدمنا ذكره .

فأما الذين قالوا : الكلمة انقلبت لهما ودماً ، فكل ما قدمناه من الأدلة يعود

على هؤلاء . فإن الدال على امتناع حلول صفة النفس ، دال على استحالة انقلابها .
فلا معنى لتكرار ما سبق .

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب ، وافقوا لإخوانهم في الاختلاط أولاً ، ثم
٤٢٢ زادوا / عليهم بالانقلاب . وكل ما دل على امتناع الاختلاط ، يعود على هؤلاء .

ثم نقول لهم : أتجاوزون انقلاب الجوهر عرضاً ، وانقلاب العرض جوهرًا ؟
فإن أبوه وامتنعوا منه ، وهو أصلهم ، قيل لهم : إذا امتنع ذلك فلئن يمتنع
انقلاب الأقسام لحأولى . ثم نقول : إذا قام العلم بالواحد منا ، فينبغي أن ينقلب لحماً ؛
بل هذا أقرب وأولى ، ولا مخلص لهم عن شيء من ذلك .

ثم يقال لهم : جوزوا انقلاب اللحم أقنوماً ، كما جوزتم انقلاب
اللا أقنوم لحماً .

ثم يقال لهم : أليس اللحم كان لحماً ، قبل تقدير اتحاد الكلمة به ، فما معنى
انقلاب الكلمة إلى اللحم ؟ فإن أرادوا بذلك أنه صار عين ذلك اللحم ، فلقد كان عينه
قبل ذلك ، فلا معنى لانقلاب شيء إليه من غير زيادة . وليس من أصلهم أن
الأقنوم انقلب لحماً زائداً ، وانضم إلى لحم المسيح ، فلا معنى لمصير الأقنوم لحماً
إلا أن يقدر انتفاؤه مع بقاء اللحم لحماً ، فتدبروه .

ولا يتحصل من مذاهبهم إلا الحلول المقدم . وما يطالبون به أن يقال لهم :
كما أطلقت انقلاب الأقنوم لحماً ، فاطلقوا انقلابه حادثاً ، مفتتح الوجود . والذي
يحصل القول في ذلك : أن لحم المسيح حادث ، وصار عين أقنومه (١) مثل عين لحمه ،
يجب أن يكون حادثاً على الضرورة . وإن امتنعوا من كون لحمه حادثاً ، انجروا
إلى الدهر ، ونقضوا دلالات حدث العالم . فإن جملة دلالات حدث العالم ، كانت

(١) غير واضحة في الأصل

متحققة في جسد المسيح عليه السلام وشبحة . فإما التزام قدم كل جوهر والقطع في دلالات حدثها ، وإما القطع بحدث المسيح .

وأما ما صار إليه الروم من أن الأقبوس والمسيح صارا شيئاً واحداً ، فكل ما قدمناه في الرد على الأولين رداً عليهم . وما رددنا به على القائمين على الاختلاط ، رداً على هؤلاء . فإنهم قالوا بالاختلاط ، ثم حكموا بالاتحاد بعده .

ثم نقول : المصير إلى أن الاثنين صاروا واحداً ، ولم يعدم واحد منهما ، خارج عن ضرورة العقل . ولو جاز ذلك ، جاز لإتحاد جوهرين من غير أن يعدم أحدهما ، وجاز لإتحاد عرضين قائمين بمحل واحد ، وهذا يجر إلى أن العرق الباسق نواة لإتحاداً من غير عدم . وأقرب ما يلزم على ذلك أن لا نستبعد / من أصحاب ٤٢٣ العنصر ما قالوه من إتحاده في الأزل ، مع تعدده من غير مرید فيما لا يزال .

ثم نقول هؤلاء : الأقبوس في حكم المخالفة للجوهر ، ومصير المختلفين واحد محال . فإن ذلك يؤدي إلى نفي اختلافهما . والذي يوضح ذلك : أنه لو لم من اتحاد الكلمة بالمسيح مصيرهما شيئاً واحداً ، فيلزم من إختصاص الأقبوس بالجوهر — على أقصى ما يقدر في الاختصاص — أن تتحد . فإذا لم تتحد الأقبوس مع اختصاصها بالجوهر ، فلأن لا تتحد مع الناسوت أولى . ولا يخلصهم من ذلك إلا إبطال التثليث ، والمصير إلى الاتحاد طرداً للباب ، وأما إبطال الاتحاد الذي اعتقدوه في الكلمة والمسيح . وإن رجعوا في تفسير الاتحاد إلى اختصاص الأقبوس بالناسوت ، وأن الأقبوس لا ينفرد بوجود على حياله ، فقد عادوا إلى مذاهب أصحاب الحلول . ولا نظن أنهم يعودون إلى ذلك أبداً ، بل من معتقد الروم الاتحاد الحقيقي . فهذه حمل تقع في الرد على هؤلاء ، فحذفنا منها بعض ما بسطه القاضى ، وزدنا على المعانى من مائر كلامه وكلام غيره .

وأما القائمون بالظهور ، والمتمسكون بما يظهر على الأجسام الصعيلة ، فيبعدون عن التعميل . وذلك أنا نقول لهم : أرباب العقول ، فيما نرى ، عند

مقابلتهم الأجسام الصقيلة ، على ثلاثة مذاهب . فالذى نرتضيه : أن الناظر في الجسم الصقيل ، إنما يرى نفسه على بحرى العادة ، ولم يحدث في المرأة أمر لم يكن . وصار المعتزلة إلى قريب من ذلك ، غير أنهم زعموا : أن الرائي يرى نفسه بانعكاس الأشعة إلى مبعثها من ناظر العين ، على ما سنبسط القول في ذلك في الإدراكات إن شاء الله . ولم يصر واحد من القس إلى تغير المرأة ، وتبدل صفتها ، بل أجمعوا على أنها على ما كانت عليه . إنما الرائي رأى ما لم يكن رآه قبل . فإن جريتم على هذا القياس ، فاحكموا بأن المسيح ، مع ظهور الكلمة عليه ، كهو [١] لم تظهر عليه .

وصار صائرون من المائلين إلى الطبع والفلسفة إلى أن ما يقابل الصقيل ، منطبع . فتصور بما لا يكثر هؤلاء ، بأن يقولوا : وجد في المرأة ما لم يكن . فإن أنتم ٤٢٤ سلكتهم هذه الطريقة فقد / عدتم إلى مذهب إخوانكم ، وحكمتهم بحلول الكلمة في ذات المسيح ، فلم يستقر هؤلاء مذهب . ثم لو كان ما قالوه ظهوراً محضاً ، من غير اتصاف المسيح به ، فينبغي أن لا يثبت للمسيح صفة الإلهية (١) على مقتضى أصلهم . وهم يجمعون على أن المسيح إله ، ونحن نعلم أن المرأة ، إذا ظهر عليها على زعمكم إنسان ، لا يصير لإنسانا . فكيف كان المسيح إلهاً مخترعاً ، محيياً ، يميتاً ، ومعلوم أن المرأة لا تكتسب حكماً من أحكام ما ظهر عليها ؟ فاضمحل أصلهم وتلاشى . ثم لم كانت الكلمة بالظهور أولى من الروح ، أو الأب ، أو الجوهر نفسه ؟ فلا يجدون في ذلك فصلاً . والرد على المتمثلين بالطابع والخاتم يضاهاى الرد على هؤلاء .

على أنه لا يظهر في الشمع خدش الطابع ، ونقش الخاتم أبداً ، بل إن كان كان نقش الطابع حروفاً (٢) ثابتة ورسوماً (٣) ناشرة ، فإذا تحامل بها المتحامل

(٢) في الأصل : حروف

(١) في الأصل : الالهية

(٣) في الأصل : رسوم

على الشمع ، غاص ما نشز من الخاتم في الشمع ، وانخرط في الشمع أشباه
الأخاديد ، وإن كان نقش الخاتم احتقاراً ، كان نقش الشمع ناشراً . وكل ذلك
تكلف ، وفيما قدمناه غنية .

فأما الذين فسروا الظهور بقريب من مذاهب الإسلاميين في إستواء
الله على العرش ، فقد أبعادوا النجعة ، وطمعوا في غير مطمع . فإن المعنى بالإستواء عند ذوى
التحقيق : القهر ، والافتدار ، وعاء القدر . فإن فسروا الظهور على عيسى بذلك ،
فلا اختصاص له إذأ ، إلا أن يخصص بالذكر تشريفاً ، كما جرى ذلك في العرش
ونحوه ، ولا نراهم يخبرون بذلك . ومن حمل الاستواء ، من المستمين إلى فئتنا ،
على المحاذاة أو المماثلة — تعالى الله عن قولهم — فهو يخالف مذهب النصارى .
فليس لهم استرواح إلى شيء من ذلك ، فاعلموه .

شبهة النصارى في الاتحاد

محصول قولهم ، وإن كثرت العبارات ، يؤول ويرجع إلى ما ظهر على عيسى
عليه السلام من الآيات والمعجزات . فيقولون : لما اختص عيسى ، من بين كافة
الناس بإبراء الأكمه ، والأبرص ، والإنباء عن الغيوب ، وإحياء الموتى ، وكانت
هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره ، وعلى موجب مراده وارتياده ،
كما كانت (١) سائر أفعاله واقعة عن إقتداره وإيثاره ، وإنما / استبان ذلك من ٤٢٥
حيث وقعت على حسب اختياره . ولوجاز المصير إلى أن الآيات الواقعة على حسب
القصد والاختيار ، لم تكن من فعله ، لجاز إدعاء ذلك في سائر الأفعال المعتادة .
فإذا بنوا عند أنفسهم بهذه الطريقة ، أن الآيات ، وخوارق العادات ، كانت من
فعله ، رتبوا عليه مراتبهم وقالوا : قد أعطيتهمونا أن إحياء الموتى ، وإبراء
الأكمه والأبرص ، وليس من قبيل مقدورات البشر ، فيجب أن يكون المقتدر

(١) في الأصل : كان

عليها متمصناً باللاهوت . وهذا الذى ذكروه وإن احتوى على جميع مشبههم ، فلا محصول له ، وهو متركب من الدواعى المحضة .

وأما قولهم : إن الآيات كانت تظهر على حسب قصده . فهذا سديد لاهناقشة فيه ، وبه تتميز المعجزات عندنا من الكرامات على بعض التفاصيل .

وأما الذى رتبوا على ذلك ، من إدعاء كونها مقدورة له ، ففيه التنازع . وذلك أنا نقول أولاً : ما كان ، صلوات الله عليه ، يظهر شيئاً من الآيات ، حتى يبتهل إلى الله عز وجل ، ولا يألوا فى الرغبة إليه جهداً ، حتى يظهر الله ما سأل بعد إلحافه فى السؤال ، وإحفاؤه فيه . وصح عندنا فى الأفاصيص أنه ، صلوات الله عليه ، كان يقدم على ما يريد لإظهاره ، من إحياء الموتى ، صلاة الله تعالى ، يخضع فيها ويخضع ، ويسمى الله بما علمه الله . فإن ادعى النصارى أنه كان يظهر هذه الآيات من تلقاء نفسه ، وأنه كان لا يسأل الله لإظهارها ، بل كان يستقل ، ويستبد بنفسه ؛ فهم منازعون فيما إدعوه أشد المنازعة . وإن اعترفوا بما قلناه ، فقد سقط حجاجهم بقولهم : إنه كان يحدث الآيات بنفسه .

ثم نقول : لو سلم لكم مسلم جدلاً ، ظهور الآيات منه من غير مسئلة ورغبة إلى الله ، فليس فيه معصم . فإن وقوع الشيء على حسب قصد الإنسان واختياره ، لا يدل على كونه من فعله عندنا ، ولذلك صرنا إلى أن من دفع حجراً ، حتى تنهد من علو إلى سفلى ، فقد وقع ذلك على حسب قصده ، وليس ذلك من فعله ، ولا من مقدراته . وكذلك القول فى جملة ما وصفه بعض الناس بالتولد ، وكذلك ٤٢٦ التسبّع والرئى يحصلان على حسب القصد / ، وليسا من مقصورات البشر . وكذلك القول فى إثبات كثير من الألوان . ومنوضح هذا الفصل فى خلق الأعمال إن شاء الله تعالى .

والذى قالوه من أن ذلك يورث ريباً وتشككاً فى الأفعال المعتادة ، إذ إنما تتميز الأفعال المقدورة عن غيرها ، بوقوع المقدورة على حسب القصد ، فهذا

مردود أيضا . فإننا لا نقول إن المقدور يتميز عن غيره بوقوعه على حسب القصد ،
إذ قد يقع الفعل مقدورا من السامى ، والنائم ، والبهايم من غير قصد واختيار .

ثم الذى يقطع دابرهم ، ويحسم تشغيبيهم ، أن نقول : طرد كلامكم ، يوجب
عليكم أن موسى عليه السلام إله ، من حيث كانت الآيات تصدر منه حسب قصده
واختياره . فإن أنكروا من أمر موسى عليه السلام شيئا ، انعكس عليهم مثل
ذلك في أمر عيسى عليه السلام . وإن ادعوا أنه كان يفعل ذلك مبتهلا إلى الله
تعالى ، أو إلى عيسى ، لم يسلبوا من قسلب ذلك عليهم .

وبما يتمسكون به أن قالوا : قد وافقتمونا على أن عيسى كلمة الله ، ونطق
بذلك كتابكم ، فإنه قال تعالى : « إنما المسيح عيسى بن مريم ، رسول الله وكتبه ،
ألقاها إلى مريم وروح منه » (١) . ثم قالوا : وهذا نص مذهبنا ، وعضدوا ذلك
بأن قالوا : الكلمة قديمة عندكم ، إذ الكلمة فى معنى الكلام ، والكلام عندكم قديم .

فلنا : لا ننازعكم فى تسمية كلمة ، ولكن من أين لكم قدمها ، وبم تشكرون على
من يزعم أن الكلمة ليست فى معنى الكلام ، وإنما المراد بها الآية ؟ والآيات عندنا
تسمى كلمات ، وهو المعنى بقوله « ما نفذت كلمات الله » (٢) . معناه : ما نفذت آيات
الله ، وبدائع مقدوراته سبحانه وتعالى . وهذه الآية يترجمها قوله تعالى « وجعلناها
وابنها آية للعالم » (٣) .

وسبيل تحصيل القول : أن نقسم الكلام عليهم فنقول : أنتم لا تخلون : إما أن تستدلوا
بقضية عقل ، أو تمسكوا بظاهر آية من القرآن . فإن استدلتكم بقضية عقل ، سقط
استدلالكم فى أوجى ما يقدر ، إذ نازعناكم فى كون الكلمة قديمة . وإن كان مسلككم
بظاهر الآية ، فهو لإزام وليس باستدلال . ثم لنا فى تأويل قوله تعالى « وكتبه

(٢) ٢٧ : ٣١

(١) ١٧١ : ٤

(٣) ٩١ : ٢١

٤٢٧ ألقاها إلى مريم^(١) ، وجهان بعده تقديم أصل ، وهو/ أن الكلمة لو حملت على ما قلتموه واعتقدتموه ، لما قضت الآية ، فإن مفتحتها يدل على تفريعهم ، وتوبيخهم وزجرهم عن غلوهم في دينهم . فإنه تعالى قال « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق »^(٢) . فلو أراد تعالى بذكر الكلمة ما ظنوه ، لكان مثبتاً في سياق الكلام ما ونج به في إبتدائها ، وهذا ما لا يلتبس على لبيب .

ثم في التأويل وجهان : أحدهما : أن الكلمة بمعنى الآية كما قدمناه . والآخر : أن المعنى بالقاء الكلمة إلى مريم ، تكوينه سبحانه وتعالى ابنها عند قوله « كن » . والمقصود من الآية أنه اخترعه الله تعالى بدئا ، وكوّنه من غير والد ، وقال له كن فكان .

فهذا تفسير القاء الكلمة إلى مريم . ويوضح ذلك قوله تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ثم قال له كن »^(٣) . فهذا تفسير الكلمة ، والقاؤها إلى مريم ؛ ظاهر التأويل ، إذ كل أمر اتصل بأمور ، فهو ملقى إليه من حيث اتصل به فهما وعلماً .

وبما يتشبهون به كثير آقوله تعالى : « فنحننا فيها »^(٤) من روحنا^(٥) . ولا مستروح لهم في هذه الآية ، لا استدلالاً ، ولا إلزاماً ، إذ ليس من أصلهم أن الروح حلّ المسيح ، وإنما حلّه عندهم العلم ، وهو الكلمة ، والروح عندهم هو الحياة . وإن سمى العلم به ، كان تجوزاً ، نازلاً منزلة تسمية العالم روحانياً . ثم تأويل الآية سهل المدرك . والروح ترد على معان : فقد ترد في القرآن ، والمراد به الوحي ، وهو المعنى بقوله « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا »^(٦) . وترد والمراد به ، جبريل ، وهو المعنى بروح القدس . والروح أيضاً اسم ملك يصف^(٧) الملائكة

(٢) : ١٧١ : ٤

(٤) في الأصل : فيه

(٦) : ٥٢ : ٤٢

(١) : ١٧١ : ٤

(٣) : ٥٩ : ٣

(٥) : ٩١ : ٢١

(٧) في الأصل : يقف

يوم القيامة صفاءً ، وهو بنفسه يوازنهم . وقد فسر كثير من المفسرين بذلك قوله تعالى « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً »^(١) . وقد ترد الروح ، والمراد به أرواح الأشخاص ، وهو المراد بقوله تعالى « قل الروح من أمر ربي »^(٢) . فإذا كان اللفظ متردداً بين معان ، فلا نسوغ الاستدلال بظاهرة إلا مع إقرانه بما يفسره ، وكل مقتدر إلى التفسير ، لا يستدل بظاهرة . ثم لا امتناع ، بعد سقوط وضوح الاستدلال ، في حمل الروح على أرواح الأشخاص والأشباح . ووجه إضافته إلى الله تعالى في قوله « من روحنا » التشریف والتكريم ، على ما قدمناه عند ذكرنا تأويل الظواهر .

وأما قوله تعالى « وأيدناه بروح القدس »^(٣) فهو جبريل عليه السلام ، وكان يأتي / عيسى ويؤيده ، ويسدده . فقد سقط ما تمسكوا به من كل وجه . وربما ٤٢٨ يتمسكون بفصول ، ويعلمون أنها من الإنجيل ، وسنذكر فيها فصلاً ، ونذكر ما يدل عليهم بما يعترفون به من الإنجيل .

القول في ذكر مذاهبهم

في الجوهر ومغايرته الأقاليم

اختلفت النصارى في الجوهر والأقاليم . فزعم اليعقوبية والنسطورية أن الجوهر ليس بغير الأقاليم ، ثم اختلفوا ، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر : هو الأقاليم . وإليه تمسك الدهماء منهم . وزعم آخرون أن الجوهر لا يقال إنه غير الأقاليم ، ولا يقال إنه هي . وزعموا أنهم جروا في ذلك مجرى مثبت الصفات حيث قالوا : إن الصفات ليست غير الذات ، ولا يقال إنها هي . وذهب الروم وهم الملكية إلى أن الجوهر غير الأقاليم . ثم لهم خبط واضطراب في مخالفة الجوهر الأقاليم ،

(٢) ٨٠ : ١٧

(١) ٣٨ : ٧٨

(٢) ٨٧ : ٢

وموافقته لها ، ونحن نعقد في هذا الباب فصلا ، وبدأ الآن بالرد على اليعقوبية والنسطورية .

فأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر : هو الأفايم . فقد خرجوا عن المحقول ، وجحدوا الضرورة . فإن الأفايم مختلفة عندهم ، لا تسد الروح مسد الكلمة ، ولا يسد الأب مسد الابن . والجوهر ، في نفسه ، لا يختلف . قالوا : خذ الذي لا يتصور فيه الاختلاف ، كيف يكون غير المختلفات ؟ وكيف يكون المتحد متعددأ ، والذي لا يختلف مختلفأ ؟

والذي يوضح ذلك : أن الكلمة اتحدت بالمسيح عندهم دون الجوهر ، فلو كان الجوهر عين الكلمة ، فكان متحدأ بالمسيح ، من حيث اتحدت به الكلمة ، أو كانت الكلمة غير متحدة بالمسيح ، من حيث لم يتحد به الجوهر . ولا مزية في التناقض على قول من يقول : الكلمة ليست هي الروح ، والجوهر عين الكلمة والروح ، وإذا كان الجوهر كلمة ، كانت الكلمة جوهرأ ، فيلزم أن تكون الكلمة روحأ ، ولا تكون روحأ . وهذا مبلغ من الجهل لا يبيو به عاقل .

وأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر لا يقال فيه إنه غير الأفايم ، ولا عينها ، فالكلام على هؤلاء يترتب على مسائلتهم عن معتقدهم في الأفايم مع الجوهر . فنقول : لاشك أنكم تحكمون بأن الجوهر موجود ، قديم ، فاقول لكم في الأفايم ؟ أهي موجودات زائدة على ذات الجوهر ، أم لا توصف الأفايم بالوجود ، ولا ٤٢٩ بالعدم تشبيهاً لها بالأحوال / عند مثبتيتها ؟

فإن زعموا أن الأفايم موجودة ، وأنها مع الجوهر أربعة موجودات ، غير أنهم مع الاعتراف بذلك ، منعوا من إطلاق المغايرة ، فهذا قريب . إذ حلهم على الامتناع من المغايرة إنباؤها عن جواز العدم كما قدمناه في باب التناير . غير أنهم يلزمهم ما لا قبل لهم منه وهو ابطال التثليث وإثبات التريخ . فإنه إذا ثبت الوجود لأربعة فقد زال التثليث .

ويقال لهم : ' إذا جعلتم كل أنفسكم إلهاً ، فهلا جعلتم الجوهر إلهاً ؟ وهذا ما لا يحيص لهم عنه . ' وإن اعترفوا بذلك ، زينوا وانسلوا من النصرانية . والنصارى على اختلاف مللهم يجمعون على التثليث . فهذا لو زعموا أن الأقانيم موجودات . فإن زعموا أنها لا توصف بالوجود ونزلوها منزلة الأحوال ، قلنا : عليهم طرق ، أقربها مأخذاً نفي الأحوال . فإذا سددنا عليهم طرق إثبات الأحوال ، بطل كل ما عولوا عليه ، وصدمهم عن إثبات الأحوال حين مع إنكارهم كون القيام بالنفس حالاً ، وكذلك قولهم في السمع ، والبصر ، والبقاء ، والقدم ، وكل ما يحيل كون هذه الأشياء أحوالاً ، فهو متحقق في الأقانيم التي ذكروها . وسنذكر في رد الأحوال وإثباتها قولاً مقنعاً في كتاب ' الصفات ' ، إن شاء الله تعالى .
فهذه طريقة .

ولنا أن نقول : إن منعتم كون الجوهر غير الأقانيم ، وقدر استقامة ذلك لكم ، فما قولكم في كل أنفسكم مع الأقسام الآخر ؟ فإن زعموا أنها متغايران ، فقد هدموا ما بنوا ونقضوا ما استنبوا . فإن الأقانيم لا تتصف بالوجود في ذاتها ، فكيف تتصف بالتغاير ؟ وإن لم يبعد ذلك ، فلئن لا يبعد التغاير بين الجوهر والأقسام أولى . فإنه إذا تغاير معلومان ، غير موصوفين بالوجود ، فلأن يمتنع أن يغير موجود معلق ما لا يوصف بالوجود [أولى] . وإن زعموا أن الأقانيم لا تتغاير ، فقد قاربوا . ولكن يقال لهم : الأقانيم مع امتناع تغايرها ، تثبت وتوضح بأنها ثلاثة ، فما المانع من عد الجواهر رابعاً له ، وإن لم يكن مغايراً لها ؟ وهذا ما لا يحيص منه إلى النفاذ^(١) . وإن عادوا إلى الجهالة الأولى ، وزعموا أن الجوهر عين الأقانيم ، عدنا لهم ، وأوضحنا إفتضاحهم .

فإن قالوا : قولنا فيما ألزمتونا ، كقولكم في الجوهر / وأحواله ، إذا أثبتتم ٤٣٠ الأحوال .

(١) لعلها : التناهد .

قلنا : إن رضيتُم بذلك حكماً خصمتُم . وذلك أنا إذا أثبتنا الأحوال ، فيتصف الجوهر مع أحواله بأنها معلومات ، ولا يتحاشا من عد الأحوال . ثم إذا لم يستبعد ذلك في الأحوال ، لم يستبعد في الجوهر الموجود . فإذا وصفنا الجوهر بثلاثة من الأحوال ، لم يبعد أن يكون الجوهر معها أربعة . بل الجوهر أولى بالعد من أحواله . ولو امتنع بمتنع من العد ، فمتنع عن تعدد الأحوال دون الذات . فأما المصير إلى عد الأحوال ، والامتناع من عد الجوهر ، فهو قلب للحقائق ، وتمسك بما يناقضها . فإن الذات الثابتة ، الموصوفة بالأحوال ، المنعوتة بالوجود ، [أول] بالعد من الأحوال التي لا تتصف على حياها بالوجود . فقد وضح بطلان مذهبهم ؛ واضطراب مطالبهم من كل وجه ، واستبان أنه لا مستروح لهم في مذاهب مثبتي الأحوال .

وبما ينبغي أن لا يغفل المحصل عنه في مجارى كلامه ، أن يقول : ما يحصل من مذهبكم ، أن الأقسام لا يتصف بالوجود ، ثم وصفه . وه بكونه علماً ، حياة ، وهذا خروج عن قضية التحقيق . فإن ما ثبت له وصف عام ، ووصف خاص ، فمن المستحيل ثبوت الوصف الخاص مع انتفاء العام . ولما يوضح ذلك أن كل حادث لما اتصف بالوجود والحادث ، وكان الحادث أخص من الوجود ، فاستحال ثبوت الحادث دون الوجود ، وإن لم يستحل على الجملة ثبوت الوجود دون الحادث . وكذلك السواد اتصف بكونه سواداً وكونه لوناً ، وكونه عرضاً . ثم بكونه سواداً أخص من كونه لوناً ، وكونه لوناً أخص من كونه عرضاً . فاستحال سواد ليس بلون ، وإن لم يستحل لون ليس بسواد . واستحال لون ليس بعرض ، وإن لم يستحل عرض ليس بلون . وبسبب تنقي ذلك في الصفات إن شاء الله تعالى .

فإذا ثبت ذلك قلنا : كل علم متصف بالوجود ، وكونه علماً أخص من وجوده ، فإذا جاز وصف الأقسام بأخص الوصفين ، وجب وصفه بأعتهما . فهذا وجه الكلام على هؤلاء .

فأما الذين قالوا : إن الجوهر غير الأقسام ، فهو لاء أقرب إلى إبطال التثليث من الأولين . فإنهم إذا أثبتوا الأقسام ، وصرحوا بعددها ، ثم أثبتوا الجوهر مغايراً لها ، فقد زادوا على الثلاثة / وأفصحوا بذلك . إذ من ضرورة كل مغاير ٤٣١ لمتعدد أن يجوز عبّه مع المتعدد . فإذا لزم اليقينية والنسبورية ، لإبطال التثليث ، فلزوم ذلك بالملكية أولى .

فإن قالوا الجوهر ، وإن غير الأقسام الثلاثة ، فهو مع الأقسام ثلاثة .

قلنا : هذا الآن جحد الضرورة ، وتلاعب بقضية العقل ، فإنكم صرحتم بالمغايرة أولاً ، ثم زعمتم أن الذى هو غير الأقسام عين الأقسام ، وهذا غاية الجهل . ثم إن لم يبعد ذلك فيما ألزمت ، لم يبعد أن يقال : الإبن وإن غير الآب فهو هو ، والكلمة وإن غايرت الروح والوجود ، فتعد معها أقنومين . فليس عدّ الكلمة مع الروح والوجود أقنومين بأبعد من عد الجوهر المغاير للأقسام الثلاثة معها ثلاثة .

وإن تعسف من لا يحصل مذهبهم لا يتحاشى من إثبات أربعة ، ولكن إلهه ثلاثة . فهذا خروج عن مذاهب النصارى ، وإبداع قوله لم يصبر إليها أحد منهم ، فإنهم مطبقون على التثليث من كل وجه .

ثم نقول : إذا أثبت الجوهر زائداً على الأقسام ، فما المانع من كون الجوهر إلهاً ؟ فإننا إن لم نبعد وصف كل أقنوم بأنه إله ، وإن كان كل أقنوم لا يتصف بالوجود ، فالجوهر أولى بالإلهية ، فإنه موجود موصوف بالأقسام . والإله المخترع هو الحى ، العالم ، القادر . والجوهر هو الموصوف بكونه حياً عالماً موجوداً . فإن العلم إذا اختص بذات ، لوجب كونها عالمة به ، وكذلك القول فى الحياة . ويستحيل علم لا عالم به ، كما يستحيل عالماً لا علم له . والعلم الذى هو أقنوم عندهم ، ليس بعالم فى نفسه ، والحياة ليست بحية . والحى بالحياة ، والعالم بالعلم ، الجوهر . والموجود ، الحى العالم ، أولى بالإلهية من صفة لا توصف بالجود ، وهذا واضح لا خفاء به .

فصل

[في الرد على الملكية]

قد قدمنا من مذهب الملكية : أن الجوهر غير الأقاليم . ونحن الآن نوضح عليهم طلبه . فنقول : الجوهر المغاير للأقاليم بمائل لها ، أو مخالف لها ؟ ولهم في ذلك طرق : فمنهم من يمتنع عن إطلاق المخالفة والموافقة ، وإذا استبعد ذلك منهم تمثلوا بمذهب مثبتى الصفات ، وقالوا : من أثبت الصفات القديمة ، لم يصفها بالاختلاف ، ولا بالتماثل . فإن لم يبعد ذلك من الإسلاميين ، لم يبعد منا . وسبيل ٤٣٢ الجواب عن ذلك أن يقال : إنما / امتنع بعض الإسلاميين من إطلاق الاختلاف من حيث قدروا لفظ الاختلاف منبئاً عن التغاير ، وقدروا التغاير منبئاً عن جواز العدم في أحد المتغايرين ، والنصارى — نعى الملكية منهم — لم يمتنعوا عن إطلاق المغايرة ، فلا وجه في الامتناع عن إطلاق الاختلاف أو التماثل .

ثم نقول : من امتنع من الإسلاميين عن إطلاق ذلك ، إنما يمتنع عن إطلاق اللفظ مع اعتقاد حقيقة الاختلاف . ومن أصل الإسلاميين الذين يسلكون هذا المسلك ، ألا يطلقوا في ذات الله وصفاته ، إلا ما يرد فيه إذن شرعى . والاختلاف بين الصفات ثابت عقلاً قطعاً ، وإنما الامتناع عن إطلاقه لأمر يرجع إلى الشرع . وقد قال القاضى فى طائفة من المحققين : لا منع فى إطلاق الاختلاف على الصفات ، مع تباعد اللفظ عن الإيهام والإيهام . فسقطت معارضتهم من هذه الوجوه .

ثم نقول : لو سلم لكم ما ذكرتموه فى لفظ الاختلاف ، فلا يستتب ذلك لكم فى معناه . ونحن نقول : الجوهر هل يسد مسد الأقاليم ، وهل تثبت له أحكامها أم لا ؟ فلا يجدون إلى الجواب عنه سبيلاً . فإذا قلبوا ذلك علينا فى الصفات ، أطلقنا القول بأن العلم لا يسد مسد القدرة ، ولا يثبت له خاص وصفها ، وإذا كان الإلزام على هذا السبيل لم تستقم عليه معارضتهم .

وسلك بعضهم مسلكاً آخر — وهو حقيقة أصلهم — فقالوا : الجوهر يوافق

الآفانيم من وجه ، ولا يوافقها من وجه . ثم ذكروا مذهبا لا يتحصل أبداً . فقالوا : الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهرية ، وعنوا بذلك : أن كل أفنوم فهو من الجوهر ، وجوهر الكلمة هو جوهر الروح والاب . وزعموا أن الجوهرية تجمع الجوهر والآفانيم ، وهذا وجه اتفاقها . ثم قالوا : الآفانيم تخالف الجوهر بالافنومية إذ ليس الجوهر أفنوماً . وهذا خبط وتخليط وقول متهافت يناقض آخره أوله . ويتبين المقصود في ذلك بتقسيم وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم إن الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهريّة ؟ فإن أردتم بذلك أنه تثبت لكل أفنوم صفة الجوهر ، وإنما وافق الأفنوم الجوهر من حيث استويا في صفة الجوهرية ، فيلزم من ذلك أن يكون كل أفنوم جوهر^(١) أو لا يكون شيئاً منها أفنوماً ، أو تكون بعض / ٤٣٣ الجواهر أفانيا لبعض ، أو يكون لكل جوهر أفانيم على الانفراد ، وكل ذلك يهدم أصولهم وينقضها . هذا لو أراد بقولهم الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهريّة ما ذكرناه . فإن قالوا أردنا بذلك : أن الجوهر موافق للآفانيم من حيث اتصف بها ، وكان أصلاً إلهياً . فهذا من ركيك القول ، ويلزم منه أن تكون الآفانيم موافقة للجوهر أيضاً من حيث كانت خواصاً^(٢) وصفات له ، فإن الاتصاف بالصفة إذاً أوجب للموصوف مائلة للصفة ، فتكون الصفة صفة للموصوف ، فينبغي أن يوجب لها مائلة الموصوف . إذ لا فرق في ذلك بين القولين ، وليس القائل بأحدهما الممتنع من الثاني ، بأسعد حالاً من الذي يقلب عليه مذهبه بنفى ما أثبتته وإثبات ما نفاه . وهذا واضح لا خفاء به .

ونرى النصارى مطبقون — أعنى الروم — على أن الآفانيم متفقة بالجوهريّة ، ويثبتون الجوهرية صفة لها ، ويطلقون أن جوهر الإبن يماثل جوهر الاب . وقد أوضحنا أن هذا لا محصول له . فإنه لا معنى لقول القائل : الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهريّة ، مع القطع بأن الآفانيم ليست بجواهر . وإن فسروا موافقة الجوهر لها بأنه يجمعها ويتصف بها ، وليس ذلك من الموافقة في شيء ، إذ الموافقة

إنما هي اتفاق الشيثين في صفتين متفتتين ، كموافقة أجوهر الجوهر في التحيز ، وقبول الأعراض ، وما عداها من صفات النفس . فهذا هو المغنى بالموافقة ، ومثل ذلك ليس يتحقق في الذى نحن فيه . فإن الجوهر ، من حيث جمع الأقسام ، إنما كان موافقاً للأقسام لو كانت الأقسام تجمع جميعه ، فيساوى الجوهر الأقسام في هذه الصفة . فقد وضح أن الجوهر ليس يوافق الأقسام في صفة ، وبطل تفصيل النصارى في الموافقة بالجوهريه والمخالفة بالاقنومية ؛ واستبان أن الذى قالوا خلو من التحقيق ، فيضمحل لنا التحصيل . وقد انكشف الغطاء وحصل الحق وانحسرت تمويهااتهم .

فصل

[في الرد على النصارى في اتحاد الكلمة]

ومما يتعلق بالباب الذى نحن فيه اضطراب اليعقوبية والنسطورية مع الملكية في الإنسان الجزئى والكلى واتحاد الكلمة . فزعمت اليعقوبية والنسطورية أن المسيح لإنسان جزئى ، اتحدت به الكلمة . وعنوا بالجزئى أنه واحد من الناس ، وبعض ٤٣٤ من جملتهم ، واتفقت الروم على أن المسيح لإنسان كللى جامع / بالإنسانية جزئيات الناس .

واختلفوا في مريم عليها السلام . فصار الأكثرون منهم إلى أنها لإنسان جزئى . وذهب شذمة منهم إلى أنها لإنسان كللى . واتفقوا على أن الاتحاد بالمسيح دونها . وهذه جماعات تميحها أسماع أرباب الألباب ، وتأبها قرائع ذوى التحقيق .

وأول ما نفتاح به هؤلاء أن نقول : ألم يكن المسيح صلوات الله عليه ، في حكم الناسوت ، محدود الأقطار ، مضبوط الغاية ، والنهاية ، متحولا ، متغلا ، أكلا شارباً ، جنيناً برهة ، ثم مولوداً منفصلاً ، ثم سياحاً في الأرض ، رواحاً ، ثم اختصصتم معاشر النصارى بقولة اختلقتموها ، وزعمتم أنه قتل وصلب ، وهم

لا ينكرون شيئاً مما ذكرناه في حكم الناسوت . فإذا ثبت ذلك قلنا : كيف يكون شبح من الأشباح ، وشخص من الأشخاص ، كل الناس ، مع العلم أنه يغاير أحادهم ويغايرونه ، ويباينهم ويباينونه ، وهذا جحد الضرورة ومراعاة البديهة ! ثم قد اعترفوا بأنه مولود من مريم ، صلوات الله عليهما ؛ وكيف يحتوى الجزء على الكل الذى هو جزء منه لولا الوقاحة والحق ؟

فإن زعموا أن ناسوت المسيح ، لم يكن ما روى منه ، وإنما كان أمراً باطنياً لا يرى ، يعم جزئيات الناس . وهذا من أعظم الجبهالات ، فإنهم وافقونا في أن المسيح روى لإنسانا ، ويستحيل أن يكون كلياً جزئياً . فإن ذلك متناقض واللاهوت منه هو الذى لا يرى عندهم دون الناسوت . وأما تقسيم الناسوت إلى مرئى وغير مرئى فلم يصير إليه أحد منهم ، فإنهم قطعوا بأن ناسوت المسيح يقبل كل ما يقبله كل ناسوت . والذى يحقق القول في ذلك ، أنه لو ثبت له ناسوت جزئى [و] قد سماه بعضهم برائيا ، وناسوت كلى وقد سماه بعضهم حرايبا ، ولو سئلوا عن كونه جزئياً كلياً ، امتنعوا منه ، فنقول : قد ثبت كونه جزئياً قطعاً ، وقد أعطيتونا ذلك . فإن قدرنا ناسوتاً كلياً ، فيستحيل أن يكون الكلى هو الجزئى ، بل يجب أن يكون الناسوت الجزئى مندرجا تحت الكلى ، والكلى غير مختص به . فيخرج من ذلك أنه جزئى ، له حكم الكلى على معنى أن الكلى يشملها . فأما أن يكون جزئياً ، وعين الجزئى كلى ، فهو متناقض ، يقطع الكلام عن ملتزمه . وإن تحقق في الناسوت / شيء شامل للأحاد ، جامع للجزئيات يستحيل أن يكون ذلك الجامع ٤٣٥ جزءاً بديهية وضرورة . بل كل جزء من ذلك الجامع مع حكم ، ولكل جزء ارتباط بالجامع ، واندراج تحته . فكل إنسان إذاً جزئى كلى على ذلك ، ولا اختصاص المسيح . وهذا يقطع دابرهم ويحسم تشبههم .

ثم نقول : لو جاز تقدير إنسان جامع ، جاز تقدير وجود جامع لجملة الحوادث ، حتى تكون الموجودات جزئيات ، يجمعها وجود كلى ، ويلزم من هذا الدهر . فإن ذلك لو ثبت ، استقام اللمحة أن يقولوا : الحوادث لانهائية لها ،

ووجود جميعها جامع واحد ، وهو قديم لا أول له ، كما لا أول لوجود الصانع عند مثبته من حيث اتحد وجوده . وإنما الذى يصعب موقعه على الدهرية : إثبات حوادث ، كل حادث منها ينفصل عن سائرهما ، ثم تتوالى إلى غير أول . فإذا سوغ إثبات شامل واحد جامع ، اندفعت عنهم الطلبات . ولو جاز لإثبات كلى وبعضى فى الناسوت ، لجاز ذلك فى الأعراض ، حتى يقال : قد يجمع جميعها شامل واحد ثم تنقسم هى إلى جزئيات . والنصارى لم يلتزموا شيئاً من ذلك وليس لهم من الإلزام أو نقض أصلهم بُدّ .

ثم نقول : إنما الذى يعقل من الناس صور وأظلال وأشباح ، وكل صورة تتميز عن سائر الصور ، وليس تتعدى منه صورة إلى صورة . وإنما الذى ظنوه جامعاً عموم الصيغة ، وسموا اللفظة المتناولة للأحاد والأفراد ، وذلك لا يرجع إلى الذوات .

ثم نقول : لو اتحدت الكلمة بالناسوت العام الجامع ، والناسوت العام شامل للجزئيات ، فيجب من ذلك أن يكون كل جزئى مسيحاً ، أو لا يكون جزئى مسيحياً ، إذ الإنسان الكلى لا يختص بجزء ، ولا يستقل الإنسان الكلى بنفسه دون الجزئيات . فيلزم من طرد ذلك أحد أمرين : أحدهما : إن كل ماله كل جزء من حيث تعلق ذكر الكلى به ، إذ لا يثبت الثابت إلا لكل الجزئيات معا . فبطل ما قالوه من كل وجه ، ولم يبق لتقويهاهم معنى .

٤٣٦ وأما الذين قالوا إن مريم كلى ، فقد ناقضوا من وجهين : أحدهما أنهم قالوا : / اتحدت الكلمة بالكلى ، واعترفوا بأنها لم تتحد بمريم . والوجه الآخر : أن إثبات كليين من وجوه واحد لجزئيات ، محال ، وإن كانت مريم كلاً ، كانت كلا المسيح ، وكان المسيح كلاً لها ، فكيف يكون الشيء كلاً لما هو كل له ؟ وهذه غاية فى الجحالة لا يرتضيها عاقل .

القول في إثباتهم الآلهة والرد عليهم

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن النصارى افترقت مذاهبهم فيما نروم الخوض فيه . فذهب الروم إلى التصريح بإثبات ثلاثة آلهة . وامتنع من ذلك اليعقوبية والنسطورية من وجه ، والتزموه من وجه . وذلك أنهم قالوا : الكلمة إله ، والروح إله ، والرّب إله ، والثلاثة الآفانيم — التي كل أقنوم إله — إله واحد . ونقل هذا المذهب يغنى عن الرد على قائله . فإن هؤلاء وصفوا كل أقنوم بأنه إله ، وزعموا أن الآفانيم ثلاثة ؛ كل أقنوم إله ، والثلاثة إله واحد . وهذا خرق حجاب الحقائق ، والمباهمة في الضرورات ، التي هي من كمال العقل . فإن من كمال العقل : العلم بأن الثلاثة لا تكون واحداً . ولو جاز ذلك جاز أن يقال : الكلمة أقنوم ، وكذلك الأب والروح ، وكلها أقنوم واحد ، وهذا ما لا فصل فيه أبداً .

ونقول للروم : قد زعمتم أن الكلمة إله ، وهي لا تتصف بالوجود ، ولا تتصف بكونها عالمة وحیسة وقادرة ، فكيف يجوز إله لا يتصف بالوجود ، ولا مسائر ما ذكرناه من الصفات ؟ أو نقول : هل يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل دون الروح والأب ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : كيف ينفرد بالإلهية من لا ينفرد بفعل واحد ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل ، فينبغي أن يجوز ذلك في الروح والأب أيضاً . ثم يجب من ذلك أن يتناع . ثم نجر عليهم عند منقطع الكلام أصول التناع ، على ما تقدم تقريرها .

ومما يصعب موقعه عليهم ما قدمناه في خلل الكلام ، من إلزامهم الترييع . وليس لهم منه مخلص . ثم يترتب على إلزام الترييع ، إلزام إثبات أربعة آلهة . ثم نقول لهم : لو هديتم مرشدكم لعلمتم أن الموجود الذي اتصف بالعلم والحياة ، والوجود وهو الإله ؛ وله صفات الإلهية ، ولكنكم فتنتم أنفسكم وسفهم رأيكم ، وأثبتتم كل أقنوم إلهاً ، ومنعتم / أن يكون الموصوف إلهاً ، وهذا عكس السواب ، ٤٣٧ وقلب الحقائق ، أعاذنا الله من الضلال وأرشدنا لدرك الحق .

باب

يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة

فما سأله القاضى رضى الله عنه وطالب النصارى به أن قال : لم كان العلم أولى بالاتحاد من الحياة ؟ وقد قدمنا ذلك وقررنا في تضاعيف الكلام . وما ذكره أن قال : لم كان العلم أولى بأن يسمى إبناً عند الاتحاد منه بأن يسمى أباً ؟ وهذا يدانى السؤال الأول ويضاهيه . وشأننا بسط الحقائق ، والإطناب في المعانى ، والإيجاز في العبارات ، والله وليّ التسديد . وبما طالبهم به أيضاً أن قال : قد اتفقتم على أن الاتحاد فعل من الأفعال ، فلا تخلون فيه : إما أن تقولوا هو فعل لا فاعل له ، فيلزمكم منه الدهر . والمصير إلى تجويز خلو كل فعل عن فاعل . ومذهب بعضهم : أن الاتحاد فعل لا فاعل له ، فاعلموه . فإن صاروا إلى أن فاعل الاتحاد الكلمة — وهو أصل معظمهم — فإنهم قالوا : إنما يفعل الاتحاد المتحدون غيره ، وهذا يجرهم إلى ما لا قبل لهم به ؛ وهو أن يقولوا : الاتحاد فعل ، وهو لا يتصور من الأب ، فيكون الإبن مستأثراً^(١) بفعل لا يقدر عليه الأب . ثم لو جاز الاستثثار بفعل واحد ، جاز ذلك في أفعال وهذا يؤدي إلى التمانع المتقدم .

فصل

[في صلب المسيح]

ثم نقول للنصارى : قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل ، فما قولكم فيه وهو على الصليب ؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً ؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً ، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله ، إذ المسيح إله مطلق عندهم . ومن ضرورة إطلاق ذلك : القول بموت الإله . وهذا هو الانسلاخ من الدين

(١) في الأصل : مستأثر .

بالكلية. فإن قالوا : قتل الناسوت فلم يقتل المسيح إذآ . إذ المسيح لم يكن ناسوتا محضاً ، وهم يطلقون القول بأن المسيح صلب ، كما أخبر الله عنهم في نص كتابه . والكلام في ذلك يتعلق بمناقشة في عبارات ، وسيلتنا الإيجاز فيها ، فإن المعاني سبقت وافية وافرة .

فصل

[متعلق بشبهة أخرى]

ومما يعظم الطلبة به أن يقال لهم : هلا قلتم إن موسى بن عمران صلوات الله عليه كان إلهاً ، واتحدت الكلمة به ولذلك قلب العصاحية ، وجرت على القبط القمل ، والصفادع ، والدم ، والطمسة ، والطوفان ، والجراد ، وفلق البحر ، وخسف قارون / إلى غير ذلك من آياته ؟ وهذا ما لا يجدون إلى التقصى عنه سيلاً . ٤٣٨ وإن علموا أنفسهم بشيء قبلوا بمثله ، ولم يجدوا محيصاً ، وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً بليغاً .

فصل

مشمتم على ذكر ألفاظ تشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

فمن ذلك أن في إنجيلهم ما ترجمته أن عيسى لما عرض للصلب قال : إلهي إلهي ، لم خذلتني ولم أمسكتني . وهذا إقراراف منه بأنه غير مربوب يسلم ويخذل تارة ، ويؤيد أخرى . وفي إنجيلهم أن عيسى قال : إنما بعثت معلماً . وفيه أيضاً أنه قال الحواريين : إخرجوا بي من هذه المدينة ، فإنه ما أكرم نبي في مدينته . وهذا إقراراف بأنه نبي مرسل متعب كسائر الرسل . فإن قالوا في الإنجيل إنه قال : من رآني فقد رأى أبي ، فإنني وإياه واحد .

قلنا : لو سلم لكم إنجيلكم من التبديل والتحريف ، وهيئات أن يسلم ، فهذا مؤول

عندكم . فإن أحداً منكم لم يقل إن من رأى عيسى ، فقد رأى الأب ، بل امتنع كلكم من الكلمة المتحدة به ، وزعمتم أن المرئ منه الناسوت . فإذا لم نر ما اتحد ، فكيف نرى الأب ولم يتحد ؟ وهذا مؤول عندكم ، محمول على بعض وجوه التأويل ، فزال ظاهره . ثم ما يؤمنكم أنه عني بأبيه روح القدس ، وهو جبريل عليه السلم سماه أباه من حيث كانت نفخته سبب العلوق به ، ومن حيث كان معلمه ومؤدبه ، وقد سمي المتعلم ؛ المعلم الشقيق الرفيق أباه ؟ فإذا أمكن ما قلناه - ولم تحتل قضية العقل غيره - فهلا حملتموه على منهج العقل ؟ فإن قالوا : إن في الإنجيل أن مريم تلد إلهاً .

قلنا : هذا هو التناقض الصراح . فإن الإله لا يولد عندكم أيضاً ، وإنما ترجع الولادة إلى الناسوت ، وأنتم مضطرون إلى تأويل إضافة الولادة إلى الإله .

ثم نقول : هلا قلتم إنه سمي إلهاً تجاوزاً وتوسعاً ، إن صح ذلك ، من حيث كان يسوس أمته ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويهديهم لمرشد أمورهم ، ويحجزهم عن معاطيهم ، فهلا أجريتم ذلك مجرى تسمية مالك الشيء ربه ، وإن كان الرب على الحقيقة هو الله تعالى ؟

ثم نقول : بهم تسكرون أن ذلك - إن صح - فالمراد به أنها تلد من يعتقد قوم أنه إله ؟ فخرج ذلك لإنباء عن الغيب . وهذا كما أن العرب سمت الشمس إلهاً ، من حيث مُعبدت ، وإن اعتقدوا أنها لا تعبد . فإن قالوا : في الإنجيل أن ٤٣٩ عيسى صلوات الله عليه / قال : أمتي ، إني أقول لكم إني كنت قبل إبراهيم . قالوا : وهذا دليل على ما قلناه . قلنا : لو صح ذلك ، فيمكن حمله على كونه متقدماً في الدرجة وعلو الرتبة ، أو كان مقدماً اسمه على اسم إبراهيم في جريدة الأنبياء صلوات الله عليهم . ثم نقول لهم : في صحف آل داود أن سليمان صلوات الله عليه قال : كنت قبل الدنيا ، وكنت في صبياً الهواء بين يدي الرب ، فما تأويلكم لذلك معاصر التصاري ؟ فإن فهموا منه ما فهموا بما نقلوه من إنجيلهم ، نقضوا أصلهم . وإن حاولوا تأويله قوبلوا بمثله .

فهذه جمل مقنعة في الرد على النصارى لم يبلغها أحد من المصنفين ، وهو وجيز .
المقدار ، بسط في المعاني ، وكنا على أن نرد على الصابئين والسامرة فوجدناهم
لا ينفردون عن إخوانهم إلا بموافقة المنجمين في بعض أصولهم ، وفي ردنا على
المنجمين أكمل غنية على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

باب

في الصفات

اعلموا - وفقكم الله - أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر
في الصفات ، وهي تحتوى وتنطوى على حمل أسرار التوحيد . وقد قال المحصلون
لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبه بها ، فيتعين إستفراغ
الجهود فيها ، اعتصاما بفضل الله ورغبة إليه في التأييد والتسديد . وأول ما يجب
تصدير الصفات به لإيضاح الدلالة على وجود القديم سبحانه وتعالى .

القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى

اعلموا أن مثبتى الصانع مطبقون على وجوب وجوده . ولم يؤثر عن أحد
منهم المنازعة في ذلك ، إلا الباطنية والزنادقة ، لعنهم الله . فإنهم امتنعوا عن
وصف الصانع بالوجود والعدم . وقد ذكرنا ذلك في كتاب «التماثل والاختلاف»
وأوضحنا الرد عليهم بما فيه مقنع ، وذكرنا ما حملهم على كفرهم من شبههم ،
وتقصينا عنه . ونحن الآن نوضح الطرق المفضية بمسالكها إلى العلم بوجود
الصانع .

فما تمسك به المحصلون أن قالوا : العدم نفي محض والمعدم منتف من كل
وجه . والجمع بين إثبات الصانع ، وبين الاعتراف بافتقار الصنع إليه ، والمصير
إلى عامه وانتقائه ، متناقض من القول . ولا فصل عند ذوى التحصيل [بين^(١)]

(١) في الأصل : من

٤٤٠ المصير إلى عدم الصانع وبين نفيه أصلا، وإن انجر الكلام إلى الطلبية بإثبات الصانع، فقد سبق تقريره .

والذي يحقق ما قلناه : إنه لا معنى للموجود عندنا إلا أنه شيء ثابت . وإن اعترف الخصم بثبوت الصانع ، فقد اعترف بما نعينه بالوجود ، ورجعت مناقشته إلى عبارة . وهذا من أقوى ما متمسك به ، وهو على الحقيقة كشف ، وإيضاح لصرف الكلام إلى اللفظ دون المعنى . فإن قال قائل : قد ثبت عندكم ما لا يتصف بالوجود ، وقرن السائل ذلك بضروب من الاستشهاد ، منها أنه قال : العدم ثابت للمعدوم ، كما أن الوجود ثابت للوجود . وأقرب ما استشهد به الأحوال على مذهب مثبتيه ، فإنها ثابتة عندهم ، وإن لم يصفوها بالوجود . وهذا الذي ذكره السائل لا يقدح فيما سبق . وذلك لأن ما استشهد به ثبوت العدم . وهذا تمويه لا يحصل له . وذلك أن الثبوت إذا أطلق فقد يراد به العلم متعلقا بمعلوم ، وقد يراد به نقيض الانتفاء فيما يرام الإثبات فيه .

فاذا قال القائل : ثبت العدم ، فليس يعنى إلا العلم به ، ولا معنى للعلم به إلا أن يعلم ذو العلم انتفاء ثابت ، أو انتفاء مقدر ثبوته ، وانتفاء ما لا مقدر ثبوته ، فلا يتحقق في المعلوم إذا ثبت ، وإنما ينصرف الثبوت في إطلاق المطلقين إلى العلم بالعدم ، وهو ثابت على التحقيق . وقد نعبر بالإثبات عن نفس العلم ، فيقال : أثبت فلان فلانا إذا علمه وميزه . فأما الثبوت الذي هو نقيض الانتفاء ، فلا يتوهمه في الانتفاء لبيب . ووضح ذلك يغنى عن بسطه .

وأما ما استشهد به السائل من الأحوال ، فهو أول سؤال على شريطة المتكلمين ، إذا الجمهور منهم على نفى الأحوال . وتوحيهم في نفيها على استحالة وصفها بالوجود . وإنما صار إلى إثبات الأحوال طائفة من المتأخرين من كل فرقة . فن نفى الحال ، فقد كفى مؤونة السؤال . ومن أثبت الأحوال ليس يعنى أنها ثابتة ، بسل أراد بإثباتها العلم بها . والأحوال في أنفسها ليست بثابتة عنده ولا منفية ، كما أنها ليست بموجودة ولا معدومة ، وسنشرح ذلك في موضعه إن شاء الله .

ومحصل القول عند من قال بالحال : إن المعلوم ينقسم إلى نفي محض ، وإلى وجود وإلى صفه وجود فأما الصانع فيستحيل أن يكون نفيا محضا ، ويستحيل أن يكون صفة لوجود ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً . والذي يوضح الحق في ذلك أن من قال بالحال لم يجعله نفيا محضا ، لم يصفه بكونه / معدوما ، وإنما يلزم ذلك ، ٤٤١ لو كان القائل بالحال يصفه بالعدم . وإنما نطرد الاستشهاد أيضا بالحال لمن يزعم أن الصانع ليس بموجود ولا معدوم . وإنما غرضنا الآن التعرض لإبطال القول بعدمه .

والطريقة التي ذكرناها لا تستتب على أصول المعتزلة . فإنهم وصفوا المعدوم بمحمل من صفات الإثبات ، وحكوا بكونه جوهر موافقا لجنسه مخالفا لجنسه ، وحكوا بأن المعدوم عرض علم وخصوصه بأخص أو صافه ، فلا يبعد على قضية أصلهم : كون الصانع معدوما مع اختصاصه بصفات الإثبات .

وبما ذكره القاضى - رضى الله عنه - وعول عليه أن قال : إذا ثبت بالأدلة السابقة افتقار الصانع إلى الصانع ، ودلالته عليه ، فيعلم اضطرابا أن من يوجد ويخترع ، ويحكم ويتقن ، ويحيى ويميت ، ويعلم ويقدر ، ويتصف بالحياة والارادة ، موجود قطعاً . وهذه طريقة القاضى سنوردها في مواضع . فإن من أصله أنا نعلم اضطرابا أن الفعل لا يصدر إلا من قادر عليه ، والإحكام والإتقان فيه لا يتحققان (١) إلا من عالم به يتصف بمحكم القدرة والعلم ، ولا يتصف بمحكم القدة والعلم إلا حى . فذكر القاضى أن السبيل في ذلك كله الضرورة ، فإننا نعلم اضطرابا أن الميت والجماد يستحيل منهما الأفعال الاختيارية ، وكذلك نعلم ضرورة استحالة صدور البناء المنظم من الجاهل . فإذا كنا نسلك هذه الطريقة في العلم ، والقدرة ، والحياة ، فسلوكها في إثبات وجود الصانع أولى ، فإن قول من قال : صدر البناء عن معدوم ، أبعد من قول من قال : إنه صدر من جاهل أو عاجز .

وسلك القاضى مسلكا آخر وقال : قد دل الفعل على الصانع وعلى كونه عالما ،

(١) في الأصل : يتحقق

قادرا ، حيا مريدا ، واستبان تقدمه عن جملة صفات الحدث . والذي يعميه بالوجود ذلك ، فمن ساعدني ثبوت الصانع وكونه عالما قادرا ، فقد ساعد فيما نبتيه . فإذا أنكر الوجود بعد ذلك ، كان مناقضا أو مناقشا في عبارة ولا محصول لها .

ومما تمسك به الأصحاب أن قالوا : قد ثبت افتقار الفعل إلى الصانع العالم القادر ، وقام واضح الأدلة على أن العالم القادر : من قام به العلم والقدرة ، ويستحيل قيام المعاني بالمعدم والمنتق ، إذ ما انصف بالمعدم والانتفاء ، استحال أن يتخصص به ٤٤٢ معنى قيا ما ، وإنما يتحقق بالاختصاص في / كائن تعين له الوجود .

ولا تستقيم على أصول المعتزلة دلالة أصلا ، وذلك أن مما تولعوا به وظنوا استقامته لهم ، ما ذكرناه آخرا من افتقار الفعل إلى العالم القادر . وهذا غير سديد على أصلهم . إذ من من أصلهم : أن كون القديم عالما قادرا ، من صفات نفسه . ولا يبعد على مقتضى أصلهم اثبات صفات النفس للمعدم . وهذا كإثباتهم صفات النفس للأعراض والجواهر .

فإن راموا عن ذلك مخلصا وقالوا : القدرة يستحيل أن تتعلق بالمقدور في عدمها ، ونحن وإن قلنا الصانع قادر لنفسه ، فنفسه تتعلق بالمقدور كتعلق القدرة . فإذا ثبت امتناع تعلق القدرة بالمعدومة ، فيثبت لذلك إقتناع تعلق الذات القادرة لو ثبت عدمها . وهذا الذي ذكروه لا محصول له ، فإنهم بنوا ما طولبوا به على امتناع تعلق القدرة بالمعدومة بالمقدور ، وهذا لا يسلم على أصولهم من القوادح . ولو طولبوا فيه بالتحقيق ، لم يجدوا إليه سبيلا .

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعلق القدرة في عدمها : أنها لو تعلقت بمقدور ، لافتقرت إلى قادر بها ، إذ من المستحيل [وجود] قدرة متعلقة بمقدور ، ولا قادر بها ، وإذا ثبت ذلك ، استحال قادر بها ، من حيث استحال قيام معنى 'المعدوم' بمعلوم أو لهو لوجود أو لهذا الذي ذكره دعوى أخرى ، وقد أقرناهم في صدر الكتاب عند ردنا عليهم في قولهم المعدوم شيء - أن يحكموا بقيام الأعراض في العدم بالجواهر ؛ ولم يجدوا لهم عما التزموه مهربا (١)

على أنا نقول : أكثر ما في الباب أن نسلم لكم امتناع قيام القدرة المعدومة بمحل في عدمها . فبهم تنكرون ، مع تسليم ذلك ، على من يقل لكم : لأنها وإن لم تقم بمحل يقتضى لبعض المحال كونه قادراً بها ؟ وهذا نحو ما قلتموه في الإرادة الثابتة في غير محل . فإنكم زعمتم أن القديم مريداً بها ، ولم تنجزوا عن معتقديكم لما قيل لكم : إذا كانت الإرادة في غير محل ، فلا اختصاص لها ببعض الذوات دون بعض ، وكان من قولكم في روم الانفصال عن السؤال : أن الإرادة الثابتة في غير محل تختص باقتضاء الحكم للقديم لصفة الإرادة عليها ، وهي توجب / لها ٤٤٣ الاختصاص . ثم قيل لكم : لما طردتم مثل ذلك في الفناء ، وجوزتم أن يخلق الله تعالى فناء مختصاً ببعض الجواهر ، فزعمتم أن ذلك محال وأوجبتم فناء جملة الجواهر وعدمها بجزء واحد من الفناء ، واعتللتهم في ذلك بأن الفناء لا اختصاص له ببعض الجواهر ، وهذا نقض لما أطلقوه في الإرادة ، فأنتي يستقيم لكم ، مع هذا الخط ، ما طولبتهم به من الدليل على أن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ؟ وهلا قلتم أنها تختص ببعض القادرين ، بصفة هي نفسها عليها ، توجب لها الاختصاص ببعض القادرين ؟ والذي يحقق الإلزام ، ويعضد هذا الكلام ، أن نقول : القدرة عندكم لا تتعلق إلا بعدموم . فإذا وجد المقدور انقطعت القدرة عنه ، ولم تتعلق به في أول حال حدوثه . فإذا لم يبعد من أصلكم أن يكون المعدوم مقدوراً دون الموجود ، وإن كان المعدوم لا اختصاص له ، فلا يبعد مثل ذلك في القدرة . فإن المقدور في الافتقار إلى التخصيص في كونه متعلقاً ، كالقدرة في كونها متعلقة فإذا لم تبعدا (١) وأعدم المقدور واستحالة كونه موجوداً ، فلا تبعدا (٢) عدم القدرة . ولو أنصفتم القياس ووفيتموه حقه لقلتم : القدرة تتعلق بالمقدور وهي معدومة ، وذلك قبل وجود القدرة بحال واحدة ، كما أن المعدوم المقدور : هو المتقدم على الوجود بحالة واحدة . فكان ينبغي أن تقولوا : يقارن عدم القدرة مع تعلقها بعدم المقدور ، ثم يعقب ذلك وجود المقدور ، كما يوجد المقدور بوجود القدرة معه من غير تعلق بينهما .

فإن قالوا : لو اقتضت القدرة المدعومة أن يكون شيء قادراً بها ، لافتضى العجز المعلوم كون ذلك الذي قدرناه قادراً عاجزاً بالعجز المعلوم ، إذ ليس العجز باقتضاء الحكم ، أولى من القدرة ، وليست القدرة أولى منه .

وهذا الذي ذكروه بما قدمنا الجواب عنه ، حيث قلنا : لا يمتنع على أصلكم اختصاص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض القادرين ، وإن لم تثبت تلك الصفة للعجز . وهذا كما أنكم قلتم باختصاص الإرادة لمعنى يقتضى ذلك فيها ، دون ٤٤٤ الفناء ، ولم يرجعوا إلا إلى محض التحكم فتقبلوا منا^(١) ذلك فيما ألزمتم / .

ثم نقول : هذا كله — لو سلم لكم — أن القدرة في تعلقها تنفقر إلى قادر بها . ولو أبينا وقلنا : إذا جاز تعلق القادر بالمقدور من غير قدرة ، فما المانع من تعلق القدرة بالمقدور من غير قادر ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

على أنا نقول : أليست القدرة تثبت معدومة غير متعلقة ولا قادر بها ، فإن لم يبعد ثبوتها غير متعلقة ، ولا قادر بها ، لم يبعد كونها متعلقة ولا قادر بها أيضاً . فإن المعنى إنما افتقر إلى المحل لنفسه لا لتعلقه ، وهذا ما لا يحيص منه أبداً ، وهو الذي يحسم تشغيبيهم ويقطع دابرهم .

ثم نقول : أقصى ما استروحتم إليه أن القدرة المدعومة لا تتعلق بالمقدور . ولو سلم لكم ذلك ، لم تستفيدوا بتسليمه ثبوت ما فيه التناقض . وذلك أن لنا أن نقول : هلا قلتم إن القدرة المدعومة لا تتعلق بمقدور ، من حيث لو ثبت ذلك لافتقرت القدرة إلى قادر بها ؟

وهذا المعنى لا يتحقق في القادر بنفسه ، فإنه في كونه قادراً لا يفتقر إلى التعلق بغيره ، كما افتقرت على زعمكم القدرة إلى التعلق بالقادر بها . فهذا الذي عولتم عليه ، في امتناع تعلق القدرة المدعومة ، ليس يتحقق في القادر بنفسه .

ثم نقول : قد أنزكم أصحابنا كون الذات قدرة من حيث تعلقت بالمقدورات ، تعلن القدرة ، واقتضت اقتضاءها ، فكان من جوابكم أن قلتم : القادر ليس يتعلق بالمقدور ، وإنما يتعلق بتعلق القادرين . وحاولتم فصلا بين تعلق القادر والقدرة ، فما لكم الآن نسيتم أنفسكم ، ورمتم الجمع بين التعليقين ؟ فبم تنكرون على من يقول : تعلق القدرة مشروط بوجودها بخلاف تعلق القادر لنفسه ؟ فهذه طلبات تجز الواحدة منها رموس المعزلة . ولما علم بعض المتحذقين منهم توجه الطلبات ، من حيث قالوا : إن القديم تعالى حتى ، قادر ، عالم لنفسه ، صرفوا الدلالة إلى الإرادة . إذ من أصلهم أن القديم تعالى يريد بارادة حادثة . فقالوا مرتبين على هذا الأصل : إن لم تطردوا دلالتنا في القادر ، من حيث كانت صفة نفسه ، فهو مطرود في الإرادة .

ووجه القاضي عليهم طلبات في الإرادة تستقصي في مواضعها ، ولكننا نشير إليها على إيجاز ، فنقول : متى صحت الإرادة عندكم ، فرتبوا عليها / مقصودكم ، ٤٤٥ فإن تمسكوا عند المطالبة بافتقار المخصص من الحادثات بالصفات إلى الإرادة ، بطل ذلك عليهم بوجوه ، منها : أن من أصلهم أن الأفعال المتولدة تتوالى وترتب من غير إرادة وتخصيص بمن وجد منه السبب ، وكذلك الساهي ، والنائم عندهم تصدر منه أفعال مع انتفاء قصده وإرادته ، فهلا طردوا ذلك في كل فعل ؟

فإن قالوا : إنما يستغنى عن الإرادة ، ما يقل عن الأفعال .

قيل لهم : هذا باطل من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الأفعال المتولدة تكثر على انتظام واتساق ، مع استغنائها عن الإرادة . فانتقض ما عولوا عليه من الفرق بالقلة والكثرة . ثم نقول : هلا تمسكتكم بفرقةكم هذا في القدرة ، حتى تقولوا : يجوز صدور القليل من الأفعال ، مع انتفاء القدرة ، وإن لم يميز ذلك في الكثير طرداً لقياسكم في الإرادة ؟

والوجه الثالث أن نقول : قود كلامكم يلزمكم أن تقولوا : إن القليل من

الفعل لله ، لا يدل على إرادته: وهذا ما لا سبيل إليه ، ثم نقول : إن لم يبعد على أصاحكم وقوع الإرادات الحادثة من غير إفتقار إلى إرادة وتخصيص . فها طردتم ذلك في المرادات ؟

فإن قالوا : الإرادة لا تتراد . فأقرب ما يقال لهم أن يلزموا أن يخلق الله تعالى لنفسه عاوماً حادثاً على قدر المعلومات الحادثة . ثم لا تفتقر العلوم إلى علم بها يتقدمها ، كما لا تفتقر الإرادات إلى إرادة . وهذا يبطل عليهم كونه عالماً بنفسه ، وسنبسط القول في ذلك في الإرادات إن شاء الله تعالى .

ولما ضاقت بهم المسالك ، قال من حذق منهم : لا تثبت الإرادة إلا بتخصيص الصيغ في الألفاظ ببعض المعاني دون بعض . فإن قول القائل: إفعل؛ قد يرد وعيداً، وقد يرد إباحة وقد يرد إيجاباً ، والصيغة واحدة . وإن انقسمت المعاني فلا يتحقق تخصيصها ببعض المعاني إلا بالإرادة . وحسب هؤلاء أنهم تخلصوا من سؤال النائم والساهي ، فإنه لا يتصور منه تخصص الصيغة بمعنى المعاني .

فنقول هؤلاء : متى سلم لكم الكلام صيغ ، ومتى سلم لكم حدث الكلام ليسراد ٤٤٦ ويخصص ؟ ثم بهم تنكرون على من قال لكم من أصحاب البلخي : إن العلم يقع / الاجتزاء به في تخصيص الصيغة ؟ وربما يصير البلخي [إلى] أن صيغة الوعيد تخالف صيغة الإيجاب وليس لكم إلى الرد عليه سبيل . فإن قالوا : نحن نعلم أن قول القائل: افعل وهو متوعد ، كقوله افعل وهو موجب .

قلنا : هذا الكلام سديد ، بيد أنكم أفسدتموه على أنفسكم . وذلك أنه قيل لكم : القتل اقتصاصاً مثل القتل اعتداء . فزعمتم أن أحدهما يخالف الثاني بصفة نفسية هي القبح عندكم . فأبطلتم بذلك ما رمت به الرد على الكعبي ، في مصيره إلى اختلاف الصيغ .

ثم نقول : إنما ينبسط لكم الكلام لو سلم لكم استحالة كونه مريداً لنفسه ، فبم تنكرون عليه من يزعم أنه مريد لنفسه ، كما أنه قادر لنفسه؟ وهذا ما لا يجدون منه فصلاً . ثم لو سلمنا لهم جدلاً كل ما راموه فنقول لهم . بما تنكرون على من يقول : إنه مريد بإرادة حادثة ، ولكنه مع ذلك معدوم ، والإرادة الثابتة في غير عمل

تقتضى له كونه مريدا ؟ ويعود الآن بنا الكلام إلى ماقررناه من وجوه الطلبات في القدرة وتعلقها بالقادر ، وإن لم تقم به ، وماذكرناه ألزم لهم هاهنا ، وذلك أنهم حكموا باختصاص الإرادة في اقتضاء الحكم بالقديم ، وإن لم تختص به قياما . فإذا لم يقتض عدم القيام منع الاختصاص بالوجود في الموصوف بالارادة مع عدم القيام ، لا يقتضى منزلة في الاختصاص ، وهذا مالاخفاء به . فقد وضح اضطراب أحوالهم وضيق مسالكهم ، ووهن حيلهم في محاولة ماطولبوا به .

وما جرى الرسم بالتعلق به في لإثبات الوجود ، أن البناء كما يدل على الباني ، كذلك يدل على وجود الباني . فانه كما يحيل بناء من غير باني ، فكذلك يحيل بناء من غير وجود الباني حالة البناء . وهذا سديد ، ولكنه باطل على أصول المعتزلة . فإنهم جوزوا وقوع الافعال المتولدة بعد موت من صدر منه السبب . فإن لم يبعد وقوع فعل من ميت عندهم ، لم يستبعد ذلك في معدوم . وإنما لم يصور عليهم عدم من صدر عنه السبب ، لأنه لو عدم ، عدمت الجواهر كلها عندهم . ثم يتمتع وجود الأعراض دون الجواهر . فهذه جمل كافية في لإثبات الوجود ، والرّد على المعتزلة وإيضاح عجزهم عما يستتب لأهل الحق / .

٤٤٧

باب

القول في [أن] الصانع لا أول له

قد ذكرنا في صدر الكتاب ، القديم ومعناه ، والاختلاف فيه ، وذكرنا اختيار شيخنا رضي الله عنه وارتضيناه ، [ثم] قدمنا في تصحيحه ما فيه بلاغ . وليس غرضنا الآن الكلام في معنى القدم ، وإنما مقصدنا أن نثبت أن القديم تعالى لا أول لوجوده ، وأنه لم يزل موجودا متعاليا عن مفتح ، ومبتدأ ، وأولية .

فإن قال قائل : ما الدليل على ذلك . قلنا : الدليل على ذلك يستند إلى أصول سبق تقريرها . منها : افتقار الحدث إلى المحدث ، ومنها استحالة ثبوت حوادث لا أول

لها . فنقول مرتبين على ماسبق : قد ثبت افتقار العالم في حدوثه إلى المحدث ، فلو كان المحدث حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وذلك محال . وقد قدمنا فيه قولاً [مقنعاً] (١) .

فان قال قائل : هم تنكرون على من يقول من غلاة الروافض : العالم أحدثه بعض الآلهة (٢) فهو محدث والإله محدثه ؟

قلنا : غرضنا أن نقيم الدلالة على أنه قديم ، وهذا ما لا بد منه مع هذا المذهب . ومسئول في أبواب القدر استحالة تعلق القدرة الحادثة بخلق الاجسام . ومسئول في استحالة الخلق من الحدث في الأعراض ، فضلا عن الاجسام . وهذه الدلالة سيديدة لا معترض عليها ، وربما يحرقها القاضى على وجه آخر فيقول : وقد ثبت استحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل ، وكل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتض ، فهو واجب ، إذ لولا وجوبه ، لما كان يجب الوجود إلا بمخصص . فإذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه في وقت أولى منه في وقت آخر وفي تقدير وقت . فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفي الأولية .

أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها

فما سأله أن قالوا : لو ثبت صانع قديم كما ادعاه الإسلاميون ، لتناقض القول ولثبت حدثه من حيث ثبت كونه مختزلاً حكيماً . وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الحكيم لا يخلو فعله : عن نفع بحكمة أو ضرر يدفعه . فإن تحقق ذلك في نفسه ، فذاك وإن أنكر الآخرين ، فيجب أن لا يخلو فعله في جلب نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه . وإذا خلا الفعل عن الوجهين لم تكن فيه فائدة . والفعل الذى لا فائدة فيه عبث ٤٤٨ قبيح ، لا يقدر / صدوره من الحكيم . قالوا : فإذا ثبت ذلك ولزم قصر فعله على فائدة ، وزعمتم أنه يستحيل عليه الانتفاع والعذر ، فيلزم تقدير مصلحة الغير في

(٢) في الأصل : الآلة .

(١) في الأصل : مقنعاً

أفعاله . ثم ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ، فينبغي أن لا يستأخر الفعل الذى يوصل إلى الإصلاح عن وقت تصوره ، والأوقات فى ذلك متسارية . ويلزم من مجموع ذلك ألا يتقدم الصانع على صنعه بأكثر من وقت واحد ، أو تقدير وقت ، إذ لو تقدم بأوقات لكان مؤخراً لما يجب عليه وجود الحكمة .

وهذا الذى ذكره لا يلزم على قضية أصول الحق فى التعديل والتجوير . إذ من أصولنا أن أفعال القديم سبحانه وتعالى لا تعلل بأغراض ، ويىطل فيها أن يقال : إنما خلق الخلق ، وأبدع العالم ، لنفع أو دفع سوء قدرا مضافين إلى ذاته تعالى الله عنها ، أو ربطاً بالخلق . وسنشبع القول فى ذلك إن شاء الله .

والذى ألزموه ، فهو لازم على أصول المعتزلة وما لا يحصى لهم عنه . فإن من أصلهم أن القديم تعالى إنما يفعل ما يفعله طلباً للمصالح . وهذا لا اختصاص له ببعض الأوقات . فيلزم من مفاد ذلك ما رامه أهل الزيغ .

ومن المعتزلة من يزعم أن القديم إنما يفعل ما يفعله لحسنه . وهذه الطريقة أقرب إلى الفساد ، إذ ما يحسن لعبه لا اختصاص لوقوعه حسناً بوقت دون وقت . وقد أكثر المعتزلة فى روم الانفصال عن هذا السؤال على ما نستقصى أقوالهم فى التعديل والتجوير . وأقربها أن قالوا : إنما خصص الله تعالى لإبداع الخلق بوقت أو تقدير وقت لعله بأنه لو خلق قبل ، لأفضى إلى مفسدة العباد . وقد يكون الشيء مصلحة فى وقت مفسدة فى غيره ، وهذا مدخول ، والخوض فى تقرير وجه الدخل فيه يطول ، وسيستقصى فى موضعه إن شاء الله .

سؤال آخر : فإن قال قائل : إذا أثبت صانعاً قديماً لا مفتح لوجوده ، فلا تخاون : إما أن تثبتوا له وجوداً غير منتهى فى أوقات لا تنهاى ، وإما أن تثبتوا الوجود أزلاً من غير تقدير وقت . قالوا : فإن أثبت الأوقات وهى حوادث عندكم ، فقد صرحت بآيات حوادث لانهاية لها ، وهذا خلاف أصل الدين وإن لم تثبتوا الأوقات ، كان كلامكم خارجاً عن المعقول ، إذ لا يعقل استمرار وجود موجود من غير تقدير أوقات .

٤٤٩ وهذا الذى ذكره^(١) / هذا السائل تمويه لا محصول له ، وذلك أنا نقول :
صانع العالم قديم ولم يزل موصوفاً^(٢) بالوجود من غير تقدير وقت ، إذاً أوقات
من ضروب الحوادث ، ويتناقض لإثبات الحوادث أزلية . والذى استبعده السائل
حيث قال : لا يعقل استمرار وجود فى غير أوقات ، فهو مكتف بمحض الدعوى
لإذ قال المحصلون : لا معنى لوقوع الشيء فى وقت أكثر من مقارنته لبعض الحوادث .
وليس من شرط ثبوت الوجود لشيء ، أن يقارن موجوداً آخر ليس بشرط فيه
ولا علة موجبة له .

والذى يحقق ذلك : أنا لو أحطنا وقوع حادث فى غير وقت ، للزم منه إحالة
وقوع الوقت فى غير وقت ، ثم يتسلسل القول إلى ما لا يتناهى . ولو خلق الله
تعالى جوهرأ واحداً دون ما عداه ، لكان عند المحصلين مستمراً وجوده فى غير
وقت ، ومنشعب القول فى الأوقات ومعانيها فى الآجال ، والأرزاق . ثم إن كان
السائل من القائلين بقديم العالم ، انعكس عليه سؤاله فيما حكم بقدمه . ولا يخلو معتقد
أحد من العقلاء من وحيد منهم ومن ألد ، عن إثبات قديم .

ومما يسألون عنه أن يقولوا : من حكم القديم عندكم أنه لا تتجدد له صفات لم
يكن موصوفاً بها فى أزله ، واعترفتم بأن ما تتجدد عليه الصفات فهو محكوم
بحدته ، وقد قلتم إن القديم فى أزله كان عالماً بأن العالم معدوم ، وأنه سيوجد
فيما لا يزال ، ولما وجد العالم علم وجوده ، وهذا وصف متجدد ، فيلزم منه الحكم
بحدث الذات .

وهذا السؤال عظيم خطره ، وما نراه يتضح قبل تقديم العلال وقضاياها ،
ومنشعب الانفصال عنه ، إذا توغلنا فى أحكام الصفات إن شاء الله .

القول في ذكر الدلالة على أن الله قادر عالم حيي

فإن قال قائل : قد أثبتتم بما قدمتم الدليل على وجود الصانع وقدمه ، وأوضحتم فيما تقدم من الأبواب تقدمه وتنزهه عن مشابهة الخلق ، فما دليلكم الآن على أن صانع العالم حي قادر ؟

قلنا : قد اختلف مسالك أهل الحق في ذلك ، وكلها مفضية إلى الحق . ويجمع طرق الأصحاب مذهبان ، ثم ينقسم أحدهما . فأحد المذهبين : / سلوك طريق ٤٥٠ الاستدلال . والمذهب الثاني : ادعاء العلم على اضطرار ، وهو الذي ارتضاه القاضي ، ونحن الآن نوضح المذهبين ونبلغهما أقصاهما .

فأما من سلك طريق الاستدلال ، فالأكثر من منهم قالوا : الدليل على كون الصانع قادراً ، وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . ومسئيل تحرير الدلالة ، أن يقال : نعلم قطعاً أن الإيجاد والاختراع ، لا يصح من كل موجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المناكرة فيه . فإذا علمنا اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات ، وعلمنا امتناعه من بعضها ، سبرنا بعد ذلك الأوصاف ، التي يتميز بها من يصح منه الاختراع عن من لا يصح منه . فنعلم بالسبر أن مجرد الحياة ، لا يصحح الفعل من الحي . فإننا نجد امتناع الفعل بجماعاً للحياة كثيراً ، فلزم ابتغاء صفة سوى الحياة . ولا يجوز أن يقال لأنها العلم المجرد ، فإننا نصادف الامتناع يتحقق مع الحياة والعلم . وكذلك لو قدر مقدر الإرادة بكل تقديره ، لتصور الامتناع معها . فلا نزال نسبر الصفات ، صفة صفة ، حتى يفضى بنا السبر إلى القادر المتمكن من الفعل ، وهو الذي لا يجامع حالة الامتناع ما يقدر عليه ، وهكذا سبيل الاستدلال على العلم . غير أن الحدث هو الدال على كون المحدث قادراً ، ونفس الحدث لا يدل على كونه عالماً ، وإنما الدال على ذلك لإحكام الفعل ، وإتقانه وانتظامه . ومنعقد في معنى الإحكام والإتقان وتفسيرهما فصلاً في خلال الصفات إن شاء الله . ثم مسبيل تحرير الدلالة من الإحكام والإتقان

كسبيلهما في الحدوث . والدال على القدرة على ما أوضحنا وجه السبر والتقسيم .
فهذه طريقة سديدة الاستدلين .

وسلك بعض المستدلين طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، وقالوا : قد
علمنا قطعاً أنه لا يقوم من لا يستطيع القيام ، ولا ينظم الخط الحسن من لا يحسن
الكتابة ، ولا يبنى البناء البديع غير عالم به ، وكل ما دل شاهداً فهو يدل غائباً .
لذا من طريق الجمع بين الشاهد والغائب الدليل . وهذه الطريقة تضاهي طريقة
٥١ الاستشهاد بالبناء والباني [على] / لإثبات المحدث الصانع ، وقد قدمنا فيه
قولاً مقنعاً .

واختلف الأئمة في إثبات كون الصانع حياً . فصار معظمهم إلى أن الطريق
في ذلك تقدير لإثبات في كونه عالماً قادراً ، ثم يترتب على ذلك العلم بكونه حياً ،
لذا لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حياً .

وطريق طرد الدلالة على هذا المنهج السبر المتقدم . وذلك أننا وجدنا الموجودات
تنقسم إلى ما لا يصح إتيافه بكونه عالماً قادراً ، وإلى ما يصح ذلك فيه . ثم لا يصح
السبر صفة يقع بها الميز بين القبيلين إلا الحياة . ولا معنى لبسط القول في الواضح
البيّن . قال القاضي : إن سلكت طريق الاستدلال ، فلا امتناع في أن قول الدال
على كون الصانع حياً وجود الفعل منه . فإنه كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر ،
فكذلك يستحيل تقديره من غير حي . فالفعل إذا يدل - إذا كان محكماً - على أن
كون الفاعل حياً عالماً قادراً . ولا حاجة بنا في طريق الاستدلال إلى التوصل إلى
إثبات كون الفاعل حياً ، بدرجة تقدم ورتبه تسبق . ثم قال ، رضى الله عنه :
لست أنكر إمكان الوصول إلى العلم بكون الفاعل حياً من الوجه الذى ذكره
الأصحاب . فاجتمع في إثبات ذلك وجهان : أحدهما الاستدلال بنفس الفعل ،
والثاني الاستدلال بالقدرة والعلم اللذين يدل عليهما الفعل .

فهذه طريق الاستدلال . فأما طريق إدعاء الضرورة ، وهى المرضية ، فنوضح

وجها ثم تبين أنه لابد للأولين من التمسك بها ، فنقول : قد ثبت في صدر الكتاب ، حدث المعالم ، وثبت أنه لم يحدث موجبا عن علة ومتولداً عن طبيعة . وأوضحنا أن لو قدرنا صدور العالم عن طبيعة موجبة ، لاستحال اختصاص الحدث بوقت دون الوقت ، إذ إيجاب الطبيعة ، لو قدر ثبوتها جدلاً ، في وقت كإيجابها في غيره . فإذا بطل كون العالم موجبا عن علة ، ومتولداً عن طبيعة ، واتضح وقوعه جائزاً على اتساق وابتداء من غير إيجاب ، ثم كان مع ذلك ، متخصصاً بالإحكام والإتقان ، وحسن الانتظام ، وضروب البدائع التي يحار عقول أرباب الالباب في أدناها ، وتقتصر عن درك / قصارها ، فلا يستريب العاقل ، إذا نظر في ملكوت السموات ٤٥٢ والأرض وسبق اعتقاده إلى بطلان الطبع ، فوقع العالم منشأً جائزاً في أن العالم لا يحدته إلا حي قادر عالم .

وأوضح ذلك - رضى الله عنه - بأن قال : إذا ذكر العاقل أن الموتى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ، لم يتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهة . ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل ، لم يجد إلى تشكيك نفسه سبيلاً . وهذا واضح لا خفاء به . ثم قال : من لم يسلك هذه الطريقة ، وألزم نفسه منهج الأدلة ، يسلم من طلبات لا يجد إلى التقصى عنها سبيلاً ، إلا أن يلوذ بإدعاء الضرورة آخرأ .

وبيان ذلك أن قائلاً لو قال : لا تمتنع الأفعال من الموتى والجمادات والعجزة والجملة ، فلو طالب السائل بالدليل على ذلك وزعم أن الأفعال ، وإن لم تقع من هؤلاء وفاقا ، فليس هي ممتنعة عليهم .

وأصل ما قدمناه من السبر يستند إلى إدعاء انقسام الموجودات في امتناع الفعل على بعضها ، وعدم امتناعه من بعضها ، فلو رام من وجهت عليه الطلبة من ذلك مخلصاً ، لم يجد إليه سبيلاً ، ولم يتمكن من معتصم إلا إدعاء الضرورة وهذا يبين عند التأمل .

وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق طريقة لإنفراد بها ، وهى عند التحقيق آيلة إلى طريقة القاضى . وذلك أنه قال : الحدث دليل على القدرة ، والإحكام دليل على العلم . وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم ، معلوم ضرورة .

وسلك فى تحقيق الضرورة مسلك القاضى ، ثم قال : لاعمى لكون الشيء دليلا على مدلول عقلا إلا أن يرتبط به على وجه يتضمن العلم ، بوجه لإرتباط العلم بمدلوله . وهذا المعنى متحقق فى الحدث الدال على القدرة ، والإتيان الدال على العلم . فخرج عما قاله أن العلم الضرورى ينقسم : فنه ما يحصل بدئا غير مستند إلى / ٤٥٣ سبب ، ومنه ما يستند إلى سبب . ثم السبب الذى تستند إليه بعض العلوم الضرورية ينقسم : فنه ما يرتب العلم عليه فى إطاراد العادة من غير إيجاب عقل ، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل عند مشاهدة قرآن من أحوالها . ومن الأسباب المتقدمة ما يرتب العلم عليها وجوباً ، وذلك ينقسم : فنه ماله تعلق باقتضاء العلم ، من غير أن يرتبط لإرتباط الدليل بالمدلول ، وذلك نحو الإدراكات المتعلقة بالمدركات ، فإنها تتضمن العلم بالمدركات على مذهب الجمهور من المحققين . وأما يتضمن العلم وجاحده مراغم للضرورة ، وهو مع ذلك يتعلق تعلق الدليل بالمدلول ، فهى كالذى نحن فيه من الحدث والإتيان المتعلقين بالقدرة والعلم المنبئين عنه .

فهذه طريقة ، وهى حسنة جدا ، ومرجعها يؤول إلى ما ذكره القاضى ، غير أنها يفترقان فى وجه واحد وهو : أن القاضى يقول : الإتيان ليس يتعلق بالعلم تعلق الدليل بالمدلول ، بل يعلم عند الإتيان علم المتن ، من غير تعلق بين الإتيان والعلم . والأستاذ يدعى تعلق أحدهما بالثانى على حسب تعلق الدليل بالمدلول .

ويستدل على ذلك بأن يقول : لو لم يكن الاتقان متعلقا بعلم المتن ، لجاز تقدير العلم بصدور الاتقان من الفاعل ، مع تقدير الجمل بعلمه عند تقدير خرق العوائد . وهذا كما أن قرآن أحوال الخجل لما لم تكن متعلقة بخجله . فلو خرق الله تعالى العادة ، ولم يخلق العلم الضرورى عند مشاهدة تلك القرآن ، لجاز ذلك فى حكم

العقل ، ولا يجوز تقدير مثله في الحدث الدال على القدرة ، والإنتقان الدال على العلم .
والقاضي لا يقول : لو كان ذلك دليلاً ، لكان العلم الذى تضمنه (١) كسباً . فهذه غاية
تجاوزها ، وسيكون لنا عودة إلى ذلك فى أحكام العلوم إن شاء الله تعالى .

القول فى الدليل على إثبات العلم والقدرة والحياة

فإن قال قائل : أوضحتم كون القديم حياً عالماً قادراً ، فبم تنكرون على من يزعم
أنه حى قادر عالم لنفسه ، ويمنع لإثبات قديم زائد على ذاته ؟

قلنا : هذا من أعظم أصول الدين ، وهو سر الكلام ، وفيه نستوصف/ معظم ٤٥٤
دقائقه . وجل المقصد منه يترتب على العال وحقائقها ، والمعلولات ومعانيها ،
والشرط والمشروط ، والواجب والجائز ، وما يعلى وما لا يعلى إلى غير ذلك من
أحكام العال . ونحن نرى أن نقدم على الخوض فى ذلك الكلام فى العال [و] إذا ندر
الله بصرفه نمنعطف بتكم فى أحكام العلوم . وقد جرى الرسم بإفراد أحكام القدر ،
فنجرى فى ذلك على مذهب الائمة .

(١) لعلها : يتضمنه

كتاب العدل

[القول فى الأحوال]

إعلموا أن أحكام العال ترتب على ثبوت الأحوال . وسيلنا أن نستقصى القول فى الأحوال ، وندل على الصحيح من المذاهب فيها ، ونذكر تفاصيلها ، ثم ننعطف بعدها على أحكام العال .

وأول ما نفتتح الكلام فيه فرض صورة يتحقق فيها الاختلاف فى نفي الحال وإثباتها ، ثم تنحصر بعدها سائر الصور فى الاختلاف . فإذا قام العلم بمحل وسمى محله عالماً ، فالذى صار إليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة ، أن العلم إذا قام بالمحل وانصف المحل بكونه عالماً ، فكونه عالماً غير العلم القائم به ، وليس بحال زائد عليه .

وذهب ابن الجبائى إلى أن العلم ، إذا قام بمحل لا يقتضى له كونه عالماً ، فكونه عالماً حال زائد على العلم والذات ، وهو المعلول والموجب ، والعلم علته وموجبه .

وردد القاضى جوابه فى نفي الحال وإثباتها ، ولم أر له فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعاً بأحد المذهبين ، ولكنه سلك الطريقين فينفى الحال مرة ويشبها أخرى ، ويمجى قواعد الأصول على الطريقين ، ليستبين الناظر استمرار الأصول على المذهبين جميعاً .

ثم لا يختص الاختلاف فى الحال بالصورة المتقدمة ، بل كل معنى يشترط فى قيامه بمحله حياة محله ، فهو عند مشيئ الأحوال يوجب حالاً لمحله ، فتندرج تحت ذلك القدرة والإرادة وماضاهاهما من الصفات المشروط فى ثبوتها الحياة ، والحياة نفسها توجب حالاً أيضاً عند هؤلاء .

فأما ما لا تشترط في قيامه بمحله الحياة كالألوان والطعوم والأرايح ونحوها ، فقد قال ابن (١) الجبائي ومن وافقه في القول بالحال : إن الألكوان توجب ٤٥٥ لمخالها أحوالا وتنزل منزلة الصفات التي / تشترط في ثبوتها الحياة . فأما ما عدا الألكوان من ضروب الأعراض التي لا تشترط فيها الحياة ، فقد قطع ابن الجبائي بأنها لا تقضى أحوالا . وردد القاضى في «الهداية» و «النقض الكبير» جوابه . والذي يقتضيه قياسه على القول بالأحوال ، المصير إلى تعميم القول في الأعراض ، وأنها توجب لمخالها أحوالا من غير فصل بين الألكوان وغيرها ، وبين ما تشترط فيه الحياة وما لا تشترط فيه الحياة . وألحق أبوهاشم التأليف في الألكوان باقتضاء الأحوال . وقد قدمنا في التأليف قولاً بليغاً .

وبما يليق بالأحوال أننا إذا وصفنا شيئاً بالوجود ، ثم أثبتنا له بعد وصف الوجود صفاتاً (٢) نحو كون الجوهر متحيزاً وكون العرض علماً أو جهلاً أو إرادة أو قدرة ، فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مثبتيتها ، وهى عند نفيها أنفس الذوات وأعيانها .

والذى يضبط ذلك أن الأحوال عند مثبتيتها تنقسم إلى : ما يعال ، وإلى ما لا يعال . وأما ما يعال فهو الأحوال الثابتة للذوات من المعانى القائمة بها ، وقد قدمنا وجوه المذاهب فيها . ومن الأحوال ما لا يعال بمعنى قائم وبمحمل ، فوجه الضبط فيه أن نقول : كل وصف لا يرجع إلى نفي ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال ، وهو يحوى جملة صور الباب إلى أن تأتى مفصلة .

وليضاح ذلك بالمثال طرداً وعكساً : أن كون الجوهر متحيزاً ، وصف غير راجع إلى النفي . ولا يبعد العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف ، فهو لاجرم حال . فلو قال قائل : هل يكون الحدوث حالاً ، فإنه وصف لا يبعد جهله مع العلم بوجود الذات ؟

قلنا : الحدوث عند المحققين ليس بحال ، فإنه ينبغي عن نفى ، وذلك لأن الحدث يتعلق بعدم سابق وقد قدمنا في الحدوث ومعناه ما فيه إقناع ، فأحيطوا بما ذكرناه علماً .

فان قال قائل : بينوا الصحيح من المذهبين ، واحذفوا التردد من الكلام . قلنا : الذى يقوى عندنا لإثبات الأحوال ، وهذه مسألة عظيمة الشأن ، تستند إليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة / وماخذ الحقائق . ويعظم خطرهما من حيث تنطوى ٤٥٦ على مخالفة معظم الأصحاب . وقد ينسب القاضى القول بالأحوال إلى شيخنا استنباطاً منه من قضية كلامه .

والذى ينبغي عنه كلام شيخنا فى مصنفاته نفى الأحوال . والذى يدل على إثباتها أوجه : أولها بالتقديم : أن نفاة الأحوال من المعترلقوأهل الحق تشبوا بالعلل وربطوا بها الأدلة . وصدر كافة أهل الحق لإثبات الصفات بطريق العلل ووجوب إطرادها . ولم يصر أحد من المحققين إلى إبطال العلل . والأولى بنا أن نوضح أولاً بطلان القول بالعلل ، مع نفي الأحوال ، ونحسم عنها أطماع نفاة الأحوال فنقول : إذا قلنا العلم علتى كون العالم عالماً ، معلول موجب بالعلة ، لم يخل القول فى الموجب : إما أن يكون هو الحال ، وإما إن يكون هو الذات التى قام العلم بها ، وأما أن يكون ذلك آيلاً إلى تسمية المحل عالماً . فإن كان ذلك حالاً ، فهو مطلبنا ومرامنا . وإن كان المعلول محل العلم ، كان ذلك محالاً باطباق أهل التحقيق ، إذ الذات لا تعلل بالعلم ، ولو عللت به لم تسبقه . إذ المعلول لا يسبق علته . ولا معنى للإطناب فى إبطال ما وقع الإطناب على بطلانه ، وإن زعموا أن المعلول هو تسمية الذات عالماً ، وإلى ذلك يصير كثير من الأئمة ١١١ .

وهذا الذى إرضاه الأستاذ أبو بكر فى كتاب تصفح فيه أحكام العلل

للقاضى ، ورام نقض شئ منها . ونحن نتبع تصفحه حرفاً حرفاً ، ونوضح
زله فى نقضه كلام القاضى ، بحيث يدركه المنتهى والشادى ، مستعينين بالله
جلت قدرته .

والذى ذكره من أن المعلول تسمية الذات عالماً ، ظاهر البطلان . فإن
التسمية سبيلها اللغة والمواضعة ، ويجوز تقدير إنتفائها ، ويجوز تقدير
تبدلها وثبوت أبدالها بعد تقدير زوالها . والعلل العقلية توجب أحكامها ، ولا
يجوز ثبوتها مع إنتفاء أحكامها . فلما لم يبعد ثبوت العلة مع إنتفاء التسميات
٤٥٧ وارتفاض أهل اللغات ، استحال لذلك كون العلم علة فى تسميته ، وهذا /
ما لا يحصى منه .

وعما يوضح ما قلناه : ن التسمية قول ظاهر من الأقوال ، وهو ذات من
النوات . ومنقرر فى أحكام العلة أن النوات لا تعلل . والذى يوضح ذلك أن
من شرط المعلول اختصاصه بمن قامت به العلة . والتسمية التى هى قول ربما لا يتصف
بها من قام العلم به . ومن المستحيل أن يكون العلم القائم بمحل علة فى قول قائم
بغيره . فقد وضح بطلان كون التسمية معلولة .

وإن تعسف متعسف وزعم أن العلم علة فى كون العالم عالماً ، وكون العالم
عالماً نفس العلة ، كان ذلك فى نهاية التناقض . فإن كون العالم عالماً إذا رجع إلى
نفس العلم ، فكان العلم أوجب نفسه ، ورجع محصول القول إلى أن العلم أوجب
كونه عالماً ، وإنما كان عالماً لأنه علم . وهذا تلاعب بالحقائق وانسلاخ عن التحصيل ،
فلم يبق إذناً لنفاة الأحوال مطمع فى إثبات العلة . ولا يزال أحد^(١) من المحققين ،
وإن غلا فى الرد على مثبتى الأحوال ، يسمح بترك طرق العلة .

فلو تعسف متعسف ونفى العلة العقلية ، فإن كان من مثبتى الصفات ، قيل له :

كيف التوصل إلى إثبات الصفات لله تعالى مع إبطال العلل ؟ فإن رام هؤلاء تمسكاً بطريقة أخرى في إثبات الصفات وقالوا : سبيل إثباتها الحقائق ، فإن الحقيقة تطرد شاهداً وغائباً ، كما أن العلة عند مثبتها يجب إطرادها ، ثم قالوا : حقيقة العلم شاهداً من قام به العلم ، فيجب طرد ذلك غائباً ، فيقال لهؤلاء : العلم الذي تثبته شاهداً يخالف العلم القديم ، ولا معنى للعالم عندكم إلا من قام به العلم ، فيقول محصول الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم ، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافاً . وهذا يفتح على قائلة أبواباً من الجهل لا تحصى :

منها أن يقال له : إذا جاز المصير إلى أن الواحد منا إذا قام به علم ، وجب أن يكون القائم بذات الرب خلافاً ، فيلزم على طرد ذلك إذا قام به لون أو طعم أو كون أن تقوم بذات الرب تعالى صفات تخالف ما قام بنا .

والذي يقطع تشغيب القوم أن نقول : كما لا يتحقق القول بالعلل مع نفي الأحوال ، فكذلك لا يتحقق القول بالحقائق والحدود مع نفيها . وبيان ذلك أن العلم بالسواد شاهداً ، يخالف العلم / بالبياض من كل وجه عند نفيه الأحوال . ٤٥٨ فكذلك لا يتحقق لإجتاع العلمين في حقيقة واحدة ، فكيف يتحقق لإجتاع العلم الحادث والعلم القديم في حقيقة واحدة ، وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته ، والذاتان مختلفتان لأنفسهما ؟ فتخالفة العلم الحادث العلم القديم كخالفه العلم السواد .

ومن قال بالحال امستثبت له التمسك بطريق الحقائق ، فإن العلمين وإن اختلفا ، فقد اشتركا في العلمية ، وهي صفة زائدة على ذاتيهما ، فيتحقق لإجتاع العلمين فيها ، فوضح^(١) بذلك وجوب طرد الحقائق .

فأما من نفي الحال ، فلا يستقيم على أصله لإجتاع مختلفات في حقيقة ، فقد أدى نفي الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً .

(١) في الأصل : وضع

فإن نازعوا بعد ذلك وقالوا : إنما اجتمع العلمان من حيث سمي كل واحد منهما علماً . قلنا : فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك انتفاء الحقائق الموصلة إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، إذ من ينشأ في جزيرة ، ولم تبلغه لغة من اللغات ، وجب أن لا يجد سبيلاً إلى إثبات الصفات من حيث عديم اللغات ، وكذلك لو انتفت اللغات بعد ثبوتها أو تبدلت ، لوجب انتفاء الحقائق أو تبدلها . وهذه جهالة عظيمة لا يخفى مدركها .

وقد قال الأستاذ أبوبكر لما ضاقت به الخيل : ليس الجامع بين العلمين التسمية ، بل الجامع بينهما إستحقاقهما لأن يسميا علمين ، وهذا من ركيك القول . فإن الإستحقاق ينقسم في الإطلاق فينطلق والمراد به الوجوب في حكم التكليف . ولا شك أن هذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه . وينطلق والمراد به إيجاب العلل معلولاتها نحو قولنا : العلم يوجب كون العالم عالماً . وهذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه ، فإن العلم لا يوجب التسمية ، ووضع اللغة لاعتراض مواضعه ولا عن توقيف ، فبطل معنى الإستحقاق من كل وجه وتبين أن الإستدراج إليه تحليل النفس بالأماني .

فإن قال الأستاذ : مسمى أهل اللغة العلوم المختلفة بكونها عاوماً وما جمعوها في ضرب واحد من التسميات ، لما رأوا من اجتماعها في وصف .

قلنا : قد آل المدى أو ماتم إليه ، و [ما] حكيتموه عن أهل اللغة هو ٤٥٩ الحمال الذي أنكرتموه وإلا فلا معنى / لاجتماع المختلفين في وصف واحد عند نفاة الأحوال .

دلالة أخرى في إثبات الأحوال

وهو من أقوى العمد

وذلك أنا نقول : من علم وجود الجوهر فقد يجهل تمييزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التمييز . فإذا اجتمع له العلم بوجود الجوهر وتمييزه ، لم يخل الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهماً لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتمييزه . فلو كان العلم بالتمييز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود . وهذا القسم لا يقول به أحد ، ولكننا أدرجناه في التقسيم استيعاباً للأقسام . فإذا ثبت أنها علمان ، يجوز ثبوت أحدهما ، وانتفاء الثاني ، فنقسم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحد أو بمعلومين ؟

فإن زعم الخصم أنها متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر فخيرنا عن الآخر . فيضطرب عند ذلك قوله ولا يحد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات ، وهو الحال الذي قلنا به . فإن المعلوم لا يخلو : إما أن يكون انتفاء أو ثبوتاً ، وتميز الجوهر ليس بانتفاء وفاقاً . فقد تقرر بما قلناه معلوم غير متنفذ زائد على وجود الجوهر .

وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلوم واحد ، قيل له : فينبغي أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلاً ، فإنه يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع الآخر ، إذ لا يجوز أن يكون جاهلاً بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتمييز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضح ما قلناه .

والذي يبين ذلك أن من الأوصاف التي نقدرها أحوالاً للوجودات مالا يثبت ضرورة ، وإنما يثبت نظراً واستدللاً ، والوجود يعرف لإضراراً . فلو كان العلم به هو العلم بالوجود ؛ لأدى ذلك إلى أن يكون المعلوم الواحد ثابتاً (١) اضطراراً واستدللاً ، وهذا محال .

(١) في الأصل : ثابت

فإن قالوا : إذا علم وجود الجوهر ثم تحيزه ، فهذا العلم انذى ثبت ، ثابتاً من وجه آخر من ضروب العلم سوى الوجه الأول .

قال : التعدد والاختلاف إلى العلين دون المعلومين ، ومثلاً ذلك بأن قالوا :
٤٦٠ من أدرك الوجود / بحامسة من حواسه وعلمه فقد تعلق العلم بما تعلق به الإدراك ،
وإن كان العلم والإدراك مختلفين فيرجع الاختلاف إلى ذاتيهما دون متعلقهما ، قالوا :
فبكذا سبيل العلين اللذين يتعلق أحدهما بالوجود والثاني بالتحيز .

وهذا الذى ذكره ضرب من التدليس ، فإن قصاراه يؤول إلى أن العلم بالمتحيز علم بالوجود ، وهذا دنو من جحد الحقائق وتحريرض على مراغمة الضرورات .
والذى يوضح ذلك أن العلين إذا لم يختلفا في حدوث وقدم ووجوب وجواز ،
واتحد متعلقهما ، فيستحيل اختلافهما ، كما يستحيل العلم بوجود الجوهر مخالفاً لعلم
آخر بالوجود . وهذا لا يخفى دركه على متأمل . ومن علم الوجود ثم علم التحيز -
فكما نعلم بتغاير عليه واختلافهما — فسكذلك نعلم أنه لاستدرك بالعلم الثانى ، مالم
يستدركه بالأول . وليس ذلك من قبيل ما تمثّلوا به من الادراك مع العلم ، فإنها
يختلفان لذاتيهما ، وإن اتحد متعلقهما ، كما تختلف القدرة والإرادة ، وإن تعلقا بمتعلق
واحد . والذى يوضح ذلك أن الادراك والعلم يختلفان مع تعلقهما بنفس الوجود ،
ولا يجوز لاختلاف علين حادثين متعلقين بنفس وجود الجوهر . ويجوز لانتفاء
الإدراك عن وجود مع تعلق العلم به ، فيجتم مع العلم به مع ضد الإدراك ، ولا يجوز
لإجتماع العلم بالوجود مع ضد علم آخر بالوجود ، فاستبان أن ما تمثّلوا به لا يضاى
مانحن فيه .

والذى يحقق مارمناه ويمسّم جملة الطلبات ، أن العلم لا بد له من معلوم على أصول
أهل الحق ، ولا إعتبار بما تجهل فيه ابن الجبائى حيث جوز علماً (١) لا معلوم له ،
على ماسنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله ، فنقول : من علم الوجود ، ثم علم

بعده التحيز ، فيعلم ضرورة أنه إستفاد بالعلم الثاني معلوم ، والعلم إنما ينبغي لمعلومه ، فدل على أنه يحدد له معلوم لم يكن .

وعما يعول عليه في إثبات الحال أن نقول : إذا خطر للعاقل شيان مختلفان وعلم
إختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما أو بحال زائدة على الوجود .
فإن إختلفا بوجودهما كان ذلك محالاً من أوجه : أحدها : أن حقيقة الوجود
لا تختلف في قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثبوت ، والسواد لا يخالف البياض في
وصف الثبوت ، ولو / إختلف المختلفان في الوجود لاختلف المثلان ، فوجب صرف ٤٦١
إختلافهما إلى وصف زائد على الوجود .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الاختلاف يرجع إلى وجودهما ،
فإن السواد بوجوده يخالف للبياض . قالوا : فلا يلزم عليه مخالفة البياض للبياض ،
فإننا لم نقل أن السواد يخالف البياض للوجود مطلقاً ، فيلزمنا عليه وجود المثلين ،
ولكننا قلنا إن السواد يخالف البياض لوجوده ، وهذا لا يعدو هما ، ولم يعمم
القول في الوجود ، فيلزمنا عليه المتماثلات والمختلفات . وحققوا ذلك بأن قالوا :
إذا كان من أصلنا أن كون السواد سواداً عين وجوده ، وليس بوصف زائد على
الوجود ، فإذا خالف السواد البياض بكونه سواداً ، فقد خالفه بوجوده . فكأننا
نقول : هذا الوجود خلاف ذلك الوجود . وهذا الذي ذكره لا يخلصهم مما أريد
بهم ، وذلك أنا نعلم أن حقيقة وجود السواد ثبوته ، وليس من حقيقة وجوده كونه
سواداً . والذي يوضح ذلك أنه يصح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سواداً ، فلا
تعاق لحقيقة الوجود إذا تقررت في النفوس بكون السواد سواداً ، وكون البياض
بياضاً . فاستبان أن الاختلاف لا يقع بمحض الوجود . وهذه الدلالة تقوى إذا
عضدت بالتى قبلها .

وعما يستدل به في إثبات الأحوال أن العالم يعلم أولاً كونه عالماً قبل أن ينظر في
إثبات الأعراض ، فلا يخلو : إما أن يكون معلوم علمه كونه عالماً أو علمه ، أولاً يكون

لعلمه معلوم . وهذا القسم الأخير مما سنبطله بعد ذلك في فصل مفرد ، إن شاء الله عز وجل . فلم يبق إلا القسمان المتقدمان .

فإن زعم الخصم أن معلوم العلم كونه عالماً ، وهو زائد على العلم ومحله ، فهو الذى نطلبه ، وهو تصريح بإثبات الحال وإن زعم من يخالفنا أن المعلوم هو نفس العلم ، كان ذلك باطلاً من أوجه : منها : أنا فرضنا الكلام فى من لم ينتظر فى إثبات الأعراض ، ولم تقم عنده دلالة على ثبوتها ، يوصل تدقيق النظر إلى إثبات الأعراض التى العلم منها .

فإن قالوا : بم تشكرون على من يزعم أنه علم العلم ، وإنما التبس عليه مغايرة العلم للذات ، وهو الذى نطلبه للنظر ؟

٤٦٢ قلنا : هذا باطل ، وذلك أنا أوضحنا أنه يتبين له / معلوم زائد على ذاته ، إذا كان يعرف قبل ذلك نفسه ، وإنما حصل له هذا العلم بعد علمه بنفسه . وقد علم قطعاً أن ما علمه زائد على ما علمه قبل . فإن عنى الخصم بالتغاير تعدد المعلومين ، فقد علم العالم ذلك قطعاً لما علم نفسه أولاً بضرورة العقل ، ثم علم كونه عالماً ، وقد تعدد معلومه . فلو كان المعلوم الثانى هو العلم ، فلا معنى للإشتغال بدقيق النظر بعد ذلك فى إثبات العلم .

هذا لو أراد الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين . وإن أراد به ما يرتضيه أهل الحق فى حد الغيرين وحقيقتهما ، حيث يقولون : حقيقة الغيرين : كل موجوین جاز وجود أحدهما مع عدم الثانى . فالاسترواح إلى ذلك واضح البطلان . وذلك أن الدليل على ثبوت الأعراض غير دال على عدمها مع بقاء الذات ، وإنما يستدرك عدمها جوازاً أو [و] جواباً بدلالة أخرى . فالناظر فى إثبات الأعراض ربما لا يخطر له عدم الأعراض ولا عدم محالها ، عند نظره فى إثبات الأعراض ، فبطل أن يكون معلوم الناظر فى إثبات الأعراض مغايرتها لمحالها .

والذى يوضح مقصدنا فيه أن نفاة الصفات يعتقدون أن الرب تعالى عالم مع

تصميمهم على نفي عله ، وهذا قد تمسك به القاضى . وفيه نظر ، فإن شيخنا رضى الله عنه أنكر أن يكونوا عالمين بكون الرب عالماً ، ولا معول على الاعتقاد إذا لم يكن عالماً . وسنعتقد فى ذلك فصلاً فى آخر الصفات إن شاء الله . فهذه عمدة القائلين بإثبات الاحوال ، لا يشذ منها إلا تكرير عبارات ، وتجويز ألفاظ يؤول مرجع جميعها إلى ما سبق . ونحن الآن نذكر ما تمسك به نفاة الاحوال وننفصل عنه .

وما استدلوا به ، وهو الذى عليه معولهم ، أن قالوا : الحال الذى أثبتوها لا تخلو : إما أن توصف بالوجود ، أو لا توصف به . فإن وصفت بالوجود ، والكلام مفروض فى الحوادث لم تخل من أن تكون جوهرأ أو عرضأ ، ثم لا تخلو بعد تقديره من أحد القليلين عن حال ، فيتسلسل القول ويفضى إلى حوادث لا تنهاى . وإن لم تكن / موصوفة بالوجود ، وجب وصفها بالانتفاء والعدم ، ٤٦٣ إذ ليس بين الوجود والعدم رتبة ، كما ليس بين النفي والإثبات رتبة . ثم إذا نعت بالعدم فقد وصفت بالانتفاء — وهذا تصريح بنفى الاحوال — فأنى يستقيم مع ذلك وصفها بكونها موجبة معلولة وقد ثبت انتفاؤها ؟ والأولى بنا فى الجواب أن ندخل دخول مستفصل بعد أن نسلم أن الاحوال ليست (١) بموجودة ، فنقول : أتدعون أن ما لم يوصف بالوجود وجب انتفاؤه ضرورة وبديهة أم تدعون ذلك نظراً واستدلالات ؟

فإن زعتم أنا نعرف ذلك ضرورة ، قطع الكلام عنكم ، وقولتم بدعوى الضرورة فى صد مرامكم ، وكيف يحسن إدعاء الضرورة فيما عده المحققون من أغعض أبواب الحجاج ، وأدق ضروب النظر . وقد وضحت الأدلة على إثبات الاحوال وضوحاً لا مدفع لها ، وقامت الدلالة القاطعة على استحالة وصفها بالوجود والانتفاء . ويستحيل قيام الأدلة على خلاف ما علم اضطراباً ، فإن الأدلة

العقلية إذا وضحت وسلمت عن القوادح ، فلا بد أن تتضمن علوماً بمداولاتها .
فاستبان بذلك بطلان إدعاء الضرورة ، ووضح أن المعلومات تنقسم ثلاثة أقسام:
أحدها : وجود ، والثاني : عدم وانتفاء ، والثالث : وصف وجود وحال له
يتبعه لا يوصف بالوجود على انفراده .

والخصم مطالب بإبطال ذلك نظراً وحجاً فلا نتقبل منه الإستدراج إلى
دعوى الضرورة . ولو استروح إليها ، كنا بالخيار في قطع الكلام عنه أو في بطلان
ما إدعاه ننصب الأدلة الواضحة مع العلم باستحالة ثبوت الأدلة على خلاف ما علم
ضرورة . ثم لو جاز سلوك هذا المسلك في الذي نحن فيه ، لوجب تقبل مثله من
المعتزلة . إذ لو قالوا لمثلي الصفات : خالفتم الضرورة في قولكم ليس العلم هو الذات
ولا مماثلاً لها . ولو طرقنا إلى أصول الحقائق إدعاء المنعوتات ، لا يتدر إلى الجحمة
٤٦٤ في كل مضيق ، ولا يمدوا ذلك ذريعة في الحيد عن سنن التحقيق ، إذ لو قال /
من الملحدة والدهرية [قائل] : إثبات موجود قائم بنفسه غير مدان للعالم ولا
مباين له ، باطل بضرورة العقل . وكذلك لو ادعى المجسمة على أهل الحق مراغمة
الضرورة ، وقالوا : من المستحيل أن يرى الراق هنا مرئياً وليس المرئى في جهة
من الجهات إلى غير ذلك من الأباطيل والترهات .

وسبيل ذوى التحقيق في جميعها ، توبيخ مدعى الضرورة وتقرعهم ، ولبس
مدارك النظر عن سبيل الضرورات والبداهة .

فإن قال قائل : هل تقولون إن الأحوال ليست بأشياء ، كما اعترفتم بأنها
ليست بموجودة . فأما ما نرتضيه : القطع بأنها ليست بأشياء كما قطعنا بنفى
الوجود .

وقد تردد قول ابن الجبائي في ذلك ، فقال : لا يقال في الحال إنها شيء . ولا يقال
إنها ليست بشيء . وسندين أصل ذلك عند الفراغ مما نحن فيه .

فإن لادعى الخصم وقال : إذا صرحتم بأن الحال ليست بشيء . فقد أفصحتم

بنفسها . وهذا الكلام من الضرب الأول ، وقد تحقق الخصم أولاً أن الحال إذا لم تكن موجودة ، فقد ثبت انتفاء ما وقد قدمنا فيه مقنع في التقصي عن ذلك ، وأوضحنا أنه لا استرواح إلا إلى إدعاء محض .

وربما يخوض الخصم في مخاض آخر فيقول : لست أفهم رتبة بين الوجود والعدم ، ولا أسمع حججاً على ما لا أفهمه ، فإن التشبث بطريق النظر في رد مذهب أو قبوله يترتب على فهمه . فنقول المشغب بهذا الكلام : هل تفهم الوجود ؟ فإذا قال : أجل ولا بد منه ، قيل له : فهل تفهم الانتفاء ؟ فإذا قال : نعم ، قيل له : فنحن نثبت وصفاً للوجود وننفي عنه صفة الوجود والعدم ، وهذا مفهوم بلا شك فيه ، وإنما المخاوضة والمفاوضة في استحالة ذلك أو صحته ؛ إما بضرورة عقل أو نظر .

وبما تمسك به نفاة الأحوال أن قالوا : الأحوال عندكم لا تخلو : إما أن تكون مختلفة أو متماثلة . فإن اتصفت بالاختلاف أو التماثل وجب اتصافها بالأحوال ، إذ التماثل والاختلاف عند مثبتى الأحوال آيلان إلى ضروب من الأحوال ، ثم يتسلسل القول في ذلك . قالوا : فإن أثبتتم وصفها بالتماثل والاختلاف كان ذلك خروجاً عن المعقول .

وهذا الذى ذكره / تكلف بعدما زال إستبعادهم في خروج الأحوال عن ٤٦٥
الاتصاف بالوجود والعدم ، إذ الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا في الموجودات ؛
فإذا استمر لنا ما قدمنا في الخروج عن الوجود والعدم ، وزال عنا الطلبة فيه ، لم نكثر بعده بما ذكره في التماثل والاختلاف .

عل أنا نقول : إن لم يبعد توقف معظم أهل الإثبات في اختلاف الصفة القديمة وتماثلها ، مع تحقق الوجود لها ، فكيف يستبعد ذلك في الأحوال التي لا تتصف بالوجود ؟

وربما تمسك نفاة الأحوال بأن قالوا : في إثبات الأحوال الحكم بجواز تماثل المختلفين من وجه ، مع اختلافهما من وجه آخر . ويلزم من قود ذلك كون الرب تعالى تماثلاً لخلق في بعض الوجوه . والكلام في ذلك يطول ، وقد كشفنا فيه الغطاء في كتاب « التماثل » ، وبلغنا فيه الأمر منتهاه ، ومن شرطنا أن لا يتكرر ما وجدنا إلى التكرار شيئاً .

فصل

[في اختلاف أبي هاشم والقاضي في الأحوال]

فإن قال قائل : إذا قلتم بالأحوال ، ولم تصفوها بالوجود والعدم ، ولم تصفوها بكونها أشياء ، فهل تقولون إنها معلومة على حالها ، مقدورة مذكورة ، مرادة ، مخبر عنها ؟

قلنا : أما ابن الجبائي ومن تبعه من متأخري المعتزلة ، فلم يصفوا الأحوال بكونها معلومة ، ثم كما لم يصفوها بذلك ، لم يحكموا بكونها بجهولة . فإن الجاهل ضرب من الاعتقاد ، وما لا يصح أن يعلم لا يصح أن يجهل . إذ من مذهب القوم أن الجاهل من جنس العلم . ومنوضح ذلك في أحكام العلوم إن شاء الله .

وأنكروا أيضاً كونها مقدورة ومرادة مدلولة على حياها وانفرادها . ثم قال أبو هاشم : أنا ، وإن لم أقل إن الحال معلومة ، فأقول : إن الذات معلومة على الحال ، وتميز في حكم علم العالم ذات على حال عن أخرى ليست عليها . ولأنما صدهم عن القول بكون الأحوال معلومة أنهم قالوا في حقيقة الشيء : أنه المعلوم على ما قدمناه على أصلهم في صدر الكتاب . فلو وصفوا الحال بكونها معلومة ، لزمهم من أصلهم الحكم بكونها شيئاً . ثم الشيء عندهم موجود أو معدوم يصح

٤٦٦ وجوده . /

قال : نحن إذا اخترنا القول بالأحوال ، قطعنا بأنها معلومة مقدورة ، مرادة مدلولة ، مذكورة على انفرادها وحياها .

والدليل على كون الأحوال معلومة أن نقول : من علم الذات ولم يحيط بهاها علماً ، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال ، فنحن نعلم قطعاً أنه علم ما لم يعلمه ، واستفاد ما لم يحيط به أولاً ، فينقسم الكلام على من يخالفنا ونقول : إذا علم الذات ، ثم علم الحال ، لم يخل القول في ذلك : إما أن يقول : علم عين الذات ثانياً ، وذلك محال ، فإننا نعلم أنه أحاط الآن بما لم يحيط به أولاً . ولو ساغ أن يقال إنه علم ثانياً ما علمه أولاً ، لساغ أن يقال : من علم الجوهر ثم نظر في كونه نظراً صحيحاً ، لم يعلم ثانياً إلا ما علم أولاً .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه قد يعلم الذات ضرورة ، ويعلم الذات على الحال نظراً . فلو كان المعلوم أولاً ، لكان الشيء الواحد معلوماً (١) ضرورة نظراً ، وهذا مستحيل وفاقاً .

فإن قالوا : الذي ذكرتموه لا يتحقق ، فإن وجود الشيء لا نعلمه إلا ونعلم كونه على حال جملة أو تفصيلاً ، فلم يستقم ما قدرتموه من العلم بالذات وحدها ، ثم النظر في الحال . وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بأن قالوا : إنما نعلم الذات ضرورة حساً وإدراكاً ، ولا ندرك الشيء إلا على أخص وصفه حتى نال الأكثرين منهم : إن الإدراك لا يتلن إلا بأخص وصف الشيء ، وزعموا أنه لا يتعلق بوجوده وذاته .

فنقول لهم : هذا الذي ذكرتموه نهاية التناقض . فإنكم إذا زعمتم أن الرؤية تتعلق بأخص الأوصاف دون الوجود ، فأنى يصح كون الأخص ، وهو حال ، مدركاً ، مع أنه غير معلوم ، لولا الغفلة والتجاهل ؟ وكل معلوم مدرك وفاقاً ، والمعلومات منقسمة : فمنها ما يدرك ، ومنها ما لا يدرك .

فإن تعسف منهم من لم يحيط بحقائق أصولهم في الإدراكات ، وقال : لا ندرك

الأخسر ، ولكن ندرك الذات على الآخر ، على منهج أصلهم في العلم ، فوجه الانفصال عن السؤال أن نقول : إذا زعمتم أن الشيء يدرك أول ما يدرك على الحال ، فلم تقولوا إنه يدرك على كل / حال . بل إنما يدرك على أخسر أو صافه دون ما عداه ٤٦٧ من الأحوال ، فلا نفرض عليكم الكلام في الآخر ، بل نفرضه فيما سواه ، ونطرد الدلالة فنقول : إذا رأى ذاتا على حال أو أحوال ، استدل بعد ذلك على إثبات حال أخرى ، فما قولكم فيه ؟ وهذا يبين في دفع السؤال .

على أنا نقول : لا تنحصر طرق العلوم بالذوات في المشاهدات ، أفرا يتم لو أخبرنا نبى عن ذات ، وعلمناها قطعا بإخباره ، ولم يخبرنا عن حالها . ثم نظرنا بعد ذلك في أحوالها ، لتصور ذلك . وبحصول الكلام في تحرير الدلالة أن نقول : إذا علم الذات ، ثم علمها على حال ، فقد ثبت علمان وفاقاً . أحدهما بالذات ، فلا يخلو العلم الثانى : إما أن يكون علماً بالذات أيضاً ، وإما أن يكون علماً بالحال ، وإما أن يكون علماً لا بالذات ولا بالحال . ولا مزيد على هذه الأقسام . وباطل أن يكون العلم الثانى علماً بما العلم الأول علم به . فإنه لو علم ثانياً ما علمه أولاً ، لوجب أن يعلم الذات أولاً على الحال كما علمها ثانياً . ويجب أيضاً أن يعلم الذات على الحال ، على كل من علم الذات . ويلزم من ذلك أيضاً تماثل العلمين وتشابههما من حيث تساويهما في الحدث واتحاد متعلقهما . ولا خلاف في إختلاف العلمين بيننا وبين ابن الجبائى ، فبطل أن يكون العلم الثانى علماً بالذات . فإن كل علم بالحال فهو الذى نبغيه ، وفى الإعتراف به الإفصاح بكون الحال معلومة . وإن لم يكن العلم الثانى لا بالحال ولا بالذات ، ينبغى أن لا يكون له معلوم . فإنه لم يتعلق بذات ولا حال .

وذلك باطل من وجهين : أحدهما : أن علماً لا معلوم له ، محال على ما سنوضحه فى أحكام العلوم . والثانى أن ابن الجبائى — وإن جوز علماً لا معلوم له — فليس الذى نحن فيه من ذلك عنده . فإن من أصله أن العلم الثانى يتعلق بالذات على الحال وله معلوم . وإنما نناقش فى تفصيل المعلوم .

وبما يقوى التمسك به أن نقول: لو سلك سالك في الجوهر والأعراض مسلكك في الذوات وأحوالها ، وزعم أن العرض لا يعلم وإنما يعلم الجوهر على العرض موصوفاً به ، كما تعلم الذات على الحال ، فلا يجد ابن الجبائي في ذلك فصلاً . وبما يتمسك به / ٤٦٨ أن يقول : قد ذكرتم أن الحال ليست بمدلول ، فما قولكم في ذات علمت ضرورة ؟

ثم استدلل على إثبات حالها ، فلا بد للدليل من مدلول ؟ ومن تجاهل فجوز علماً لا معلوم له ، لم يجوز دليلاً لا مدلول له . فإذا ذكر المستدل دليلاً على إثبات حال للذات معلومة اضطراراً ، فنوجه الطلبة عند ذلك على ابن الجبائي ، ونقول له : ما مدلول الدليل ؟ فإن زعم أن مدلوله الذات كان محيلاً ، إذ ما علم ضرورة لا يستدل عليه . وإن زعم أن المدلول الحال ، فقد نطق بالحق وسلم المسألة . وإن لم يثبت للدليل مدلولاً ، فقد إنسل عن المعقول .

والذي يكشف الحق في ذلك أن الدليل المنصوب على إثبات الحال لا تشبث له في إثبات الذات أصلاً ، وإنما يتعلق وجهه الذي منه يدل الدال ، وهذا ما لا يحصى منه .

ومن أعظم ما يتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا الحكم باستحالة قدرة لا مقدورها ، وإن نازعتمونا في تجويز علم لا معلوم له ، وقولكم إن الحال ليست بمقدورة ، يجركم إلى نفى جملة المقدورات . وذلك [أن] من أصلكم أن المقدورات في العدم ، وكونه شيئاً ذاتاً ، ليس من أثر القدرة . فإن زعتم أن المعلوم إذا وجد ، فوجوده عين كونه ذاتاً ، فقد تناقض قولكم . وأول ما يلزمكم عليه أن يكون موجوداً ، مهما كان ذاتاً . وإن زعتم أن الوجود حال ، فالحال عندهم غير مقدورة ، وفي هذا رفع المقدورات ، وقطع أثر القدرة .

فهذه جملة كافية في أصول الأحوال ومقدماتها ، وإنما يستوعب تفاصيلها ، من يحيط بجملة أحكام الصفات . وإنما قدمنا هذا منها ، ليستعان به في أحكام العلل . وهانحن الآن نخوض وأحكامها مستعينين بالله تعالى .

باب في حقيقة العلة

قد ذكر أهل اللغة وجوها في معنى العلة واشتقاقها . وليس ذكرها من غرضنا ، وإنما مقصدنا ذكر ما قاله أهل الكلام في حقيقة العلة . وقد اختلفت عباراتهم في ذلك . فذهب بعضهم إلى أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا . وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، وهو لاختيار ابن الراوندى . وذهب السكبي إلى أن العلة : ٤٦٩ ما أوجبت / معلولها عقيبتها على الاتصال ، إن لم يمنع منه مانع . وذهب معظم المعتزلة إلى أن العلة : هي التي تغير حكم محلها ، وتنقله من حال إلى حال . وعبر بعضهم عن ذلك فقال : العلة ما يحدد الحكم بتحديداتها .

وذهب أهل الحق إلى ألفاظ متباينة في العبارات متداينة في المعنى . فقال بعضهم : العلة : هي الصفة الحالة للحكم . وقال بعضهم : المثرة للحكم ، وقال بعضهم : المؤثرة في الحكم . وقال الأستاذ أبو بكر : ما يجب الاعتماد عليه في حقيقة العلة أن يقال : كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به .

والصحيح في حقيقة العلة ما ارتضاه القاضى ، رضى الله عنه ، حيث قال : العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما . ونحن الآن نوضح بطلان ما قدمناه من الطرق ، حتى إذا استبان فسادها ، ما ضح بعد فسادها ، ما ارتضاه القاضى رضى الله عنه .

فأما ما قاله ابن الراوندى من أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا ، فهذا رد منه للعلل إلى الأقوال . ويلزمه على مقتضى أصله : أن لا يميز بين صحيح القول وفاسده ، حتى إذا ذكر الذاكر وجهين متناقضين وأظهرهما على المعرض الذى قاله فيكونا جميعاً علتين . ووجه الرد على صارف العلل إلى الأقوال كوجه الرد على من

صرف الحقائق والحدود والصفات إلى الأقوال . وهذا يستقصى [في] باب الوصف والصفة والإسم والمسمى إن شاء الله .

وأما ما قاله الكعبى فضرب جداً . فإنه قال : العلة هي التي توجب حكمها عقبيها إن لم يمنع مانع . وهذا باطل من عدة أوجه : أحدها أن نقول له : هل تجوزنا عرو العلة عن معلولها ، في أول حال وجودها ، أم لا تجوز ذلك ؟ فإن لم تجوز ، فلا معنى لتقييدك القول بالتحقيب . فإن جوزت تعريها عن معلولها في أول حال وجودها فما المانع من تجويز ذلك في الحالة الثانية والثالثة ، إذ وجود العلة في الحالة الثانية لا يخالف وجودها في الأولى . ولا يجب أن يختلف حكمها في الإيجاب بتعاقب الأزمنة .

والذي يوضح ذلك أنا نقول له : هل تحكم بأن العلم [هو] العلة في كون محله عالماً ؟ / فإن أبى ذلك ، فقد أنكر العلل التي فيها الكلام ، وإن اعترف بأن العلم علة في كون محله عالماً ، روجع بعد ذلك وقيل له : إذا قام العلم بمحل ، فهل يتصف المحل في الحالة الأولى من وجود العلم بكونه عالماً ؟ فإن زعم أنه يتصف بذلك ، فقد أبطل فائدة التحقيب . وإن زعم أن المحل لا يتصف بكونه عالماً في الحالة الأولى مع قيامه به ، فقد باهت مباحة عظيمة . ولا نراه يقول ذلك ، وإنما جعل الكعبى على هذا التقييد ، مصيره إلى أن السبب المولد علة في المسبب المتولد . ثم من حكم المسبب عندهم أن يعقب السبب إن لم يمنع منه مانع . ومنعقد فصلاً نوضح فيه بطلان كون السبب علة ، مع تقدير القول بالتولد .

ثم يقول الكعبى : العلوم والقدر وما عداها من الصفات ، علل عندك في إيجاب المعلولات لمحالها ، والجمل التي محالها منها . ثم من حكم هذه المعلولات وجوب مقارنتها لعلها ، واستحالة امتناع تقدير مانع مع تحقق عللها . والحكم الذي ذكرته في التحقيب وامتناع المعلول يتخصص بالسبب والمسبب . وشرط الحد أن يعم ويشتمل على منهج واحد ، جملة المحدودات . وإذا اختص الحد بالإنباء عن أوصاف بعض المحدودات ، كان قاصراً غير شامل .

وأما ما ذكره المعتزلة من أن العلة : ما يتحدد الحكم بتحددها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أنا نستدل على إثبات موجب قديم يستحيل وصفه بالتجدد ، ونبين أن الواجب من الأحكام يعلل بالجائز .

على أنا نقول : ذكر التجدد في الأحوال التي لا توصف بالوجود خروج عن التحقيق فإنه إنما يتصف بالتجدد وما يتصف بالوجود .

على أنا نقول : لو خلق الله تعالى جوهرأ ، وخلق الله معه في أول حاله علماً قائماً به ، فالعلم علة في كونه عالماً ، وإن وجد مقارناً له ، ولم يتحقق منه التغيير والتنقل ، إذ لم يسبق للجوهر حالة يتضمن العلم النقل منها .

ومن قال : العلة هي الصفة الجالبة للحكم ، فهي لفظة اختلال وإبهام وإجمال . فأما الاختلال فهو أن الجلب ليس ينبي عن إيجاب واقتضاء على تحتم . وقد يجلب الجالب / ما يجوز أن لا يجلبه ، والحدود موضوعة للكشف والإيضاح . ٤٧١

وبقريب من ذلك اعترض المحققون على قول من قال : هي المشيرة أو المؤثرة . فإن واحداً منهما ليس ينبي عن إيجاب . وفي قول القائل : هي المؤثرة ، ضرب آخر من الفساد ، فإنه يتضمن إثبات حكم دون العلة ، ثم تؤثر العلة في الحكم السابق ثبوته .

وأما الذي ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، حيث قال : العلة هي التي توجب استحقاق حكم وتسمية به ، فيقال : لا مطمع لك في القول بالعلل ، ومساهمة القائلين بها مع التصميم على إنكار الأحوال . وقد أوضحنا ذلك حتى قربنا من مسالك الضرورات . والتسمية التي ذكرها ليس يفهم منها إلا اللغة . واللغات إنما تثبت توقيفاً أو وضعاً ، ويستحيل أن تقتضى قيام الأعراض لمخالها ، وضع اللغات ، وتقديرها عن مواضع أو توقيف . فلا وجه لذكر التسمية .

وأما الإستحقاق فقد قسمنا القول فيه وكشفنا الغطاء ، ولم يبق لمعتصم فيه عسمة . وأما ما ذكره من الحكم وقرنه بالتسمية تكلف ، فإن الحكم على نفى الحال لا معنى له . وإن فسر الحكم بالتسمية كأن يذكر الحكم مكرراً ، ولا يكاد يبلغ في حقائق الكلام شيء مبلغ وضوح فساد التعليل مع نفى الحال . ثم إن الأستاذ لما ارتضى ما ذكرناه ، طرد سده في جملة يتضح بطلان التعليل فيها ، ونحن نذكر كلامه على وجهه ثم نتبعه .

فما ذكره أن الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، من حيث اقتضى تسميته بكونه فاعلاً . ثم وجه على نفسه مؤالاً ، وانفصل عنه ، فقال : إن قال قائل : من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، والفعل لا يشترط قيامه بالفاعل من حيث كان فاعلاً ، فأجاب عن ذلك ، بأن قال : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم ، ونسب ذلك إلى شيخنا مذهباً . واستشهد من أصله بقوله في البقاء ، فإن الباقي عنده باق ببقاء . ثم من أصله أن صفات الباري باقية ويستحيل قيام البقاء بها .

وبما ذكره أن قال : العلم إذا تعلق بمعلوم ، فهو علة في كون المعلوم معلوماً ، من حيث وجبت له هذه التسمية . وهذا الذي قاله في / نهاية التناقض . فإن قول فيما ٤٧٢ طرده من الفصول على كون التسمية معلولة ، فقد أوضحنا مسار ذلك بما يداني الضرورة . وإذا بطل التعويل على التسمية ، فسد كل ما تفرع عليها .

ثم نقول : يستحيل المصير إلى محض التسمية ، فإنه لو جاز ذلك ، وجب منه أن يكون الفعل علة في نفسه ، إذ لولاه لما سمي فاعلاً ، وكذلك القول في جملة الأسماء والمسميات . فيجب على طرد أصله أن يكون كل مسمى علة في تسميته ؛ نفيًا كان أو مثبتاً^(١) ، وهذا مالا قائل به . والذي ذكره يجر إلى ذلك .

فأما قوله من أن العلة لا يشترط قيامها بمن له الحكم منها ، فهذا جزم لأصل

(١) في الأصل : مسبقاً

عظيم من^(١) أصول العلل ، وسنعتقد في ذلك باباً إن شاء الله . ونسبة ذلك إلى شيخنا بعيداً^(٢) ، فإنه ، رضى الله عنه ؛ من أشد الناس في الحكم باختصاص الحكم بمحل العلة . ولهذا منع أن نثبت لجملة حكماً من علم قائم بجزء منها ، وأوجب اختصاص محل العلم بكونه عالماً ، فكيف يدعى عليه ما ذكره الأستاذ ، وهذا أصله !

ثم الذى ذكره في أحكام البقاء ، فهو من شواذ الأصول وغوامضها . وليس من النصفة تليق^(٣) أصول المذاهب من شواذ الفروع . وسنذكر تفصيل القول في الفناء والبقاء في آخر الصفات إن شاء الله . وكانت الحالة تقتضى أن لا يعرض للإعتراض على الأستاذ لإجلالاً لقدره ، ولكنه لما رام بعض كلام القاضى تعثر على كل من عظم خطره في الحقائق أن يوضح الصحيح من القولين .

فصل

[في حقيقة المعلول]

فإن قال قائل : قد ذكرتم حقيقة العلة ، فما حقيقة المعلول ؟

قلنا : كل من قال قولاً في العلة أجرى من مقتضاه قولاً في المعلول ، وهو سهل المدرك . والقاضى يقول : المعلول ما أوجبه العلة . وإنما التناقض في حقيقة العلة والمعلول متفرع عليها . فإذا أحطتم بحقيقة العلة والمعلول ، فنحن نذكر الآن ٧٣ شرائط العلة العقلية وأحكامها / مستقصاة إن شاء الله ، ثم نعطف بعدها على المعلولات وتمييزها عن مالا يعلل .

(٢) في بالاصل : بعيد

(١) من : مكررة الاصل

(٣) في الاصل : تلتقى

باب

في أحكام العلل وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها

أول ما يحتاج إلى ذكره من أوصاف العلل أن نوضح أن من شرط العلة أن تكون موجودة ، وهذا بما اتفقوا عليه ، ولكن لا تستقيم الدلالة عليها إلا على أصول أهل الحق .

فإذا قيل لنا : أقيموا الدلالة على استحالة كون العلة معدومة ، سلطنا في ذلك طريقين : أحدهما : أن المعدوم هو المنفي عندنا ، والإيجاب صفة لإثبات . فما كان نفياً محضاً ، كيف يتصور ربط إيجاب هو لإثبات له ، ولا يربط الإثبات إلا بالإثبات . ولا فرق بين أن يقول القائل : لا موجب ، وبين أن يقول : لا شيء يوجبه . واستمر على أصلنا ما رمناه ، من حيث كان المعدوم منتفياً على أصولنا من كل وجه .

فإن قالوا : بهم تشكرون على من يزعم أن وصفكم إياه بالمعدوم لإثبات منكم ؟ قلنا : هذا تعدد لحد الحقائق ، فإن المعدوم وضع لتحقيق النفي ، والانتفاء يدرك تارة من قضية لفظ كالمتنفي والمعدوم ، والإثبات يرجع إلى الصيغة وليست الصيغة معدومة ، وإنما المفهوم منها هو المعدوم ، ولانستنكر كون الانتفاء معلوماً . فهذه طريقة .

والطريقة الأخرى : أنه لو جاز تقدير علة معدومة ، للزمه منه محال . فإنه لو جاز أن يقال : العالم عالم بعلم معدوم ، جاز أن يقال : إنه جاهل بجهل معدوم ، إذ لا مزية لأحدهما . فيلزم من ذلك أن يكون جاهلاً عالمياً . وبما يوضح بطلان ذلك : أن العلم لو قدر معدوماً لخرج عن أن يكون علماً ، وما لا يكون علماً يستحيل أن يوجب كون العالم عالمياً ، إذ لو جاز أن يوجب كون العالم عالماً ما لا يتصف بكونه علماً ، جاز أن توجب القدرة كون محلها عالماً . ومن الدليل

على ذلك أيضا أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، ولا يتصور ذلك في المعدوم . وكل ما عولنا عليه لا يستقيم على أصول المعتزلة . فإن الذى قلنا أولا من أن المعدوم منتف من كل وجه ، غير سديد على أصولهم . إذ من مذهبهم أن جملة صفات الأنفس تثبت في العدم والوجود / . والذى ذكرناه آخرآ من خروج ٤٧٤ العدم عن كونه علما غير مستقيم على أصولهم ، مع تصريحهم بأن العلم في العدم علم . والذى تمسكنا به من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، لا يطرد على أصولهم ، مع مصيرهم إلى أن الرب سبحانه يريد بإرادة لا تقوم به .

والذى يوضح ما قدمناه من الإلزامات أن من أصلهم أن العلم المعدوم بمائل للوجود ، ومن حكم المثليين وجوب تساويهما في الأحكام الواجبة والواجبة . وإن تعلقوا في ذلك بما قدمناه من أن المعدوم لو أوجب حكما ، لأفضى ذلك إلى التناقض ولأدى إلى أن يتصف الشيء الواحد بكونه عالما جاهلا ، وهذا غير سديد على أصلهم .

وللقائل أن يقول لهم : ما المانع من إختصاص العلم لو وجب له كونه موجبا دون الجهل ؟ ولا يبعد عندكم إختصاص أحد المثليين بما لا يجوز على الثانى ، فكيف يبعد إختصاص أحد الخلافين ١١ وبيان ذلك أن إرادة البارى ، تعالى عن قولهم ، تماثل لإرادة الخلق مع إختصاصها بالكون لا في محل ، وامتناعة ذلك في إرادة الخلق ، وكذلك الجوهر المعدوم بمائل الموجود مع إختصاص الموجود بالتحيز وقبول الأعراض ، وكذلك الجهل بمائل للعلم . وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب « التماثل » ، فإذا لم تستبعدوا إختصاص أحد المثليين مع وجوب تساوى المتماثلين ، فما المانع من إختصاص العلم مثلا بصفة توجب له حكما ، مع انتفاءها عن الجهل .

سؤال والجواب عنه

فإن قال قائل : إذا زعمتم أن العلم والقدرة علتان في كون العالم القادر عالماً قادراً ، فلا تخلون : إما أن تقولوا : العلة علة لذاتها ، وإما أن تقولوا : إنها علة لحالها وخاص وصفها . فإن زعمتم أن العلة علة لذاتها ، فيلزم من ذلك أن تكون كل ذات علة . وإن قلتم إنها علة لحالها ، وهي كون القدرة قدرة ، وكون العلم والإرادة علماً وإرادة ، فيرجع كونها إلى حالها ، وحالها لا يوصف بالوجود ، فقد رجع التعليل إلى ما لا يوصف بالوجود .

والجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : قد ثبت عندنا بواضح الأدلة أن كون العالم عالماً معلل بالعلم ، على ما سنذكر طرق الأدلة في ذلك . / فأمّا ٤٧٥ كون العلم علماً ، وكونه علة ، فما لا يصح تعليله على ما سنذكره فيما يعمل وفيما لا يعمل . وجملة الأحكام لا يطرد فيها التعليل ولا نفى التعليل ، بل المحقق يتبع فيها الدليل ، فيعمل ما اقتضى الدليل تعليله ويبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه . وبما يبطل فيه التعليل كون العلة علة ، فاندفع السؤال إذا .

فإن قيل : الطلبة باقية ، فإن العلم علة وفاقاً .

فيقال لكم : الموجب للحكم وجود العلم ، أو حال العلم ، أو وجوده وحاله ؟ فإن كان الموجب وجود العلم ، وجب أن يكون كل وجود علة من حيث لا يختلف الوجود في حقيقته . وإن كان حال العلم هو الموجب ، فقد بان التعليل بما لا يوصف بالوجود . وإن كان التعليل بالوجود والحال ، فقد انجر إلى أوجه آخر من الفساد ، وهو تعليل الحكم الواحد بعلمتين ، وقد اتفق المحققون على امتناع حكم واحد بعلمتين . الجواب عن ذلك أن نقول : العلة في كون العالم عالماً ، شيء واحد وهو العلم . والذي ألزمتمونا من تقسيم الكلام في وجوده وحاله ، إنما كان يستقيم لو كان الوجود مع الحال شيئين ، فأمّا [وقد] ثبت أن العلم شيء

واحد ، فلا يلزم بما ذكرتموه شيء ، وإنما المستنكر عند المحصلين تعليل حكم بذاتين . فأما تعليل الحكم بذات لها حال فلا استنكار فيه . وسيكون لنا عودة إلى ذلك عند ذكر امتناع تعليل الحكم الواحد بشيئين .

فصل

[هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها]

اعلموا وفقكم الله أن من أحكام العلة الموجبة للحكم ، أن تقوم بمن له الحكم الموجب منها ، فلا يوجب العلم الحكم إلا للحله ، وكذلك سائر العلل الموجبة .

وقال الأستاذ أبو بكر : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، قال : وكيف يشترط ذلك ، وفعل الرب علة في كونه فاعلا ، مع استحالة قيامه به ، والعلم علة في كون المعلوم معلوماً ، وإن لم يقيم به . والتحرير في المحرمات معطل بالنهي ، وهو غير قائم بالتحريم .

ثم لما جمع بين هذه الفصول المتناقضة والألفاظ المتهافنة ، انعطف بعد ذلك على تتبع كلام القاضى ، وقال : قد شرط القاضى قيام العلة بمن له الحكم منها ، ثم جعل الوجود علة لصحة الرؤية ، وإن كنا / نعلم أن الوجود لا يوصف بالقيام بالوجود . فقد ناقض ما اشتبّه من الأصل ، فهذا نص كلامه .

ونحن الآن نقيم واضح الأدلة على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، ونوضح عجز المعتزلة عن إثبات ذلك ، ثم نفيض ما ذكره الأستاذ ، ونبين الحق فيه . والدليل على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها أن نقول : العلة إذا أوجبت حكماً لذات ، لم تحصل : إما أن تكون مختصة تلك الذات من بعض الوجوه ، أو لا يشترط اختصاصها بها أصلاً . فإن لم يشترط اختصاصها بوجه من الوجوه ، لزم منه محال لا مسبيل إلى القول به ، وهو أن يقال : إذا خلق الله تعالى عالماً ، فليس بعضي الذوات بالاختصاص به أولى من بعض ، وهذا يوجب جملة انتصاف

الذوات بالعلم الواحد، ووضوح ذلك فساداً وبطلاناً يغني عن بسط القول فيه . فإننا نعلم اضطراراً ، انقسام الذوات إلى ما يعلم وإلى ما لا يعلم .

ولإن شرط اختصاص العلة بالذات من بعض الوجوه فلا يخلو ذلك الوجه في الاختصاص : إما أن يتعلق بجعل جاعل ومعناه : أن يجعل مبتدع العلم اختصاص القائم مختصاً باقتضاء الحكم لبعض الذوات ، وهذا محال . إذ لو مساغ ذلك لساغ أن يقوم بزيد ، ويجعل مبتدع العلم اختصاص العلم القائم بعمره ، فيعلم عمرو بعلم قام بزيد ، ويجهل زيد بجهل قام بعمره . وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه ، فبطل كون الاختصاص من هذا الوجه ، وتبين أنه لا وجه في الاختصاص سوى قيام العلة بمن له الحكم منها ، وهذا واضح جداً ، وهو غير مستقيم على أصول المعتزلة . مع قولهم بإثبات إرادة لا في محل موجبة وصف الباري سبحانه وتعالى بكونه مريداً بها ، ولا اختصاص بها بالذات من حيث لم يقم به .

وقد رام ابن الجبائي من ذلك مخاضاً فقال : يشترط اختصاص العلة بمن له الحكم منها على أسد وجوه الاختصاص ، وعلى أبلغ ما يتصور ، وهو على ثلاث مراتب : أحدها : اختصاص القيام وهي أخصها ، وذلك لإيجاب الكون الحكم للكائن . والثانية : اختصاصها ببعض من الجملة المستحقة للحكم ، وذلك نحو قيام العلة بجزء من جملة الحى ، فإنه يوجب الحكم للجملة من حيث اختص القيام ببعضها . والرتبة الثالثة في الاختصاص : الإرادة الثابتة لا في محل ، إذ لا يمكن فيها تصوير الرتبين / السابقتين ، فأبلغ ما يتصور فيها إرادة في غير محل . ٤٧٧

وهذا الذى ذكره لا ينجيه عما أريد به . وكلامه يشتمل على نوعين : أحدهما : دعوى مجردة ، والآخرى : لإعتراف بعدم تصور الاختصاص .

والسبيل في ذلك أن نقول : أما اختصاص القيام فلا نزاع فيه . وأما وجوب الحكم للجملة لقيام العلة ببعضها ففاسد عنده . ولنعتقد في ذلك باباً إن شاء الله عز وجل .

وأما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجهاً من الاختصاص ، بيد أنه قال : لا يتصور إلا هذا . ومحصوله يؤول إلى أنه لا يتصور اختصاص ، فإذا لم يتصور ذلك فامنعوا إثبات الحكم بها ، وأطلقوا القول بإيجاب العلة معلولها ، من غير تحقق اختصاص . وقول ابن الجبائي لا يتصور إلا هذا ، [و] إنما كان يستقيم لو ثبت ضرب من الاختصاص وانتفى ما عداه ، وليس الأمر كذلك . فإنه لم يوضح وجهاً من الاختصاص بحال . ثم كل ما يهذى به يبطل عليه بالفناء ، على ما سبق لإزمائه في غير موضع .

وأما ما ذكره الأستاذ في إطلاق القول بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، فلا نقدر أحداً صرح بما صرح به . ثم إنه نسبته إلى شيخنا ، ولم يقل ذلك نقلاً من نص كلامه ، وإنما قاله استنباطاً من قول شيخنا في البقاء ، وجمع بين فصول ، ونحن نفيضها واحداً واحداً إن شاء الله .

فما ذكره أن الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، وقد سبق لإفساد ذلك . وذكر أيضاً أن العلم علة في كون المعلوم معلوماً ، وسنوضح بطلان ذلك في باب ما يعمل وما لا يعمل . فأما البقاء فهو من أغمن أحكام الصفات وسنقد فيه باباً إن شاء الله . وأما ما ذكره في كون النهي علة في تحريم المحرم ، فواضح البطلان ، لأن النهي قديم وفاقاً بيننا وبينه ، فيقال له بعد ذلك : فما التحريم ؟ فإن زعم أن التحريم وصف في المحرم ، فذلك محال على أصول أهل الحق قاطبة ؛ فإننا لا نجعل المحرم بالتحريم وصفاً . وإنما المعتزلة هم الذين جعلوا التحريم راجعاً إلى القبح . ثم القبح عندهم من صفات نفس القبيح ، ولذلك زعموا أنه يستدرك عقلاً ، كما تستدرك جملة صفات الذوات ضرورة أو نظراً .

٤٧٨ وليس للذوات / عند أهل الحق أوصاف تحرم لأجلها ، ولكن يتعلق التحريم بالشرع وقضايا السمع .

فإذا قيل لنا : فما التحريم ؟ قلنا : هو النهي نفسه على ما سنستقصيه في التعديل

والتجوير إن شاء الله . فرجع محصول قول الأستاذ إلى أن النهى علة في النهى ، وهذا يغنى وضوح بطلانه عن الإطناب فيه .

ولو قال : المعلن بالنهى تسمية المحرم محرماً ، وقد أشار إلى ذلك ، فهو باطل بما قدمناه من إبطال تعليل التسميات .

على أن النهى قديم والتسميات حادثه ، فيلزم من ذلك تعليل التسمية بالنهى القديم [و] الحكم بقدم التسمية لاتفاق الكافة على وجوب مقارنة المعلول العلة . وإن امتنع من ذلك ، لزم منه تقديم العلة على المعلول واستئثار المعلول عنها . وهذا إفساد للعلل . فقد قدمنا ما يغنى عن جميع ذلك عند ذكرنا استحالة لإثبات العلة والمعلول مع تقدير نفي الأحوال .

ثم نقول الأستاذ : هل يجوز أن يقوم العلم بمحل ، والعالم به محل آخر ؟ فإن يمنع ذلك — وهو أصل كافة المنتهين إلى شيخنا — فيطالب بالدليل على منعه ، فلا يجد إلى ذكر ذلك سبيلاً مع تصريحه بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها . فهذه ضروب من التناقض لا خفاء بها .

وأما الذى يتبع من كلام القاضى ورام به نقض ما أصله حيث قال : الوجود علة في صحة الرؤية ، وإن لم يتحقق فيه وصف القيام . فهذا بما ردد القاضى فيه قوله ، ثم استقر جوابه على امتناع كونه علة . ولعل الأستاذ لم يعم (١) تصفح هذا الفصل من كلام القاضى .

فصل

[هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفى بنفيها]

ومن شرائط العلة العقلية لإطرادها وانعكاسها ، فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت

(١) في الأصل : ينهم .

المعلول ، وإذا انتفت العلة ، استحال ثبوت معلولها دونها . وهذا بما يتقبله كل خائض في العلل على الجملة . ولكنهم يتناقشون ، فيدعى كل على خصمه عدم استقامة ذلك على أصولهم ، فليس يلتزم مخالفة هذا الأصل صريحاً أحد من المحققين .

وقد ذكر المحصلون في كتبهم عبارة موهمة ، ونحن نذكرها ونوضح المراد منها ، وذلك أنهم قالوا : إذا وجدت ، فالحكم يثبت بوجودها ، وينتفى بعدمها . ٤٧٩ وظاهر هذا الكلام كالدليل على أن عدم العلة يوجب انتفاء الحكم ، كما أن وجودها يوجب ثبوته .

وليس الأمر كذلك ، فإننا قد قدمنا أن العدم لا ينتصب علة . وسنوضح في باب المعلولات أنه لا يجوز أن يكون معلولاً . فإم القول إذاً باللفظة التي يجوزوا باطلاً ، فيها تخصص الحكم بوجود العلة الموجبة له ، ولم يريدوا تقدير العدم موجباً أصلاً ؛ أو يكن غلب التجوز والتوسع على السنة الآتية في هذا الأصل ، وإنما مرادهم ما ذكرناه .

فإن قال قائل : ما الدليل على ما قلتموه من وجوب الإطراد والانعكاس ، مع اعترافكم بأن ذلك ليس من مدارك الضرورات ، ومصيركم إلى أن الاتفاق لا يركن إليه في العقلية ؟

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم إذا أوجب كون العالم عالماً ، فلو سوغنا ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يخل القول في ذلك ؛ إما أن يسوغ إثباته بعلة أخرى ، أو يسوغ إثباته من غير علة . فإن سوغنا إثبات هذا الحكم بعلة أخرى ، لم تخل تلك العلة : إما أن تكون مثلاً للعلم أو تكون خلافاً له . فإن كانت مثلاً للعلم ، فهي علم ، إذ لا يماثل العلم ما ليس بعلم . ويخرج من ذلك أن كون العالم عالماً لا يثبت إلا بعلم . وإن كانت تلك العلة خلافاً للعلم ، فيلزم من ذلك ثبوت الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ، وهذا باطل . وهو من أهم فصول الكتاب ، وسنفرده بالذكر بعد إن شاء الله عز وجل .

وإن زعم السائل أن الحكم يثبت من غير علة ، فذلك تناقض من القول .
إذ هذا الفصل إنما يفرض الكلام فيه على من قال : إن العلم إذا ثبت أوجب كون
محله عالماً . فإذا اعترف بذلك المعترف ، ثم جوز ثبوت هذا الحكم دون العلم ،
لم يأمن من ثبوته غير موجب للعلم مع العلم ، كما يثبت غير موجب للكون مع
الكون ، لما تصور ثبوته من غير كون يشار إليه تجينساً وتخصيصاً .

فيقال لهذا القائل : إذا اتصف المحل بكونه عالماً ، وقد قام العلم به ، وجوزت
ثبوت هذا الحكم من غير علة ، فله ثبت من الآن من غير اقتضاء العلم إياه على
الوجه الذي كان ثبت لو لم يكن علم ، فبطل بذلك التوصل إلى كون العلم موجباً
لهذا الحكم . ومن هذا قال المحققون : العلة إذا لم تنعكس لم تطرد . ومعناه
ما ذكرناه . /

٤٨٠

فإن قال قائل : فما وجه ردكم على من يجوز ثبوت الحكم مع العلم غير
موجب عنه ؟

قلنا : هذا تصريح بنفي العلل جملة ، وهو يفضي إلى القول بنفي الأعراض .
فإننا نستدل بثبوت الأحكام على ثبوت موجباتها ، وإذا نفينا ذلك أفضى إلى انسداد
إثبات الأعراض . وأقل ما يلزم على ذلك تسويغ ثبوت العلم دون اتصاف محله بكونه
عالماً . فإنه كما يجوز تقدير انقطاع الحكم عن العلم ، يجب تجويز انقطاع العلة
عن الحكم ، حتى يقدر علم من غير عالم به . وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل .
فإننا نعلم أن من قام به علم بالسواد ، استحال أن يكون غير عالم به .
فوضح مقصدنا .

وما بلغ أحد من الخائضين في أحكام العلل هذا المبلغ في الإيضاح ، إما
لاعتقادهم وضوح ذلك ، أو لاجتزائهم بالاتفاق واعتنائهم بمواقع الاختلاف .
فإذا تبين ذلك ، فاعلموا أنه غير مستقيم على أصول المعتزلة مع إثباتهم عالماً من
غير علم . وهذا تصريح بترك عكس العلة .

فإن راموا في ذلك فصلا وقالوا : إنما يعلل الحكم الجائز دون الواجب ،
والتعليل جاز في الحكم الجائز طرداً وعكساً ، فسنستقصي الكلام في ذلك عند
ذكرنا تعليل الواجب والجائز إن شاء الله .

على أننا نقول : إنما المعلل في الشاهد كون العالم عالماً ، إذ يستحيل أن يقال :
المعلل بالعلم ، جواز كون العالم عالماً . فإذا وضع أن المعلل هو الحكم نفسه ،
والعلم علة في الحكم دون صفة الجواز فيه ، فإذا تقرر حكم من غير علة ، فهو
الانتقاض الذي لا يحصى عنه ، والتصريح بعدم اشتراط الانعكاس . فإن قالوا :
نحن نعلل الحكم شاهداً بدلالة الجواز ، وهذه الدلالة غير متحققة في صفات الباري
سبحانه وتعالى .

قلنا : قد أعطينا اشتراط انعكاس العلة ، فقولوا : لما قامت دلالة تمنع من
تعليل قبيل هذا الحكم في بعض القضايا ، فقد بان بطلان تعليل أصل هذا الحكم
جملة وتفصيلاً . ومنعقد فصلاً نوضح فيه عدم اشتراط ثبوت الدلالة غائباً بعد ما
٤٨١ ثبت شاهداً ، ونكشف فيه وجه الحق ، ونبطل تمويه المعتزلة في روم الفرق /
بين الشاهد والغائب .

فصل

[في أن اطراد العلة وانعكاسها لا يدل على صحتها]

فإن قال قائل : إذا قارن الشيء ثبوت الحكم وجوداً وانتفاء على صورة الطرد
والعكس ، فهل يستدل بمجرد الاطراد والانعكاس ، على انتصاب ما يقارن الحكم
علة موجبة لها ، أم لا يدل مجرد الطرد والعكس ؟

قلنا : اتفق المحققون على أن الاطراد والانعكاس لا يكفي في الحكم بصحة
العلة ، ولكن الاطراد والانعكاس شرط في العلة وليس أمانة صحتها ، إذ قد
يقارن الحكم لزوماً ما ليس بعلة فيه . والذي يحقق ذلك أن علم الباري سبحانه

وتعالى يتعلق بكون العالم منا عالماً ، فلا يتصور عالم منا إلا والله تعالى عالم بكونه عالماً . وإذا خرج عن كونه عالماً ، لم يكن الرب تعالى موصوفاً بكونه عالماً بأنه عالم ، فهو منوط بالحكم الذى فرضنا الكلام فيه نفيًا وإثباتًا . وعلم البارى سبحانه وتعالى ليس بعلة فى كون الواحد منا عالماً .

فإن قال قائل : إذا لم يكن مجرد الإطراد والانعكاس عالماً فى انتصاب الشيء علة ، فهم تعرفون كون الشيء علة ؟ وإذا قام العلم بمحل ، وثبت للمحل الحكم ، فما يؤمنكم أن العلم يقارن هذا الحكم طرداً وعكساً ، وليس بموجب له ، وهذا مما يعظم شأنه فى أحكام العلل .

وقد اختلف فيه عبارات المحققين ، فذكر الأستاذ فى ذلك طراً كلها مدخولة . ونحن نذكر [ها] ونتبعها بالنقض ، ثم نذكر ما عول عليه القاضى .

فما ذكره الأستاذ أن قال : مهما اطردت العلة وانعكست ، ولم يفسد كونها علة قضية من قضايا العقل ، فيعلم عند ذلك صحة العلة . وقدر ذلك فى خلل كلامه بأن قال : إذا فسدت سائر الأقسام ، واطرد واحده ، وانعكس ، ولم يقدح فيه موجب دلالة ، فهو العلة . وهذا فى نهاية الضعف ، وقصاراه الركون إلى الدعوى . وذلك أن للمطالب أن يقول : بمعرفت أنك استوعبت جميع الأقسام ، ونقضت المنتقض منها ، فما يؤمنك - مع تصديقك للزال - أنك أخللت بقسم فلم تذكره ، ولو ذكرته لألفيته مطرداً ، منعكساً ، سليماً على القوادح عند العرض على قضايا العقل .

فهذا وجه / فى الطلبة لا يحيص عنه ، ويتوجه مثلاً فى ركن آخر من أركان ٤٨٢ الكلام . وذلك أن الأستاذ قال : إذا سلم ما اطرده وانعكس من القوادح فيقال له : بم تعرف سلامته ؟ وما الدليل على إحصار وجوه القدح فيما أحطت به علماً . فإن قال : منها يبالغ الناظر فى نظره ولم يأل^(١) فى تحريه جهداً ، فيقطع بموجب

(١) فى الأصل : يأل

النظر . فيقال : من حكم النظر العقلي أن يتعلق بدلالة دالة من وجه مخصوص على مدلول ، وما ذكرته من انتفاء القوادح دعوى ، وليس هو في نفسه لإظهار دليل ، والدعوى تفتقر إلى الدليل ، وتتجسه فيها طلبية المطالب إذا قال : ما الدليل على انتفاء القوادح .

فإن قال المدعى : الدليل عليه أنى لم أجده ، فيعلم قطعاً أن عدم وجوده لا ينتصب دليلاً . على أنه يقال : كما لم يجد دليلًا على القدر ، لم يجد دليلًا على نفيه . فلا يلوذ المدعى إلا إلى غمة وحيرة . ويتضح ذلك (١) بفرض الكلام في المسترشد ، وما نعينه وهو مسترشد ، قول المستول : لم أجداً قداً مع عليه بأن المستول لا يعتصم عن الزلل .

وقد أشار الأستاذ إلى هذا السؤال ولم يستقص ، ثم لم يزد في جوابه على أن قال : لو طرنا أمثال هذه الطلبية ، لحل الخطب ، وعظم الأمر ، وتسلسل القول . وليس يخفى على ذى تحصيل أن الذى ذكره ليس بجواب . غير أنه ضم إلى الدعوى الأولى أخرى تحكم بها على المحققين ، وذلك أنه ادعى تسلسل القول فيما ألزم ، وزعم أنه لا جواب سوى ما ذكره . فليس الأمر على ما قدر .

ثم أوما (٢) إلى طريقة أخرى هي أقرب قليلاً . على أنها مدخولة ، وذلك أنه قال : مهما طردت العلة وانعكست واستحال تقدير الحكم دونها وتقديرها دون الحكم فيقطع بصحتها وانتصابها علة موجبة .

وقد يشير الأستاذ أبو إسحق إلى قريب من ذلك في بعض أبواب «الجامع» ، ووجه الدخل فيه : أنه قد ثبت أن مجرد الإطراد والانعكاس ، لا ينتصب علامة في صحة العلة ، حتى يسلم من القوادح ، والغرض الأعظم لإثبات السلامة .

فأما ما قرن به كلامه / من استحالة ثبوت العلم دونه . فهذا تعبير منه عن ٤٨٣
الإطراد والانعكاس ، ولا يقوم بشيء مما ذكره حجة .

ثم نقول له : محصول كلامك في المعلوم يؤول إلى التسمية . والذي ذكرته من
وجوب المقارنة ليس يتحقق في التسميات ، فإنها ترجع إلى محض اللغات . وليس
من المستبعد في العقل ، أن لا توضع اللغة أصلاً مع قيام العالل بمحالتها ، أو ترفع
بعد وضعها . وهذا ما لا مخلص منه .

فإن قال قائل : فما الذي ترتضونه في إثباتها علة ؟ وبم تعرفون كونها موجبة؟

قلنا : الطريقة السديدة في ذلك أن يقال : إنما توضع هذه المسألة ، ونفرض
الكلام فيها على القائلين بالأعراض . فلو تشبث الخصم بإنكارها ، أقننا عليه الأدلة
في إثبات الأعراض . وإذا وضح ثبوت الأعراض ، قلنا بعدها : إذا قام العلم
بمحل واتصف ذلك المحل بكونه عالمًا ، فنعلم قطعاً أنه لا يتصور ثبوت العلم إلا
ومحله عالم . ولا يتحقق كون المحل عالمًا مع انتفاء العلم . ولو قدر عالم شاهدأ من
غير علم ، لاستحال ذلك . فإذا ثبت ذلك ، ووضح ثبوت الحكم عند ثبوت العلم ،
وانتفاؤه عند انتفائه ، حتى لا يسوغ تقدير أحدهما دون الثاني ، فقد ثبت أنه
المؤثر فيه .

فإن قال قائل : الذي ذكرتموه اقتصار على مجرد الطرد والعكس .

قلنا : لم تتأملوا كلامنا حق التأمل ، فإن الطرد والعكس هو الإنباء عن
ثبوت الحكم عند ثبوت الشيء ، وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم
بوجوب اقترانهما . وقد ذكرنا في تضاعيف الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد
على الإطراد والانعكاس . وقد أوضحنا استحالة علم لا عالم به .

فإن قيل : كما يستحيل ثبوت علم لا عالم به ، فكذلك يستحيل انتصاف
محدث بكونه عالمًا والله غير عالم به ، فهلا جعلتم علم الله تعالى علة فيه ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين يتضانهما موجب كلامنا . أحدهما : أن من حكم العلة أن لا تثبت دون معلولها ، وإنما العلة هي الذوات القائمة بالتحال ، كما سنقره إن شاء الله تعالى . فلو كان علم القديم علة في كون الواحد منا عالماً ، ٤٨٤ والعلم قديم ، لزم / منه ثبوت حكمه قديماً . ثم فيه الحكم بقدم الذات المتصفة بالحكم .

فإن رام الخصم أن يجعل تعلق العلم هو المعرفة دون ذوات العلم ، فلا معنى له . فإن تعلق العلم ليس بوصف زائد على نفسه ، وليس بحال ، وإن قلنا بالأحوال . ولو قدر حال فالحال يعلل ، ولا يعلل به ، على ما سنوضحه بعد إن شاء الله .

والوجه الثاني في دفع السؤال إنما يلزم كون الباري تعالى عالماً بهذا الحكم من حيث هذا الحكم ، وإنما لزم ذلك لوجوب تعلق العلم القديم بكل معلوم . وهذا واضح لكل متأمل .

فإن قال قائل : معولكم على وجوب انتفاء هذا الحكم عند انتفاء العلم ، وعلى ادعاء كون وجوب الاقتران زائداً (١) على الإطراد ، فيم تنكرون على من يزعم أن هذا الحكم يثبت من غير علم ؟

قلنا : هل تسلمون لنا وجوب ثبوت هذا الحكم عند ثبوت العلم ؟ فإن منعوا ذلك باهتوا ، وإن اعترفوا به ، فقد اعترفوا بالطرد لزوماً . والاعتراف بالطرد يلزم الاعتراف بالعكس ، كما قررناه في الفصل الذي تقدم .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن العلم إذا ثبت ، ثبت معه معنى آخر . وهو الموجب للحكم والعلم شرط فيه ، وإنما لزم مقارنة العلم للحكم من بحيث كان شرطاً في موجبه ، كما تقارن الحياة حكم القدرة وإن لم تكن علة فيه ؟ وقد انفصل القاضى عن ذلك بأوجه : أحدها أن قال : مقصدنا أن تثبتوا

معللاً بعلة منوطاً بها لإيجاباً واقتضاء . وقد ثبت ذلك وآل الكلام إلى أنا نسمى تلك العلة علماً ، وأنتم تأبون تسميتها ، وهذا سهل المرام .

على أنا نقول : هذا الذى ذكرتموه باب من الجهالة لا يسلم عن المقابلات التى لا انفصال عنها . فإننا لو قدرنا علماً وجعلنا الموجب غيره ، وقدرنا العلم شرطاً فيه ، فلا نسلم من يجعل العلة معنى ثالثاً ويجعل المعنى الذى قدرتموه علة شرطاً . ثم يتجه مثل هذا الكلام فى الرابع فصاعداً ، ويفضى إلى التسلسل .

ثم نقول : لو تدبر السائل ما قدمناه من الكلام ، لاكتفى به . فإننا قلنا : يستحيل ثبوت العلم دون كون المحل عالماً ، ولو كان العلم شرطاً لما استحال وجوده / ٤٨٥ دون وجود مشروطه قياساً على جملة الشرائط . إذ الحياة لما كانت شرطاً فى العلم ، لم يستحل ثبوتها دون العلم المشروط بها . فقد انحسرت الأسئلة ووضح الحق .

فصل

[فى الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها]

ربما تتصل أطراف الكلام فى العلل باختصاص حكم العلة بمحلها . ونحن نرى أن نذكر ما يقع به الاستقلال .

اعلموا أن من نفى الحال من أصحابنا ، لم يحتج إلى الخوض فى هذه المسألة ، إذ لا معنى لكون العالم عالماً عنده أكثر من قيام العلم به ، ولا يقدر له حالا فنتكلم فى تعديده عن محله إلى الجملة أو اختصاصه بمحله .

وأما من قال بالأحوال ، فقد اختلفوا فى أن الأوصاف الموجبة للأحوال إذا قامت بمحالتها ، هل تختص أحكامها بمحالتها أم تثبت للجملة التى المحال منها . فذهب المعتزلة أجمعون إلى أن كل وصف شرط فى ثبوته الحياة ، فحاله لا يختص بمحله ، بل تثبت الجملة نحو العلم والقدرة والارادة وماضاهاها . وكل وصف

لا تشترط في ثبوته الحياة ، وكان موجبا للحال ، فيختص حاله بمحله ، والأكوان
بمحملتها من هذا القليل .

وقال من حقق منهم : إن الحياة في هذا الحكم كالأكوان . وإذا قام بجزء من
الحى حياة ، فالحي بتلك الحياة ذلك الجزء ، ولا يتعدى حكم الحياة محالها . وإذا
اتصفت الجملة بالحياة ، فقد قام بكل جزء حياة ، وهذا على طرد ما قدموه . فإنهم
عدوا الحال فيما تشترط في ثبوته الحياة ، والحياة لا تشترط فيها الحياة ، فشابهت
الأكوان لذلك . ونحن إذا قلنا بالأحوال فتقطع بأن الأحوال الموجبة عن العلل
تختص بمحال العلل . فإذا قام جزء من العلم بجزء من القلب ، فالعلم ذلك الجزء .
ويجوز أن يقوم بجزء من القلب جيل . فالذى قام بالجزء لم يقم العلم به .

وقالت المعتزلة : إذا قام بجزء من القلب علم ، فلا يجوز أن يقوم بجزء آخر
من الجملة جيل بمتعلق ذلك العلم . وإنما امتنعوا من ذلك لمصيرهم إلى صرف الحكم
إلى الجملة . ولو جوزوا ما قلناه ، لزمهم وصف الجملة بكونها عالمة جاهلة بشئ واحد .
ويستلزمهم ذلك بحيث لا يحدون عنه مهرباً . فالدليل على ما/ضربنا إليه أن نقول :
٤٨٦ العلم إنما يوجب الحكم لما له به اختصاص إذ لو لم يراع ذلك لزمنا أن نحكم بأن
العلم الواحد يوجب كون جملة الجواهر عالمة من غير أن يختص حكمه بالمحل الذى
اختص به . ثم يلزم من ذلك أن يعم مقتضاء الجمل أيضا الحكم لجملة الجواهر .
ويلزم من ذلك تناقض الأحكام وتضادها . وهذا معلوم بطلانه ضرورة ، فوضح
أنه لابد من تقدير اختصاص بين العلة وبين حالة الحكم منها ، وإذا تقرر ذلك ، لم
يخل الاختصاص : إما أن يسكون راجعا إلى قيام العلة بمن له الحكم منها ، فإن كان
كذلك فهو مطلبنا .

وإن زعم الخصم أن من وجوه الاختصاص لاتصال محل العلة بالجملة ، فهذا
محال . وذلك لأن العلم في نفسه هو الذى تطلب اختصاصه بماله الحكم منه . فينبغى
أن يسكون وجه الاختصاص متحققا فيه . والذى يوضح ذلك أن المحل لا يقتضى
للعرض القائم به حكما ، وإنما يقتضى المعنى الحكم محله . والذى ذكره الخصم من

الاتصال بالجملة ليس يتحقق في العلم ، فإن الاتصال إنما يجوز على الأجرام . فالذي أبدوه إذاً من الاختصاص ليس يرجع إلى العلة .

ثم نقول : لو تتبعناكم لم يكن فيما ذكرتموه مستروح ، وذلك لأن الجوهر — وإن اتصل بجوهر — فليس يختص أحدهما بالثاني ، وهو على قربه كهو على بعده ، إذ الجواهر لا يؤثر بعضها في بعض . فلا محصول لاختصاص جوهر بجوهر وإن تضاماً ، ولكن إنما الحكم لكونها المقتضين لاختصاصها بجزئها . فرجع الحكم إلى الأكوان إذاً دون الجواهر . ثم الأكوان التي لها الحكم في أقصى الاجتماع والتأليف لا تعدى أحكامها محالها ، إذ وافقنا خصوصاً حال الكون لمحله . فإذا انتفى تأثير بعض الجواهر في بعض ، وثبت أن ماقتضى اجتماعها ، ليس يتعدى حكمه ، فلأن لا يتعدى حكم المعاني القائمة بالجواهر المجتمعة أولى وأحرى ، وهذا مالا يحيص عنه .

على أنا نقول : لو صارت الجملة بتركيبها وتألفها في حكم الشيء الواحد ، حتى تتصف بالحكم الواحد ، لوجب أن / تنزل منزلة الجوهر الواحد ، حتى يقوم ٤٨٧ المعنى الواحد بها ، وهذا لا مهرب لهم منه . وكل ما يحاولون به انفصالاً لا يبطل عليهم بالتأليف ، إذ من أصلهم أن جزءاً واحداً من التأليف ، يقوم بجوهرين ، على ما قدمناه في أحكام الأكوان .

وما يعول عليه أن نقول : العجز والقدرة عندكم مما يتعدى حكمها إلى الجملة . وقد زعموا أن كل ما يتعدى حكمه إلى الجملة ، فيستحيل أن يقوم بجزئين منها متضادين على الجملة . ولذلك منعتم أن يقوم بجزء من الجملة علم بالشيء وبجزء آخر جهل به . ونحن الآن نوضح عليكم بطلان ذلك في القدرة والعجز ، وذلك أن الإنسان قد يجهل من إحدى يديه القدرة على التحريك حتى يعجزها اضطراباً ، ويجهل يده الأخرى عاجزة عن التحرك . فإن زعموا أن اليد الأخرى مندرجة في قضية القدرة وإنما الذي فيها منع وليس بعجز ، فهذا ساقط عندنا . فإن العجز والمنع واحد على أصولنا كما سيأتي في القدر إن شاء الله .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يقول : لو اتصفت الجملة بما اتصفت اليد به ، لكانت ممنوعة غير عاجزة ، حتى لا تقدر على تصوير العجز أصلاً ، ويقال لكل ما تصفونه بالعجز هو ممنوع غير عاجز . وهذا الكلام إنما يتوجه على من أثبت العجز معنى ، وهو مذهب معظم المعتزلة .

ومن يزعم أن العجز ليس بمعنى ، فلا تقام عليه الحجة من هذا الوجه ، فإنه يزعم أن العجز عبارة عن إنتقاس البنية وخروجها عن الصفة المشروطة في قبول القدرة . وأصلهم أن القدرة تقتصر إلى بنية مخصوصة ، وكذلك الحياة وجملة أوصاف الحي ، ولذلك أنكروا اتصاف جوهر واحد بالحياة ، وبأحوالها بشرط البنية التي نعتها الطبائعيون على ما سنذكر ذلك في باب الانسان والروح ومعناها ، لأن شاء الله .

ثم نقول لهؤلاء : لو جاز أن يكون العجز انتقاص البنية ، والقدرة معنى ، فإن ما تجزأ من الجملة الموصوفة بالبنية ، لجاز لعاكس يعكس ذلك ويحكم بأن القدرة عبارة عن إنتظام البنية على وجه مخصوص ، والعجز معنى ، ولا يحيص عن هذا العكس .

٤٨٨ وما يقوى التمسك به أن نقول : قد وافقتمونا على أن (١) / حكم الكون يختص بمحل الكون ، فهم تنكرون على من يدعى فيه من التعدى ما ذكرتموه في العلوم والقدرة . ولو راموا فصلاً لم يجدوه ، ولا يذكرون وجهاً في امتناع تعدى حكم الكون إلا إنعكس عليهم في المتنازع . وإن أردت الاستدلال بالكون فعليك بالسبب والتقسيم ، وهذا سبيل إعتبار المختلف فيه بالمتفق عليه .

فنقول : قد أعطيتمونا إمتناع تعدى حكم الكون ، فلا يخلو ذلك : إما أن يكون لكونه عرضاً أو لكونه علة . فإن كان كذلك لزم إمتناع طرد التعدى في المختلف فيه . وإن قال الخصم : إنما لم يتعد حكم الكون من حيث لا تشترط الحياة

(١) على أن ، مكررة بالاصل .

فيه ، فهذا رجوع إلى عبارة فارغة لا يسلم المتمسك بها عن عكسها ، إذ لو قال القائل : ما تشترط فيه الحياة يختص بمحل الحياة ، ولا تشترط فيه الحياة يجوز أن يتعدى حكمه إلى الجملة ، فلا يحدد الخصم إلى الخروج عن هذا القلب سبيلاً . ثم نقول : قد حكمت بقياس تأليف واحد بمحلين ، وليس من شرط الحياة وتعدى المعنى الواحد إلى محلين وانقسامه عليهما ، أبعد من تعدى الحكم . فإذا لم تشترطوا الحياة فيما يتعدى محلاً واحداً قياًماً ، فلأن لا تشترطوا الحياة في تعدى الحكم أولى .

وليس لهم في المسألة عصمة يستروحون إليها إلا الإطلاقات وضروب من الاستعارات . فما ذكروه أن قالوا : نحن نعلم لإطباق أهل العلم على أن المنعوت بكونه عالماً جملة الإنسان ، ومنكر ذلك مباهاة . وهذا استرواح منهم إلى إدعاء اتفاق لا يساعدون عليه . فإنهم إن ادعوا ذلك لفظاً وإطلاقاً ، فلا معول على الإطلاقات المنقسمة إلى الحقائق والتجوزات .

على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى الألوان . فإنه يقال للزنجى أسود ولا يخص ذلك ببعضه . ثم لم يقتض ذلك تعميم جملة بالسواد فى حكم المعقول . وربما يتمسكون بفصول تتعلق بأحكام التكليف ، وهى عهدهم ، طالبونا فيها بتخصيص التكليف بالجزء الذى اختص العلم به ، ونشبع القرب فيه فى كتاب الإنسان ، إن شاء الله .

فصل

[فى أن العلة لا توجب معلولها بشرط]

العلة العقلية الموجبة / لمعلولها لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطاً ٤٨٩ بشرط . والخائضون فى العلل متفقون على ذلك ، ولكن لاسبيل إلى الإجتزاء بمحض الاتفاق . والدليل عليه أن العلم لما كان علة فى كون محله عالماً ، فلو جوزنا أن يكون إيجابه حكماً موقوفاً على شرط ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن يجوز ثبوت العلم دون شرطه بالإيجاب ، وإما أن لا يجوز ذلك . ويجب أن يقارن شرط إيجاب العلة العلة . فإن جوزنا ثبوت العلم دون شرط إيجابه ، لزم منه محال مدرك

إستحالته بضرورة العقل ، وهو أن يثبت البرء علم بالسواد وهو غير عالم به .
ولإن زعم المطالب أن شرط لإيجاب العلة يقارن بوجود العلة لزوماً ، كان ذلك
باطلاً من وجهين : أحدهما : أن من حكم الشرط أن لا يازم مقارنته لمشروطه .
فإن الحياة لما كانت شرطاً في العلم ، لم يجب وجود الحياة أبداً لموجد العلم . فيجب
أن لا ينكر على مقتضى ذلك وجود العلم من غير وجود شرط الإيجاب ، ليثبت
العلم غير موجب للحكم . فإن الذي تتفاوض فيه نفياً وإثباتاً ، ليس بشرط في
وجود العلم وذاته ، فيجب تحققه مهما تحقق العلم . وإنما هو على تقدير المطالبة
بشرط في إيجاب العلم الحكم لا في ذاته . وكل حكم مشروط يجوز انتفاؤه وانتفاء
مشروطه . على أنهمسأ لو إقتربا وتلازما ، لم يكن أحدهما بأن يكون
شرطاً ، والثاني علة أولى من عكس ذلك . وهذا يفضي إلى خلط الأبواب وقلب
الأجناس عن حقائقها ، وفيه تعلق الحكم الواحد بشيئين ، وهذا مما نوضح
إبطاله بعد ذلك .

وبما يعول عليه في ذلك أن نقول : العلة لا توجب معلولها بشرط ، كما لا توجب
معلولها لعل . إذ لو قلنا : العلة توجب العلة ، لزم ذلك في علة العلة ، ويتسلسل
فيه القول . وكذلك لو شرط في إيجابها شرط من غير قيام دلالة ووضوح حجة ،
لم يسلم هذا القائل من أن يقال له : إنما ينتصب الشرط شرطاً لشرط ، ثم كذلك
القول في الثاني والثالث .

وبما يوضح مقصدنا أن نقول : العلة إنما توجب معلولها لنفسها وإيجابها حكمها
٤٩٠ من صفات النفس ، وصفات النفس لا يجوز أن تكون مشروطة / بصفات زائدة
على الأنفس . ومنوضح ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : فكيف يستقيم لكم ما قدمتموه مع قولكم بأن العلم
مشروط بالحياة ، ووجود المحل وانتفاء الأضداد ؟ وهذا إفصاح بأن العلم
لا يوجب إلا بشرائط .

قلنا : هذه غلطة ، فإن المشروط فيما ذكرتم وجود العلم لا لإيجابه ، وإنما

الكلام مفروض في استحالة كون العلة مشروطاً . والذي ذكرتموه وجود العلم لا إيجابه ، وهذا بين لكل متأمل .

ثم اعلوا أن ما ذكرناه لا يستقيم على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا العلم معدوماً غير موجب ، وأطلقوا القول بأن العلة توجب معلولها لذاتها ، ثم أثبتوا ذات العلم غير موجب . فإذا طولوا ، قالوا : لأنه يوجب معلوله في الوجود ، وهذا نهاية التناقض . فإنهم إذا حكموا بأن العلة توجب لذاتها ، ينبغي أن لا يرجوا بعد تحقق الذات على صفة بعدها . ثم الذي ذكره تصریح باشتراط الوجود . ثم لا يحدون مخلصاً ممن يقول بتوقف إيجابه بعد الوجود على صفة أخرى .

فإن راموا من ذلك انفصلاً وقالوا : إنما يوجب العلم في عدمه مع تحقق ذاته من حيث لم يقم بذات ومحل . وهذا لا يغيثهم ، فإنه لكثير منهم لشراط الإيجاب ، فكانهم شرطوا الوجود وشرطوا القيام .

فإن قيل : أنتم تشترطون القيام أيضاً . قلنا : لسنا نشترط القيام للإيجاب ، وإنما نشترطه لتحقيق ذات العلم ، وأنتم تحققون ذاته من غير قيام ، وتصرفون القيام والوجود إلى شرائط الإيجاب ، ثم قد أبطلنا عليكم فيما سبق اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها بأوجه ، لا حاجة إلى إعادتها .

وبما يهدم عليهم هذه القاعدة : أن معظمهم صرحوا بأن السبب المولد موجب للسبب المتولد . وصرح الكعبي بتسمية السبب علة . ثم قالوا بأجمعهم : يجوز وجود السبب وانتفاء السبب إذا تحقق مانع من وجود السبب . فيقال لهم : بم تنكرون على من يقول : العلة توجب ما لم يمنعها مانع من الإيجاب ؟

فإن راموا فصلاً وقالوا : الحكم يجب مقارنته للعلة ولا يجب مقارنة السبب للسبب ، بل يجب استتخاره عنه . قالوا : فهذا يفصل بينهما / ٤٩١

قلنا : من أدل الأدلة على أن السبب لا يوجب ، أنه لا يقارنه موجب ، وقد

أشرفنا إليه بما فيه مقنع . ثم الذي ذكره لا ينجيهم عما أريد بهم ، فإنهم أثبتوا الإيجاب على الاستعقاب بين المسببات والأسباب . ثم جوزوا أن لا يقع الواجب منه لما نزع ، فهلا طردوا مثل ذلك في الموجب المقارن لموجبه ؟ وههنا ما لا فصل فيه .

واعلموا أن ما ذكرناه لا يستقيم على القاعدة التي استثبتها الأستاذ أبو بكر من وجهين : أحدهما أن الكلام في تفاصيل العلة فرع لإثبات أصلها ، وقد قدمنا بطلان العلة في نفي الأحوال . ثم لو سوضح نفاة الأحوال في أصل العلة جدلا ، قيل لهم في هذا الفصل : المعلول عندكم يقول إلى التسمية كما سبق ولا ننكر في التسميات واللغات الارتباط بالشئ والشئيين ، فأنت يستقيم — فيما يرجع إلى اللغات — نفي الاشتراط ؟ ومن أبعد الأشياء مساهمة الأستاذ في تفاضل العلة مع اعتقاده ما يارمه نفي أصلها .

فصل

[في صحة إيجاب العلة أكثر من حكم]

فإن قال قائل : هل يجوز أن توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين ؟

قلنا : هذا مما عظم كلام الأصحاب فيه وكثر لإضطراب المعتزلة . وتمثلت أجوبة القاضى في مواضع من كتبه . ونحن نذكر ما يليق بعقد المذهب أولا ، ثم نتبعه بالحجاج .

فما تصدر به الفصل أنا إذا جعلنا المصحح حكما معلولا ، على ما سنذكره من بعد إن شاء الله ، فلا يبعد أن تقتضى العلة الواحدة تصحيح ضروب من الأحكام ، وذلك نحو الحياة ، فإنها علة على هذه الطريقة في صحة العلم ، والإرادة ، والقدرة ، وما ضاهاهما من المعاني التي تشترط فيها الحياة ، فهي علة صحتها . ويخرج هذا القليل من مقصدنا ، ولا يبعد أن يقال فيه : العلة الواحدة توجب أحكاماً .

وإن قلنا : إن المصحح ليس بعلة في المصحح ، فلا يستقيم على ذلك ما قدمناه .
ومن أهم ما نعتقد في هذا الفصل : أن كون العالم عالماً بالسواد ، حكم زائد على كونه
عالماً بالبياض ، كما أنه زائد على كونه قادراً . ثم اتفق أهل الإثبات على أن الباري
سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد ، وذلك العلم يوجب كونه عالماً بجميع المعلومات
مع اختلافها . فيلزمنا أن نجوز / ثبوت أحكام مختلفة بعلة واحدة . ٤٩٢

وعند ذلك وجه القاضى على نفسه سؤالاً فقال : لو قال قائل : إذا جوزتم
أن يوجب العلم للبارى تعالى كونه عالماً بجميع المعلومات مع اختلاف هذه
الأحكام فيه ، فلهذا جوزتم أن تثبت للبارى صفة واحدة وتوجب له كونه ،
قادراً ، عالماً ، مريداً ، حياً ، متكلماً ، باقياً ، سمعياً ، بصيراً ؟ ثم قال بعد استفراغ
المجهود : لا يثبت ما طالبوا به عقلاً ، وإنما يدرك سمعياً ، فعلم بقضية العقل
تعلق هذه الأحكام بموجب . فأما كون الموجب واحداً أو زائداً على الواحد ،
فيدرك سمعاً .

قال رضى الله عنه : وطريق السمع فيه الإجماع . فإن أهل العقول انقسموا
إلى النفى والإثبات ، وما صار أحد إلى إثبات صفة واحدة على الاجتزاء بها . وقد
أحال بعض الأصحاب في دفع السؤال بطرق لا تستقيم واحدة منها . وإنما السديد
طريقة القاضى . وقد سمعت الشيخ الرئيس الامام أبى المحاسن الجرجاني * ، وهو
نسيج وحده وفريد عصره ، يحكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى * ، وهو أخص

المتقدمين .

* أبو الحسن الجرجاني . (٠٠ - ٣٩٩ هـ) الأعلام : ١١٤

على بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني ، أبو الحسن . ولد بجرجان ، وولى قضاءها ، ثم
قضاء الرى . توفى بنيسابور له « الواسطة بين المتنبى وخصومه » ، « تفسير القرآن » وغيرهم
انظر وفيات الاعيان ١ : ٣٢٤ ، ارشاد الأريب ٥ : ٢٤٩٤ ، بتيمة الدهر ٢ : ٢٣٨ :
البداية والنهاية ١١ : ٣٣١ ، شذرات الذهب ٣ : ٥٦ .

* أبو سهل الصعلوكى

في الاصل : أبى الصعلوكى . واشتهر بين الاشاعرة أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى =

تلامذة شيخنا رضى الله عنه ، وقد قال : لله تعالى علوم لا تنهاى وقدر لا تنهاى ، فلا يبعد إثبات موجبات لا تنهاى ، وكذلك القول فى جملة الصفات المتعلقة بالمعلقات التى لا تنهاى .

وأما (١) إذا لم يبعد إثبات أحوال لا تنهاى ، فلا يبعد إثبات موجبات لا تنهاى . وعلى هذه الطريقة يندفع السؤال .

لا يجب حكم إلا بموجب واحد . وهذا متجه جدا حجاجا ، وإن بعد نقلا ومذهباً ولم يعزه الأستاذ أبو سهل إلى شيخنا ، بل إختار ذلك مذهبا لنفسه . وسيكون لنا عودة إن شاء الله إلى ذلك ، عند انغماسنا فى الصفات .

وما يجب أن يحيطوا به علما ، أنا إذا وصفنا الرب بكونه آمرا ، ناهيا ، فى أزله ، والكلام فى موجبات الأحوال عندنا ، فيلزم على ذلك أن نجعل الكلام علة ٤٩٣ فى كونه تعالى مخبرا ، آمرا ، ناهيا . وهذا / يفنى إلى القول بثبوت أحكام على علة واحدة .

وإن زعمنا أن كون الكلام أمرا نهيا ، مما يتعلق بصفات الفعل ، كالخالق والرازق ، فلا يكون آمرا ، ناهيا ، مما يعلى . فإن ما يتعلق بصفات الأفعال لا يكون أحوالا فيعمل .

واتفق أرباب الحقائق مع ما قدمناه من الأصول على استحالة كون العرض الواحد علما قدرة . وكذلك القول فى كل صفتين خاصيتين يختص بكل واحدة منهما

== ولد سنة ٢٩٦ هـ ؛ وتوفى ٣٦٩ هـ وكان من فقهاء الشافعية ، عالما ، أدبيا ، مفسرا .
انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢ : ١٦٩ - ١٦٤ ، وفيات الاعيان ٣ : ٣٤٢ —
٣٤٣ تبين كذب المقرئ من ١١٣ - ١٨٨ . الوافى بالوفيات ٣ : ١٢٤ ؛ الاعلام ٢٠ : ٧

جنس من الأعراض ، فلا يسوغ اجتماعها للعرض الواحد وفاقا . وإنما الاختلاف
فى جواز تعلق العلم الحادث بمعلومات على التفصيل . وهذا فيه كلام طويل ، يستقصى
فى أحكام العلوم إن شاء الله .

فهذه جمل للمذهب . والذي يجب التعديل عليه منها ، ما ذكره الآن ، فنقول :
كل حكمين معنيين يجوز ثبوت أحدهما مع انتفاء الثانى ، فلا يشترط (١) معنيين
بعلة واحدة . هذا أحد طرفى الكلام ، فنوضح ما فيه ، ثم ننتطف على الطرف الثانى
إن شاء الله تعالى .

فكون العالم عالما وكونه قادرا شاهدا ، حكمان يسوغ تقدير أحدهما مع
انتفاء الثانى ، وهما معلان . فلا يسوغ أن تقتضى العلة الواحدة هذين الحكمين ، وهو
متفق عليه لم يؤثر فيه لإختلاف . وإنما التناقض فى الحجاج عليه .

والذى عول عليه القاضى أن قال : لو ثبت هذان الحكمان بعلة واحدة ، لم يخل
القول فيها : إما أن يقال : لأنها لا تثبت إلا موجبة للحكمين جميعاً ، أو يسوغ ثبوتها
موجبة لأحد الحكمين ، أو تنقسم العلة : فمنها ما يوجب الحكمين ، منها
تتحقق ، ومنها ما لا يوجب إلا أحدهما .

فإن زعم المطالب أنها توجب الحكمين ولا علة سواها ، أفضى ذلك به إلى أن
يقول : لا يسوغ ثبوت أحد الحكمين دون الثانى ، وهذا معلوم بطلانه بضرورة
العقل . فإن الواحد قد يعلم ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على الأصح من المذهب
ما لا يعلمه .

وإن زعم الخصم أن العلة توجب الحكمين مرة ، وأحدهما أخرى ، كان ذلك
محالاً لما قدمناه من أن الموجب للحكم يجب أن يطرد وينعكس . فلو ساغ ثبوت
العلة غير موجبة لأحد الحكمين فى / حال ، لم تكن موجبة له فى كل حال . ٤٩٤

وإن زعم المطالب أن العلة التي توجب الحكمين لا توجد إلا موجبة الحكمين، ولكن قد تثبت علة لا توجب إلا أحد الحكمين، وهما متغايرتان، فيقال للسائل: إذا قدرنا علتين، لم يخل حالهما من أن يكونا: مثلين، أو خلافين، أو لامتثلين، ولا خلافين. فإن كانا مثلين لزم إستواءهما في جميع صفات النفس، فإذا لم توجب إحداهما لإلحاقا واحدا، لزم ذلك فيما يماثلها.

وإن زعم الخصم أنها خلافاً، لم يخل: إما أن يكونا: ضدين، وإما أن يكونا خلافاً غير ضدين. وباطل أن يكونا ضدين. فإن اللعل مهما لم تتناف في المعقول أحكامها، استحال تضادها في أنفسها.

والذي يحقق ذلك أن الحركة لما لم يناف حكمها حكم العلم، لم تضاد الحركة العلم، ولما نافي كون المحل جاهلاً بالشئ كونه عالماً به، تضاد العلم والجهل. ولو قدرنا علتين توجب إحداهما كون المحل عالماً، والآخرى توجب كونه عالماً قادراً، فليس في هذه الأحكام تناف وتنافر، فاستحال تضاد علتين.

ولو قدرناهما خلافاً غير ضدين، كان ذلك محالاً. إذ من حكم كل خلافاً ليساً بضدين، أن لا يضاد أحدهما الثاني. وبيان ذلك أن الحركة مع العلم لما كانا خلافاً غير ضدين، لم يستحل ثبوت ضد الحركة مع العلم. فلو نزل مانحن فيه هذه المنزلة، للزم أن لا يضاد ضد أحدهما الثاني، حتى إذا كان أحدهما يوجب حكم العلم والقدرة والثاني يوجب حكم العلم. فلو قدرنا ثبوت ضده، لم ينتف به ما يوجب الحكمين. فكان يجب أن يكون جاهلاً لثبوت الجهل، عالماً لبقاء العلة الموجبة للحكمين. وقد قدمنا الكلام في هذه المسألة عند ذكرنا صفات النفس والمعنى في أحكام التماثل والاختلاف.

فهذا كلام في أحد الطرفين، وهو أن تقدر حكماً يسوغ ثبوت أحدهما دون الثاني. فأما إذا قدر حكماً لا يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني، وهما معلان، يسوغ تعللها بعلة واحدة.

والذي يحقق ذلك أنه لما إستحال أن يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالماً بالسواد / ٤٩٥

فحذ ذلك قال : من حقق أن العلم المتعلق بالسواد هو المتعلق بكون العالم عالماً بالسواد ، لما استحال افتراق الحكمين ، فأثبتوا علماً واحداً موجباً لهذين الحكمين . ولا يلزم في هذا القسم ما لزم في القسم الأول ، إذ قاعدة الدلالة في القسم الأول ، مبنية على جواز ثبوت أحد الحكمين دون الثاني على ما قدمناه .

فإن قال قائل : ما قولكم في علم البارئ المتعلق بالمعلومات ؟

قلنا : سبيل تقريب القول أنه لما استحال اختصاص الرب بأن يعلم بعض المعلومات على التناهي ، أو يعلم معلوماً واحداً دون غيره - ووجب كونه عالماً بما لا يتناهي - لم يبعد أن توجب الأحكام علة واحدة .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إنها توجب كونه قادراً من حيث أن كونه قادراً لا يفارق كونه عالماً ، بل هما حكمان واجبان للقديم سبحانه وتعالى ؟

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : حكم القدرة يباين حكم العلم من حيث يصح أن يعلم ما لا يقدر عليه . والرب ، عز اسمه ، عالم بذاته وصفاته المتقدمة عن أن تكون مقدورة . فالقدرة إذاً لا تتضمن هذا الحكم . فاستحال صرف الحكمين إلى موجب واحد . وهذا يطرد في السمع والبصر والإرادة ، إذ العلم يتعلق بالمعدوم ولا يتعلق به السمع والبصر .

فهذا أقصى الإمكان في الفصل عقلاً ، وفيه نظر عندي . والسديد أن نقول : كل حكمين يجوز في العقل ثبوت أحدهما دون الثاني ، لزم القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة . وأما الحكمان المقترنان وجوباً ، أو الأحكام المقترنة لزوماً ، فلا نقطع فيهما بوجوب إتحاد العلة ولا بوجوب تعددها ، إلا أن تدل دلالة أخرى لا تتعلق بقضايا العلل فتنبعها . فالأحسن إذاً طريقة القاضي في رد الأمر إلى السمع . فهذا أقصى ما يمكن في هذا الفصل .

فصل

[فى أن العلة معنى]

وما ينبغى أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلة يستحيل أن تكون ذاتاً قائمة بأنفسها ، بل يجب القطع بكونها معانى . والدليل على ذلك أن القائم بالنفس لو كان علة لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . ويستحيل أن يكون القديم ٤٩٦ سبباً له وتعالى علة موجبة لشيء من الأحكام المعلولة . والدليل / على استحالة ذلك أوجه : منها : أن ما أوضحناه من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها - وهذا مستحيل فى صفات القديم تعالى - فإنه يتقدس عن القيام بالحوادث ، فاستحال كونه علة فى أحكامها .

وما يوضح ذلك أن وجود القديم لا اختصاص له ببعض الحوادث دون بعض . فكان يلزم - لو قدر موجبا - أن يوجب جملة الذوات ، حتى إذا علمت ذات ، علمت الذوات كلها ، وكذلك القول فى جملة الأحكام . [و] كما لا اختصاص لوجود القديم ببعض الأجسام ، فكذلك لا اختصاص له ببعض الأحكام . ويلزم من تقدير وجود علة ، أن تثبت جملة الأحكام ، إذ ليس بعضها أولى من بعض . وهذا يفضى إلى المحال ، فإن الأحكام فيها المتناقضة (١) لحكم الجهل ، والعلم ، القدرة ، والعجز .

وبقريب من هذه الطريقة نرد على من قال : إن وجود القديم ، تعالى عن قول انزائعين ، علة فى وجود العالم . وذلك أنا نقول : لو كان كذلك ، لزم القول بقدم العالم ، إذ المعلول لا يستأخر عن العلة الموجبة ، وقد قدمنا أوضح الأدلة على حدث العالم .

وإن رام السائل بما قال أن البارئ تعالى فاعل العلم ومنشئه ، ولولاه لما وجد ،

(١) لعلها : المتناقضة

فقد أصاب في المعنى وزل في اللفظ ، حيث سمي وجود القديم علة موجبة . فوضح بما ذكرناه استحالة كون وجود القديم تعالى علة في شيء .

وكذلك يبطل أن يكون القائم بالنفس الحادث ، علة في الأحكام المعلولة ، نحو كون العالم عالماً وكون القادر قادراً . والدليل على ذلك ما قدمنا ذكره من استحالة قيام جوهر بجوهر . ومن حكم العلة وجوب قيامها بمن له الحكم منها . وكذلك لا إختصاص لبعض الجواهر بأن تكون عللاً ، فإنها جنس واحد ، ولا إختصاص لها ببعض الأحكام دون بعض ، وسبيل طرد الدلالة كما سبق .

فصل

[لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول]

فإن قال قائل : قد أوضحتم بطلان كون القائم بالنفس علة ، وزعمتم أن العلة هو المعنى القائم بمن له الحكم منه ، كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها ، وزعمتم أن العلم علة لكون محله عالماً ، فبم تنكرون على من يقلب عليكم مرامكم ، ويجعل العلة معلولاً ، والمعلول علة ، فيقول : كون العالم عالماً/ هو العلة ، والعلم معلول على الضد ٤٩٧ من قولكم . وربما أوضح السائل سؤاله وقال : الافتراق وجوباً متحققاً (١) من الطرفين جميعاً ، فلم كان أحدهما أولى بكونه علة من الثاني ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : ذات العلم حادثة بالقدرة ، والقدرة مؤثرة في إحداثها ، ومن ضرورة الحادث كونه شيئاً ثابتاً موجوداً ، ويستحيل مع ذلك أن يكون موجباً عن علة ، وقد ثبت بالقدرة حدوثه . والحادث ليس بحال زائد على الذات ، فكيف يتعلق الشيء بالقدرة وليجاب العلة ١١ فاستحال من ذلك كون ذات العلم معلولاً . وأما الحال فلا توصف بكونها شيئاً ، فيلزم وصفها بالحادث .

وهذه الطريقة تقوى ، إذا لم نجعل المعلول بالقدرة . وإنما جعلنا العلة بالقدرة

(١) في الأصل : متحققاً .

والمعلول بالعلة . وهذا ما اضطرب فيه المحققون . وسنعتقد في ذلك فصلا إن شاء الله .

وسلك القاضى فى « النقض الكبير » طريقتين : إحداهما أنه قال : هذه المطالبة راجعة إلى ألفاظ لا يحصل لها ، إذ مقصدنا بذكر العلة والمعلول ورسم ذاتيهما ، الإنباء عن إقتران معلومين وجوبا ولزوما بحيث لا يتقدر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . ثم أخذ المعلومين شىء والآخر ليس بشىء ، فتواضع أهل التحصيل على تسمية الشىء موجبا ، والحال التى ليست بشىء موجبا . ولا اعتراض على التواضع « وإنما الغرض فى المعنى تلازم المعلومين ، وإقتضاء كل واحد منهما الثانى . وهذه طريقة سديدة ، إذا حكمتنا بأن الأحوال تقع بالقدرة ، كما أن الذوات تقع بها .

والطريقة الأخرى أنه قال : قد سبق الدليل على بطلان كون العدم علة ، والحال تشارك العدم فى أنها ليست شىء . وهذه الطريقة فيها نظر عندى . فإنه كما استحجال كون العدم علة ، فكذلك يستحيل كون العدم حكما معلولا .

فصل

[فى أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين]

قد قدمنا أن الحكمين لا يثبتان بالعلة الواحدة على تفصيل استقصيناه . ونحن الآن نريد تذكر أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين لاختلفتين ولا متماثلتين . واعلموا أن المحل إذا اتصف بكونه عالما بشىء ، فهذا الحكم لا يثبت إلا عن علة واحدة . والدليل عليه أنا لو قدرنا ثبوته عن علتين ، ولم يخل القول / فيهما : إما أن يقال ٤٩٨ هما مثالان ، أو خلافان . ويبطل كونهما مثالان لقيام الدلالة على تضاد كل مثليين ، على ما متوضعه فى باب التضاد . وإن قدرناهما خلافاين غير ضدين ، فإن كان كل واحد منهما لو انفرد ، لاستقل بإثارة الحكم وإيجابه ، فلا فائدة فى الثانى إذا بعد ثبوت الحكم بأحدهما .

وبهذه الطريقة نحيل كون العالم بالسواد عالمًا بعينين ، إذ يمر قود القول في ذلك إلى إثبات علم غير مفيد، وجوده وعدمه بمثابة واحدة ، ولو قدرنا للحكم الواحد معنيين ، وزعمنا أن أحدهما لو انفرد لم يوجب الحكم .

وإبطال ذلك هو الغرض بعقد هذا الفصل ، وهو من أعظم الأركان في العلل ، وهو الذى أطلقه الأئمة في مصنفاتهم وقالوا : العلة العقلية لا تتركب ، وإنما هي ذات وصف واحد . والدليل على ذلك أنا إذ قدرنا صفتين وبما أن إحداها لو قدرت منفردة ، لم تؤثر في اقتضاء الحكم ، فإذا انضم إليها غيرها ، فذلك الغير لا يغير جنسها ولا يقتضى لها صفة لم تكن . إذ العرض لا يوجب للعرض وصفاً . فإذا بطل خروج الوصف الذى قررناه مفرداً في حقيقة جنسه عن إيجاب الحكم بنفسه ، ووضح أن انضمام غيره إليه لا يغير صفته ، وإيجاب العلة المعلول من صفة نفس العلة ، وصفات النفس لا تختلف بالانفراد والانضمام ، فلو جعلناه مؤثراً مع غيره — لا ثبتنا له صفة نفس لم تكن ، وهذا محال . فيتبني أن يقال : ما لا يؤثر عند انفراده ، لا يؤثر مع غيره ، ووجوده في الثانية بمثابة عدمه .

والذى يوضح ذلك أن السواد لما لم يؤثر في كون العالم عالماً ، لو كان مفرداً ، فكذا استحالة تأثيره مع غيره . إذ إيجاب العلة من أحكام أجناسها ، وأحكام الاجناس لا تتغير بالانفراد والانضمام ، فهذا وجه لإيضاح المقصد من هذا الفصل .

فصل

[هل يثبت حكم مرتين بعلمتين مختلفتين]

إن قال قائل : هل يجوز أن يثبت حكم بعلة ، ثم يثبت ذلك الحكم بعينه بعلة أخرى تخالف العلة الأولى ؟ وهذا من أغصن الأسئلة ، وهو بقية أحكام العلة .

٤٩٩ وربما يقول السائل في إيضاح السؤال : إن قلتم بجواز ذلك ، فما يؤمنكم / أن
يوجب كون العالم عالماً تارة العلم ، وتارة القدرة . هذا لو جَوَّزْنا لاثبات حكم
بعلتين مختلفتين . قالوا : وإن منعتم ذلك ، جرّمكم لآليه أصلاكم . فإن الرب سبحانه
عالم بسواد معين بكون الواحد منا عالماً به ، ثم عالمه يخالف علمنا ، فقد أثبتتم حكماً
واحداً^(١) بعلتين مختلفتين .

والمعتزلة تشوّل بهذا السؤال في ظنّها وتوهمها إلى صدّ أهل الإثبات عن إثبات
الصفات بطريق العلل . فإن ما ثبت معللاً شاهداً ، فسييل طرده أن يثبت غائباً
معللاً بمثل العلة التي تثبت شاهداً . قالوا : وقد امتنع عليكم إثبات علة غائباً تماثل
العلة شاهداً . وهذا قاذح في طريق الاستدلال ، وهذا من أعظم تمويهاتهم .
وكذلك للقاضي فيه جوابا يشفى ، ولكنه يستقصي السؤال ، ولا يغرق في الجواب .
ونحن ، بعون الله ، نستقصي القول فيه إن شاء الله فنقول : إذا اتصف الرب
سبحانه وتعالى بكونه عالماً بشيء ، واتصف الواحد منا بكونه عالماً به ، فلا يتصف
الحكمان بحقيقة التماثل والاختلاف لما أوضحناه في الأحوال بكونها لا تتصف بكونها
أشياء . والاختلاف والتماثل من صفات الوجود ، ولكن يقدر فيهما التماثل
والاختلاف . فهما اختلفت العلل ، قيل في أحكامها : لئنها في حكم المختلفة . فإذا
وضح ذلك ، فنقول : في كون الرب تعالى عالماً بالشئ ، أنه في حكم المخالفة لكوننا
عالمين به ، إذ لو كان في حكم المماثلة ، لتماثل الموجبان لا محالة ، وأفضى ذلك إلى
إثبات علم حادث للقديم .

فإن قيل : ليس اجتماع الشئيين في أخص أوصافها ، أو في أخص أوصاف
أحدهما ، يوجب تماثلها . ونحن نعلم أن أخص أوصاف علمنا بالسواد ، كونه
علماً به . وقد تحقق هذا المعنى في علم القديم . وهذا بما قدمنا الجواب عنه على
الاستقصاء في كتاب « التماثل والاختلاف » .

فإن قيل : السؤال باق عليكم ، وإن ثبت لكم تقدير الاختلاف في الحكمين في حقيقة الاختلاف في الموجبين ، فكيف تستدلون بالحكم على خلافه ، وبالعلة على خلافها ؟ الجواب : إن العليين ، وإن اختلفا ، فيجمعها كونهما عليين . وكذلك إن ثبت الحكمية تقدير الاختلاف ، فيجمعها أن كلا منهما متعلق بمتعلق واحد على وجه واحد . فإذا ثبت علم شاهدا ، وافترض ذلك / كون ما قام به عالما ، فلا يثبت . . . هـ
بجامع له في هذا الوصف مخالفا له في هذا الحكم ، من حيث أنه لا علم إلا بيقتهن في هذا الحكم . فهذا ما نقصده بالجمع .

والذي يوضح الحق في ذلك أن العلم بالحادث إنما خالف الجمع القديم من حيث كان عرضا حادثا جائز الوجود ، مستحيل البقاء ، والعلم القديم يتنزه عن ذلك ، والصفات التي خالف العلم الحادث بها العلم القديم ، لا أثر لشيء منها في إيجاب كون المحل عالما . فإن العلم لم يوجب ذلك للمحل بمحدثه ، ولا لجواز وجوده ، ولا لكونه عرضاً ، وإنما أوجب المحل الحكم لكونه عالما . وهذه الصفة ثابتة للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث . وإنما اختلفا وراءها .

فالذي وقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا إختلاف فيه . والوجه الذي يتحقق الاختلاف فيها غير مقصود بالجمع ، ولا مؤثرة في الحكم . ولو ذهل عنها الجامع ، أو ذهلها ، لم يقدر ذلك في جمعه . وهذا مثل أن يعتقد المعتقد أن العلم شاهداً ليس بعرض ، أو ليس بحادث . فهذه الاعتقادات لا تصدح عن الوصول إلى أن العلم يوجب كون محله عالما . فالذي وهو مقصود بالجمع لا إختلاف فيه ، والذي فيه الاختلاف غير مقصود بالجمع ، فاندفع السؤال ووضح الانفصال .

والذي يحقق الحق في ذلك : أنهم استدلوا على وجود الرب بفعله ، وزعموا أن الطريق فيه الإستشهاد بالشاهد . فكما لا يصدر الفعل شاهداً إلا عن موجود ، لزوم القضاء بمثله غائباً (١) .

قيل لهم : وجود البارى يخالف وجود ما قالوا فى جوابه ، [و] لا اختلاف فى صفة الوجود . والذى يوضح ذلك أيضا إتفاق المحققين على جمع العلوم فى حقيقة واحدة ، مع العلم باشتغال العلوم على المختلف والمتماثل ، ولكن العلوم — وإن اختلفت — فحقيقة العلية جامعة لها . وإنما إختلافها فى صفات زائدة على ما اجتمعت فيه من حقيقة العلية . فإذا لم يمتنع ذلك فى الحقائق ، لم يمتنع فى العلال .

وما يوضح ما قلناه ، أن المعتزلة — وإن خالفونا فى أحكام العلال — لم يخالفونا فى قضية الشرط ، وحكموا بوجوب طرد الشرط شاهداً وغائباً ، وقالوا : / إذا كان كون الواحد منا عالماً شاهداً ، مشروطاً بكونه حياً ، فكذلك كون القديم تعالى خياً شرط فى كونه عالماً قادراً .

فيقال لهم : كون القديم تعالى حياً فى حكم المخالفة لكون الواحد منا حياً ، وكذلك كونه عالماً . ثم ساوى كونه عالماً ، كون الواحد منا عالماً ، فى أنه مشروط بكونه حياً . فإذا لم يبعد ذلك ، مع تقدير الاختلاف فى حكم الشرط ، لم يبعد فى حكم العلة . فقد وضح لإندفاع السؤال من كل وجه .

فإن قال قائل : قد تمسكنم فى دفع أعظم الأسئلة باجتماع العلم الحادث والقديم فى العلية ، فهلا سلكتم هذه الطريقة فى السؤال الذى وجهه القاضى ، حيث قال : إذا جاز أن يفيد العلم الواحد أحكاماً فى حكم الاختلاف ، فما المانع من أن توجب الصفة الواحدة حكم القدرة والعلم والحياة ؟ قالوا : هلا استروحتم فى دفع هذا السؤال إلى مثل ما قدمتموه ، وقلتم : أحكام العلوم ، وإن تباينت ، فحقيقة العلية جامعة لها ، فينبغى أن يغنيكم هذا الكلام عن الاسترواح إلى السمع ، والاعتراف بأنه ليس فى قضية العقل ما يدفع هذا السؤال ؟

قلنا : قد تمسك بعض من لم يحصل علم هذا الباب بما ذكره السائل ، وهو غير مرضى عندنا فى دفع السؤال الأول ، وليس كل ما يتجه فى موضع جواباً ، يتجه فى غيره .

ونحن الآن نوضح ذلك ، ليزداد الفضل الأخير وضوحاً ، ويستبين بطلان التمسك به في دفع السؤال الأول . وذلك الذى مثلنا عنه آخراً وجهه أنه قيل لنا : إذا كان الواحد منا عالماً بالسواد لعله ، فلم يجب أن يكون القديم عالماً بالعلم ، وكونه عالماً خلاف كوننا عالمين ، وعلمه عند مثبت العلم خلاف علمنا ؟ فقلنا بجيبين :

الوجه الذى اقتضى العلم من أجله كون من قام به عالماً ، ليس يختلف فيه العلبان ، فحسن الطرد من حيث لم يتحقق الاختلاف في الوجه الموجب للحكم . وهذا واضح جداً في دفع السؤال . ولو رمنا مثله في السؤال الأول ، لم يستقم . فإننا لو قلنا في الجواب عنه : أحكام العلوم تجمعها / حقيقة العلمية ، كان ذلك تمويهاً ٥٠٢ منا . وذلك أن كون العالم عالماً بالسواد ، ليس موجب مجرد كون العلم عالماً حتى يستقيم . فالاجتماع في حقيقة العلم لإسناد جملة الأحكام إلى علم واحد ، إذ لو استقام ذلك لوجب مثله في العلم الحادث من حيث تثبت له حقيقة العلمية . فبطل إذ الاسترواح إلى ذلك ، ولم يبق لذوى التحصيل غير مسلكين : أحدهما ما حكيناه عن الأمتاذ أنى سهل الصعلوكى ، وأنه يثبت لكل حكم علة . والمسلك الآخر : الإشتهاد بالسمع ، وإنما أعد هذا الفصل حتى لا يخطئ السؤال الأول بالثانى ، ويحسب أن سبيل الجواب عنها واحد . فهذا واضح لكل متأمل .

فهذه جمل مقنعة في العلل وأحكامها وصفاتها ، لم نغادر فيها نكتة على كثرة اعتنائى بتصحيح أحكام العلل علماً منى بأنها أصل الصفات وعمدتها ، وسبيل الوصول إليها . والذى ذكرناه منظوم على جميع ما ذكره الأئمة ، وقريناه بضروب من الإيضاح لم يوردها الأئمة إمتسها لا منهم لبعض الفصول ، أو كوننا إلى بعض الاتفاق . ونحن الآن نعقد باباً فيما يعمل وما لا يعمل .

القول فيما يعمل وما لا يعمل

ذكر القاضى ، رضى الله عنه ، في الباب فصولاً متفرقة ، يجمعها ثلاثة أقسام .

أحدها : يشتمل على ذكر ما لا يصح تعليله . والثاني : يشتمل على ذكر ما يصح تعليله .
والثالث : يشتمل على ذكر أحكام أوقفها القاضى على الدليل ، فلم يقطع فيها بإثبات
ولانفى . ونحن نبدأ بذكر جمل من الأحكام يمتنع تعليلها .

فصل

فيما لا يعمل

فما صدر القاضى الباب به أن قال : لا تعمل الذات فى كونها ذاتا . والدليل
على ذلك ، أنها لو عللت فى كونها ذاتا بعللة ، لسكانت العلة ذاتاً أيضاً ، ولوجب
تعليلها ، ثم يفضى ذلك إلى التسلسل .

ولو قال قائل . هلا علمتم الذات بحال للذات ؟

قلنا : هذا يمتنع . فإن الذوات تختلف أحوالها ، ويلزم من ذلك ، أن تكون
علة كل ذات ، فى حكم المخالفة لعل سائر الذوات ، والذوات فى كونها ذوات
لا تختلف ، فيفضى ذلك إلى تعليل حكم واحد / بعلل مختلفة . وهذا مما قدمنا الدليل
على استحالة ، وسنزيده بسطاً فى أثناء الباب . ٥٣

وما يستحيل أن يكون معاولا : العدم والانتفاء ، وكل ما يزول إلى صفة نفي .
وهذا من أهم الفصول ، فتدبروه .

وكل ما دل على امتناع كون العدم علة موجبة ، من حيث كان نفياً محضاً ، فهو
بعينه يدل على امتناع كون العدم موجبا . ومن الدليل على ذلك أنا لو قدرنا
عدم السكون ، مثلاً ، علة لتحرك جوهر ، أو قدرنا عدم الحركة علة فى مسكون
جوهر ، لافضى ذلك إلى محال . وذلك لأن عدم السكون ، لو أوجب كون ذات
متحركة ، لما اقتص بذات من الذوات . فإن ما اتقى عن ذات ، اتقى عن كل ذات .
إذ العدم لعدم لا إختصاص له . وقد وضع أن حكم العلة إنما يختص بذات لاختصاص
العلة بها ، وهذا أصل سبق لإيضاحه .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن عدم السكون عن جوهر بعينه
يوجب إلتصافه بسكونه متحركاً ، وعدم السكون عنه مختص به ؟ وأوضحوا ذلك
بأن قالوا : لما زعمتم أن الحركة الموجبة لكون محلها متحركاً ، علة في هذا الحكم ،
وشرطتم فيها إختصاصاً ، ثم لم ترجعوا في الإختصاص إلى أكثر من قيام العلة بما
له الحكم منها . فكما يتحقق الإختصاص على زعمكم بوجود الحركة لجوهر بعينه ،
فكذلك إذا عدم عنه سكون بعينه بعدما عهدناه فيه . فقد تحقق إختصاص العدم
به على معنى أنه عدم عنه ، ولم يبق بين القولين فصل في الإختصاص ، إذ [لو]
عدم السكون عنه ، ولم يعد عن غيره ، لما وجدت الحركة به ، ولم توجد تلك
الحركة بغيره .

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتم في تعيين الإختصاص ، باطل من
وجهين : أحدهما : أن السكون إذا عدم عن جوهر ، فلا معنى لإختصاص العدم
به ، إذ العدم انتفاء يناقض صفات الإثبات . فلا خرق بين قول القائل : عدم
السكون عن جوهر ، وبين قوله : ليس فيه سكون .

ونحن نعلم قطعاً أن السكون الذي عدم ، فكما أنه غير موجود في هذا الجوهر ،
فكذلك هو غير موجود في وقت عدمه في شيء من الجواهر ، وإضافة النفي إلى
جميع الجواهر بمثابة واحدة . والسكون الذي ليس في الجوهر المعين ، ليس في
غيره أيضاً . والذي ذكره السائل من أن السكون / كان قائماً به ، فعدم عنه ، ٥٤
لا يوجب إختصاص النفي . وإنما الذي خيل إلى السائل ، إختصاص السكون ،
إذ كان موجوداً لمحلّه ، وذلك الإختصاص راجع إلى الوجود ، زائل بالعدم .
فبطل إدعاء الإختصاص في العدم .

ثم نقول : يلزم من ذلك تحريك الأعراض ، من حيث انتفى عنها السكون .
وذلك يفرض إلى استحالة قدمناها في صدر الكتاب .

والوجه الآخر : أن الذي لم يخلق فيه السكون أصلاً متحرك ، وإن لم يقدر فيه

سكون أولا ، حتى إذا عدم ، قيل : لاختص عدم السكون به . فلو روعى معنى الاختصاص على الوجه الذى رآه السائل ، للزم أن يقال : إذا لم نعهد فى الجوهر سكونا ، فلا يسكون متحركا ، إذ لم يعدم عنه سكون وجد به قبل . فبطل ما قالوه من كل وجه .

واعملوا أن الذى مهدناه يرشد إلى أصول فى الديانات ، إستدللا وانفصالا . فأول ما فيه التقصى عن سؤال الدهرية ، إذ قالوا : إذا لم يفعل البارى ، ولم يخلق فى أزله ، وجب أن يقال : لم يفعل لعله . وهذه الطلبة منهم فى تعليل المنتقى .

ويبين هذه الجملة الرد على المعتزلة ، حيث قالوا : إنما كان المدرك مدركا لكونه حيا ، لا آفة به . فجعلوا ثبوت حكم الحياة وانتفاء الآفات ، موجبا حكم الإدراك .

فيقال لهم : لا تخلون فيما قلتموه : إما أن تقولوا : إن كونه حيا ، هو العلة فى كونه مدركا ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، انتفاء الآفة ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، حكم الحياة مع انتفاء الآفة . وإنما فرضنا الكلام فى حكم الحياة دون نفس الحياة ، لأنهم زعموا أن المؤثر فى الإدراك كون الحى حيا ، لا الحياة . ولذلك وصفوا القديم بكونه مدركا ، وإن نفوا عنه الحياة من حيث وصفوه بكونه حيا .

وباطل أن يكون حكم الحياة على حياله موجبا للإدراك . إذ لو كان كذلك ، لأدرك كل حى . وباطل أن يكون انتفاء الآفة ، هو الموجب لحكم الإدراك ، لما قدمناه من أن الانتفاء لا يكون علة ، إذ انتفاء الآفات لو كان علة فى إقتضاء الإدراك ، لأدرك العرض ، من حيث انتفت عنه الآفات .

٥٥٥ وإن زعموا أن الموجب لذلك ، كونه حيا مع / انتفاء الآفة على الجمع ، فهو باطل لما سبق من أحكام العلل ، من أن الموجب للحكم ، لا يسوغ تركه . وأوضحنا أن ما لا يؤثر على انفراده فى إيجاب لا يؤثر مع غيره أيضا . وقد وافقنا القوم فى امتناع تركيب العلة ، ولم يبق جوابا لخالفية فى ذلك .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً ، مع انتفاء الآفة ، لا يسلك به مسلك العلل ، فتلزم شرائطها ؟

قيل لهم : هذا فرار منكم ، إذ كتبكم مشحونة بأن العلة في كون المدرك مدركاً ، كونه حياً لا آفة به . فلما أحسستم بلزوم السؤال ، قدرتم ما فرط منكم تجاوزاً . ثم لا يغنيكم ذلك ، إذ المقصد تتبع المعاني . ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا ، موجباً لكون المدرك مدركاً ، فما يغنيكم سلبكم عن الموجب وصف العلة ، وإنما وجب إيجاد العلة من حيث كانت موجبة . فإذا تحقق الإيجاب فيما فيه كلامنا ، فينبغي أن يستحيل التركيب ، سواء سمي الموجب علة ، أو لم يسم . ونحن لم نمنع تركيب العلة بتسميتها إياها علة ، وإنما منعنا ذلك ، لاستحالة تعلق الإيجاب بموجبين .

فإن قالوا : نحن نجعل السبب موجباً ، وإن كان قد يتركب .

قلنا : الرد عليكم في السبب كالرد عليكم في الذى نحن فيه . فما زدتكم إلا ضم فاسد إلى فاسد .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الموجب للإدراك حكم الحياة ، ولكن ذلك مشروط بانتفاء العلة ؟

قلنا : هذا قدح منكم في أصل عظيم ، اتفقنا على بطلانه ، وهو أن العلة يستحيل أن يكون إيجابها مشروطاً بشرط . وقد عقدنا في ذلك فصلاً . ثم مرجع هذا الكلام يقول إلى أن الوصف الواحد ، لا يستقل بالإيجاب ، حتى ينضم إليه غيره . وهذا عند التحصيل عائد إلى التركيب .

فإن قيل : قد أوضحتم امتناع كون العدم علة ، فما دليلكم على استحالة كون المعدوم معلولاً ؟

قلنا : الدليل عليه : أن المعدوم لو كان معلولاً بعلة ، لم يخل القول فيها : إما أن

تكون عدماً ، وإما أن تكون وجوداً . فإن كانت علة العدم موجودة ، لم يخل ؛
إما أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم منها استمرار العدم ، حتى
٥٠٦ لا يتصور / وجود ما قدر عدمه ، كما يستحيل عدم القديم . وإذا وجبت العلة ،
وجب معلولها . ثم العدم ليس بما يتصور القيام به ، ولا تنخصص العلة القديمة
بعدم ، ويلزم تعليل كل عدم بها ، حتى يستمر العدم جملة ، ولا يحدث معدوم .

وإن كانت العلة التي وردت ، موجودة حادثة ، استحال ذلك ، لأن الحادث مسبوق
بالعدم ، والمعلول لا يتقدم على العلة ، كيف والحادث قد سبقه عدمه ، فيلزم أن
يعمل بمحادث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

فإذا بطل تقدير علة موجودة لعدم المعدومات ، لم يبق إلا تقدير علة معدومة ،
وقد وضح بطلان ذلك بما فيه مقنع . وأيضاً : فإن الانتفاء إذا تحقق من الطرفين ،
لم يكن أحدهما أولى بأن يكون علة من الآخر ، وهذا يؤدي إلى خلط الحقائق .
ويؤول محصول الكلام إلى ما ذكره الآن ، وهو أن العدم ليس بذات ، فيقال
عدمان ، كما يقال ذاتان .

فإذا استحال تثبت عدمين لاستحالة التمييز في العدم ، فيؤول محصول القول ،
في أن العدم علة في العدم ، إلى أن العدم إنما كان عدماً ، لأنه عدم . فإذا تقررت
هذه الأصول ، وقيل لك بعدها : لم لم يسكن الجوهر ؟ قلت : هذا إنباء عن
انتفاء ، فلا يعمل .

وإذا قال الملحد : لم لم يخلق الله ؟ كان الجواب كذلك . وكل ما يرجع إلى
نفي ، فهو مندرج تحت ما ذكرناه من امتناع التعليل .

ومنه أيضاً قول القائل : لم لم يكن العرض قائماً بنفسه ؟ ولم لم يكن الجوهر
قائماً بغيره ؟ فطلب التعليل في جميع هذه الأبواب ، يرجع إلى انتفاء علة النفي .
وبما لا يصح تعليله : صحة كون المعانوم معلوماً ، وذلك أما لا نسلك في ذلك

طريقة في تقدير علة ، إلا بطلت . فإننا لو قلنا : علة صحة كون المعلوم معلوماً ، وجوده ، للزم منه أن لا يعلم إلا الموجود . ولو قلنا : العلة فيه العدم ، لزم أن لا يعلم الموجود . وسنوضح في أحكام العلوم إن شاء الله ، عز وجل ، أن المعلوم معلوم ، ونرد على منكري ذلك . فلا نزال نسب صفات المعلومات ، فلا نتمسك بصفة نروم نصبها علة ، إلا انتقضت علينا . وإن رمنا التعليل بالعدم والوجود جميعاً ، ليندرج تحت المعلومات كلها ، كان ذلك محالاً . / فإن صحة كون المعلوم ٥٠٧ معلوماً ، حكم واحد لا تباين فيه ، فيمتنع تعليله بصفات متباينة .

فإن قال قائل : بهم تنكرون على من يقول : إن لصحة كون المعلوم معلوماً ، علة لم تعشروا عليها ، وقصر مبركم وتقسيمكم عن دركها ؟ قلنا : هذا غير لازم ، وتبطله قسمة بدئية . فإن الذي يقدر الذهول عنه ، لا يخلو : إما أن يكون صفة نفي أو صفة إثبات . فإن كان صفة نفي ، وجب اختصاص الحكم بالمعدومات . وإن كان صفة إثبات ، وجب اختصاص الحكم بالموجودات . وقد أوضحنا بطلان روم التعليل بهما .

وإذا أحطت علماً بهذا الفصل ، فسرقس عليه في امتناع التعليل ، كل ما يشترك فيه الوجود والعدم . واقطع بمنع تعليله بمثل ما قطعت به في صحة كون المعلوم معلوماً ، فيمتنع ذلك في صحة كون المذكور مذكوراً ، والمقدور مقدوراً ، والمراد مراداً . فإن جميع ذلك مما يشترك فيه الوجود والعدم . فأما صحة كون المدرك مدركاً ، فلا يشترك فيه الوجود والعدم ، فلا يبطل تعليلها بالطريق التي قدمناها ، وإن بطل ، بطل بغيرها . ومنعقد فيها فصلاً من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : هذا الذي ذكرتموه في صحة تعلق هذه الأوصاف بمتعلقاتها ، فما قولكم في تعليل نفس تعلقها من غير تعرض للصحة ، حتى إذا قال القائل : لم كان المعلوم معلوماً ، والمقدور مقدوراً ، فهل هذا مما يعلل ؟

قلنا : ما ارتضاه القاضي — وهو السديد — أن نفس التعلق لا يعلل ، كما

لا تعلل صحة التعلات . وقد قدمنا من مذهب الأستاذ أبي بكر أن المعلوم في كونه معلوماً ، معلل . وورد ذلك في كتابه ، وعظم الأمر فيه ، وذهب إلى أن القاضى لم يتكلم عليه على تحقيق ، وأغفل القسم الصحيح ، وذكر ما عداه . والعجب منه ، وقد ذكر أنه تصفح كتاب القاضى ، ولم يلتفت فيه الرد على ما ارتضاه . ولو تتبعه متتبع ، لوجده في أكثر من غرر موضعاً فيقول : كون المعلوم معلوماً ، يستحيل تعليله بصفة ترجع إلى المعلوم . فإنها إن كانت لإثباتاً ، انتقضت بكون المعلوم معلوماً . وإن كانت نفياً ، انتقضت بكون الموجود معلوماً .

٥٠٨ فإن قيل : هلا قلتم إن العلة في كون المعلوم معلوماً / العلم ، وهذا ما ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، وهو باطل من أوجه : منها : أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، على ما سبق لميضاحه . وليس من شرط كون المعلوم معلوماً ، قيام العلم به . والذي يحقق ذلك ، أن المعلوم ينتفى أن يكون زائداً على العلة ، إذ لو لم نقل ذلك ، لافتنى إلى تجاهل لا يرتضيه عاقل ، وهو أن يكون العلم علة في كونه علماً . فهذا ضرب من الهذيان .

فإذا وضع ذلك ، رتبنا عليه مقصودنا ، وقلنا : كون معلوماً ، ليس بحال له زائدة على ذاته ، مع القول بالأحوال ، فما ظنكم والأستاذ من نفاتها ؟ ولو لم يلزم فيه إلا أن يثبت للرب حالا لعلمنا به ، لكان ذلك أكمل وأرفع^(١) عن ذلك . فتعلق العلم لا يغير صفة المعلوم ، إذ الشيء قبل أن يعلم على صفته بعد أن يعلم . فإذا لم يثبت للعلوم بكونه معلوماً ، صفة ، إذ لو ثبتت له صفة ليعلم عليها ، ولو ثبتت^(٢) له صفة أخرى ، لما علم ثانياً . وكذلك القول في الثالث والرابع . وهذا مفض إلى التسلسل : فثبت أن من علل المعلوم في كونه معلوماً ، فإنما يعال ذات العلم في كونه علماً بالسواد ، بكونه علماً به . وأقصى تمسك الأستاذ بالتسمية ، وقد سبق فيها قول مقنع .

(١) في الأصل : غير واضحة .

(٢) في الأصل : واثبتت

— ٦٩٣ —

وأقل ما يلزمه عليه أن يجعل كل شيء مسمى ، علة في تسميته . فأما كون
المسدر كمدركا ، فمقطوع بامتناع تعليله ، والدال عليه كالدال على امتناع
التعليل في كون المعلوم معلوماً . وليس يجرى كون المدرك مدركاً بجرى صحة
كونه مدركاً . فافهموا ذلك ترشدوا

فصل

[في أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة]

وبما لا يصح تعليله ، وقوع الفعل . إذ لو كان وقوع الفعل معلولاً ، لافتقر إلى علة .
ثم لا يخلو القول في ذلك : إما أن يعطى بذات الفاعل ، فيلزم منه أن لا يتقدم
الفاعل على فعله ، على ما قدمناه في أحكام العلل ، وكذلك إن عُلِّلَ بصفة
من صفات ذاته . وإن عُلِّلَ بمعنى سوى ذات الفاعل وصفاته ، لم يخل
ذلك المعنى : إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فلو كان قديماً ، استحال كونه علة
في حادث لامتناع تقدم العلة على المعلول . ولو كان حادثاً ، كان فعلاً مفتقراً إلى
التعليل ، فيتسلسل ذلك .

والاستاذ أبو بكر قال : الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، ولا علة للفعل في
كونه فعلاً . وأصله يجره / إلى ذلك . فإنه إنما يعول على التسميات في التعليل . ٥٠٩
وكما أثر — على أصله — الفعل في تسمية الفاعل ، فكذلك كون الفاعل فاعلاً ينبغي
أن يؤثر في تسمية الفعل .

فإن قيل : ألسنم قائم إن الفعل يقع بالقدرة ، فهلا جعلتم وقوعه
معلولاً بها ؟

قلنا : قد قدمنا في ذلك ما فيه غنية ، لمّا قلنا : إن من حكم العلة أن
لا تسبق معلولها ، وليس من شرط القدرة أن تقارن مقدورها الواقع بها ، إذ
لواجب تقدم القدرة المؤثرة في الأحداث على الحوادث .

فإن قيل : مقدور العبد يقارن قدرته ، فاجعلوا القدرة علة فيه .

قلنا : ليس يقع مقدور العبد بقدرته ، وإنما يقع بقدرة الرب سبحانه وتعالى .

على أنا قد قدمنا في شرائط العلل أن من شرطها : قيام العلة بمن له الحكم منها . وأوضحنا أن المعلول ، هو الأحوال دون الذوات . وليس يتقرر ذلك في القدرة والمقدور ، إذ لا مقدور للعباد إلا عرض ، ويستحيل قيام القدرة بالأعراض .

فإن قيل : هم تنكرون على من يزعم أن العلة في حدوث الحادث : تعلق قدرة القديم به ، لا نفس القدرة ، وتعلق القدرة بمقارن للمقدور غير متقدم عليه ؟ وهذا باطل لا أصل له ، وذلك أنا — وإن أثبتنا الأحوال — لم نجعل تعلق القدرة بالمقدور حالاً زائداً على القدرة . فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور ، أكثر من وجود المقدور بها . وأما أن يتجدد للمقدور وصف وحال لم يكن ، فلا سبيل إليه .

فإن قال قائل : لو قال بما أنكرتموه قائل ، فما الذي يلزمه ؟

قلنا : أول ما يلزمه : نعت صفات الله تعالى بالتغير والتبدل ، عن ما كانت عليه في الأزل .

فإن قيل : أألستم تصفون الرب بكونه خالقاً فيما لا يزال ، وإن لم تصفوه في أزله ؟

قلنا : هذا لا يفرض إلى تثبيت صفة زائدة للرب تعالى ، إذ لا ثبت له حالاً وصفة بكونه خالقاً ، لم يكن منعوتاً بها في أزله . ولكن إذا حدث الفعل . ثبتت التسمية حادثة . فلو ثبتت للقدرة حال لم تكن ، فلا بد من أن تكون تلك الحال جائزة الثبوت والانتفاء إما بتأثير محدث ، أو علة . إذ كل وصف ثبت ، وجاز أن يثبت ، فيستحيل ثبوته من غير جعل جاعل ولا لإيجاب علة . وإذا لم يكن من ذلك بد ، لم يخل المطالب من أحد أمرين : إما أن يزعم أن الوصف الثابت للقدرة ٥١٠ ثبت / بالجعل ، أو بالعلة . وباطل أن يقال : تثبت صفة للقدرة القديمة بالجعل .

فإن الأحوال المتجددة تتبع الحدوث . فإذا لم يتصور في الشيء حدوث ، لم يتصور فيه وصف يؤثر فيه الجعل .

ويستحيل تقدير الجعل في الحال على حياها ، إذ الحال لا توصف بكونها مجعولة ، وكيف توصف بذلك ، ولا توصف بكونها شيئاً ١١ ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثة ، فيقال : حدثت على أحوالها .

وإن زعم المطالب أن الحال المتجددة ، موجهة عن علة موجهة ، فلا يخلو القول في تلك العلة : إما أن تكون قديمة ، أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم أن يقارنها الحال ولا يستأخر عنها ثبوته . ولو كانت العلة حادثة ، كان ذلك مستحيلاً . فإن الحوادث هي الأفعال ، ويستحيل أن تكون الأفعال عللاً موجهة لأوصاف الرب لإجماعاً . فإذا بطل كون نفس القدرة علة في الفعل ، وبطل تقدير حال متجددة للقدرة ، لم يبق لما قالوه من نصب تعالى القدرة علة ، معنى . فإذا وضح ذلك في المقدور ، وتبين استحالة كون القدرة علة في وقوع المقدور ، فاطردوا ذلك في كل صفة تؤثر في متعلقها ، كالإرادة المقتضية تخصيص المراد ، لا يقال فيها إنها علة في تخصيص المراد كما قدمناه في القدرة .

فصل

[في أن أوصاف الأجناس لا تعال]

ومما يستحيل تعليله أوصاف الأجناس . فإذا قال القائل : لم كان السواد سواداً والجوهر جوهرأ ؟

قيل : ليس ذلك مما يعطل ، فإننا لو عللناه ، بطل كل ما يقدر فيه من سبيل التعليل . إذ لو قلنا : إنما كان سواداً لكونه معلوماً أو موجوداً أو عرضاً أو لوناً ، لبطل جميع ذلك ، ولا تنقض كل طريق مما ذكرناه بما لا يخفى مدركه . وإن قلنا : إنه معلول بكونه متولداً ، كان ذلك تعليل الشيء بنفسه .

فإن قيل : هم تنكرون على من يزعم أنه إنما كان سواداً لوجوده ، ولا يلزم عليه كل وجود ، فإننا خصصنا قولنا بوجود السواد ، وجعلنا وجوده على الاختصاص علة في كونه سواداً ؟

قلنا : لو كان وجود السواد علة في كونه سواداً ، لزم أن يكون كل وجود سواداً . ولا يدفع السؤال تخصيص الوجود بذكر السواد ، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يختلف . ومن لا يسلك هذه الطريقة ، يبطل عليه القول بالعلل والمعلولات . والذي يحقق ذلك ، أنا استدلالنا على ثبوت العلم ، للبارى تعالى ، موجباً لكونه عالماً ، من حيث ثبت كون الواحد منا عالماً موجباً بالعلم .

ونحن نعلم قطعاً اختلاف العلين ، ووقوع حكميهما على تقدير المختلفين . ولكن لما اشترك العلان في كونهما علين ، اطردهما سبيل التعليل على ما سبق إيضاحه في فصل مفرد . فإذا لزم الحكم في طريق العلل ، بمساواة كون علم الله تعالى عالماً ، لكون علنا عالماً ، فلأن يجب الحكم بمساواة وجود السواد لوجود البياض ، وصرف الاختلاف إلى ما بعد الوجود من الصفات ؛ أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وإن زعم السائل أن وجود السواد عين كونه سواداً ، فقد صرح بنفي الحال . وقد أوضحنا استحالة التعليل ، مع القول بنفي الحال ، فكيف يستقيم من ينفي الحال ، الكلام في تفصيل الحال ، وليس يستقيم له أصلها ؟ فوضح بذلك امتناع تعليل صفات الاجناس .

ومما يتعلق بهذه الجملة تعليل التماثل والاختلاف . وقد قدمنا تفصيل المذهب فيه في كتاب التماثل والاختلاف .

والذي نرتضيه الآن امتناع تعليل التماثل والاختلاف . وفي ذاك وجهان : أحدهما : أن نمشع كون التماثل حالاً زائدة ، على ما ثبت للثلاثين من صفات

الأنفس . فإذا امتنع كونه حالا ، امتنع التعليل فيه .

ولو قدرنا التماثل حالا فتعليله ممتنع أيضاً ، وكذلك القول في الاختلاف .
وذلك أنا لو رمنا التعليل ، بطل علينا ما نروم ، وانسدت مسالك العلل . وذلك
أنا نقول : إذا زعم المعتزلة أن القديم يخالف الحوادث ، وعلة المخالفة ما اختص
به القديم من أخص أوصافه ، وأخص أوصاف القديم القدم عند المعتزلة . وإذا
راموا تعليل المخالفة بذلك ، لزمهم من طرده : أن لا يحكموا باختلاف حادثين أصلاً ،
لأن لم يتخصص أحدهما بالقدم . وتحقيق انتفاء ما عللوا به المخالفة ، بين القديم
والحادث . وإذا انتفت العلة ، انتفى المعلول .

والذي يوضح الحق في ذلك : أن الاختلاف حكم واحد لا يتفاوت ، من حيث
هو اختلاف . والحكم الذي لا تباين فيه ، يستحيل ثبوته بعلم لها حكم الاختلاف ،
وهذا سبيل المعتزلة ، إذا عللوا التماثل والاختلاف . فإنهم يعللون / مخالفة القديم ٥١٢
للحادث بالقدم ، ويعللون مخالفة السواد للبياض بكونه سواداً ، ومخالفة الجوهر
بما ليس من جنسه ، بكونه متحيزاً - والاختلاف حكم واحد - لا تباين فيه . وقد
عللوه بصفات متباينة .

فإن قالوا : إنما يخالف المخالف لما هو عليه من أخص وصفه ، وهذا المعنى
يطرد شاهداً وغائباً ، فلا مخالفة إلا بالأخص . ثم الصفات التي هي الأخص ،
تختلف في أنفسها مع اجتماعها في كونها أخص ، والمقتضى للاختلاف ما فيها من
الاختصاص . قالوا : وهذا نحوقولنا : إن العلم يوجب كون العالم عالماً ،
ثم يطرد ذلك في كل ما جمعه وصف العلم ، وإن اختلفت وتباينت أجناسه . وهذا
من أهم أسئلة القوم .

الجواب عن ذلك ، أن نقول : إن الذي ذكرتموه من اجتماع المختلفات في
وصف ، لا ننكره ، وعليه بنينا جملاً من كلامنا . ولكن كون العلم علماً ، حال
ووصف ثابت تجتمع فيه العلوم المختلفة والمتماثلة . وذلك الوجه ، هو الموجب

الحكم ، فكان التعويل عليه ، ولا اكتراث بماعده . وقد بلغنا الكلام ، في هذا الفصل ، مبلغاً ؛ لا مزيد عليه .

وأما ما استروحوا إليه من اجتماع الأخصين في صفة الاختصاص ، فلا محصول له . فإن كون السواد سواداً ، حال . فلو كان كونه أخص حالاً ، لآدى ذلك إلى إثبات الحال للحال ، وهذا يفضى إلى جهالة عظيمة .

إذ القائل أن يقول : لو كان لكون السواد سواداً ، كونه أخص الصفات حال ، لكان حاله لا يخلو من : وصف خصوص ؛ أو عموم . ثم يلزم أن يثبت له حال أيضاً ، ثم كذلك القول في سائر الأحوال .

وعندى : أنني قدمت استقصاء ذلك في كتاب التماثل والاختلاف . . وإذا بطل أن يكون الحال حال ، خرج من ذلك أنه ليس لكون السواد سواداً بكونه أخص الصفات ، حال . فامتنع على المعزلة امتناع ما يقع به الاختلاف في صفة الأخص . ووضح أن ذلك ليس من قبيل ما تمثلوا به من اجتماع العلوم المختلفة في حقيقة العلية .

ولو تعسف متعسف ومنع كون الاختلاف حكماً واحداً ، كان ذلك قدحاً منه ٥١٣ في الأحوال والعلل والمسلولات . ولو جاز إدعاء / الاختلاف تقديرأ في حكم الاختلاف ، لساغ إدعاء الاختلاف من وجه الوجود ، حتى يقال : وجود القديم ، يخالف وجود الحادث ، من حيث الوجود من غير تعرض لصفة سوى الوجود . ولزم مثل ذلك في الصفة الجامعة للعلوم ، والصفة الجامعة للأكوان والألوان ، حتى يقال : العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض في كونه علماً ؛ والسواد يخالف البياض في كونه لوناً ، والحركة تخالف السكون في كونها كوناً . وهذا ما لا سبيل إليه ، اتفاقاً من القائلين بالأحوال . فسكذلك القول في الاختلاف والتماثل .

وبما يوضح امتناع تعليل التماثل والاختلاف ، على أصول المعزلة خاصة ،

أنهم منعوا تعليل الواجب من الأحكام ، على ما سنفرد في ذلك فصلا إن شاء الله . ولذلك نفوا صفات القديم تعالى ، من حيث كانت الأحكام واجبة له . فنقول لهم :

كما يجب للقديم كونه عالمًا . فكذلك يجب له كونه مخالفًا لحلقه ، فسالسكم علمتم مخالفته مع وجوبها ، وأصلسكم أن الواجب لا يعمل ؟ وهذا بما لا مخلص للمعتزلة منه .

ومن أوضح الطرق في منع تعليل المتماثل ، أن نمنع كون التماثل حالا زائدة على صفات الأجناس ، فنقول (١) : إذا قلنا البياض مماثل للبياض ، فالمعنى بذلك أنهما حادثان ، عرضان ، لوانان ، بياضان . ولا نشير بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الجنس ، وقد قدمنا امتناع تعليل صفات الأجناس ، بما فيه مقنع . والمعتزلة توافقنا في منع تعليل صفات الأجناس . وإنما ناقشونا في تعليل التماثل والاختلاف . وإنما يثبت لهم ذلك إذا أثبتوا أن التماثل والاختلاف ، حالان زائدان على صفات الأجناس . فبطل عليهم تعليل التماثل من كل وجه .

وهذا الذي وضع بتأييد الله ، يهد أصعب أركان المعتزلة في نفي الصفات . فإن من أعظم شبههم أن قالوا : لو أثبتنا للرب صفة قديمة ، لكانت مشاركة لذاته في أخص وصفها ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات .

وقد أوضحنا امتناع تعليل المثليين أصلا ، وسددنا بذلك هذا الباب عليهم .

وهذه جمل كافية في قسم / واحد من الأقسام الثلاثة التي قدمناها في صدر ٥١٤ الكتاب . وقد وضع في هذا القسم مالا يعمل . وانطوى على الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة فساد العلل . ولا يخفى على من أحاط بما قدمناه علما ، اعتبار غيره به .

ويلتحق بهذا القسم : امتناع تعليل تضاد المتضادين . والطريق فيه كالطريق

(١) في الأصل : ونقول

في التماثل ، وفيه وجه آخر ، وهو أن التضاد ليس يرجع إلى ثبوت حكم وتقدير حال ، وإنما يعبر به عن استحالة اجتماع . وذلك يرجع إلى النفي المحض ، وقد قدمنا في منع تعليل النفي ما فيه مقنع .

وبما يلتحق بالقسم الأول تعليل الغيرين . والإحاطة بما سبق ترشد إليه . ويلتحق به أيضاً امتناع تعليل كون العلة علة . فإن قائلًا لو قال : لم كان العلم علة ؟ قيل : كونه موجباً من صفات جنسه ، وصفات الأجناس لا تعلل .

ويتضح ذلك بأنه لو علل كون العلة علة ، لتسلسل القول . فإنه لو قدر لذلك علة ، للزم مثل ذلك في الرتبة الثانية والثالثة . وذكر القاضى ، فيما لا يعال ، كون المأمور مأموراً ، وكون المنهى منهياً ، وهذا نحو امتناع تعليل كون المقدور مقدوراً ، وكون المعلوم معلوماً . وإن أردتم حصر القول فيما لا يعال ، فسيحل لميجاد اللفظ في ذلك أن نقول : ما يمتنع تعليله : أبواب كل ما يشترك فيه الوجود والعلم ؛ كالمعلوم والمقدور ، ومنه العدم والانتفاء ، ومنه صفات الأجناس ومنه كل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها كالتماثل والاختلاف ، والتغاير والتضاد . فهذه الألفاظ تحصر ما يمتنع فيه التعليل .

فصل

[في الأحكام التي تعلل]

وأما القسم الثاني من الباب ، فهو (١) ما يعال . وحصر القول في الأحكام المعللة أن نقول : كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها ، عن معنى قام بها ، فهو معلل . ويندرج تحت ذلك : كون العالم عالماً ، وكون القادر قادراً ، إلى غير ذلك . وإن حكنا بأن جملة الأعراض توجب أحوالاً لمحالها ، فيطردها ذلك في جملتها ، وهذا هو الصحيح .

(١) في الأصل : وهو

فصل

[في أن الوجوب لا يمتنع تعليله]

أجمع أهل الحق على أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله / لوجوبه ، كما ٥١٥
أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه . فلا يدل وجوب ولا جواز على تعليل ولا على
منع تعليل ، وإنما المنع عند أهل الحق : الأدلة المفضية إلى تجويز التعليل ،
أو منعه .

واتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعل . ومن هذا الأصل ، قالوا : كون
القديم تعالى ، عالماً ، لما كان واجباً ، لم يكن معللاً . وكونه مريداً ، لما لم يكن
واجباً عندهم ، كان معللاً بإرادة حادثة . وأما كون القديم متكماً ، فن صفات
الأفعال عند المعتزلة بمنزلة الخالق والرازق ، وصفات الأفعال لا تعلل . ثم طردوا
ذلك شاهداً ، وقالوا : المتكلم منا من كفعل الكلام . ومنستقصى ذلك في موضعه
إن شاء الله تعالى . فحصول كلام المعتزلة : أن الواجب من الأحكام لا يعل ،
والجائز من الأحكام معلل .

فأول ما نفتاحهم به ، أن نقول : لم زعمتم أن الواجب من الأحكام لا يعل ؟
وبهم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب معلل بعلة واجبة ، والحكم الجائز
معلل بعلة جائزة ؟

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعليل الواجب ؛ أن الواجب مستقل بوجوبه
عن الافتقار إلى العلة ، وإنما الجائز هو الذي يقال فيه : يجوز أن يثبت ، وأن
لا يثبت . فإذا تحقق مع تجويز انتفائه بدلاً من ثبوته ، فلا بد من مقتضى يقتضى
ذلك ، إما اختيار مختار ؛ وإما علة موجبة .

قالوا : والذي يحقق ذلك ، أن الذي يتعلق بغيره مقسم : فنه ما يتعلق
به اختراعاً ، نحو تعلق الحادث بالمحدث ؛ ومنه ما يتعلق به إيجاباً ، نحو تعلق

المعلول بالعلّة . ثم نعلم أن الوجود المفترق إلى الموجد ، هو الموجود الجائز دون الواجب ، فكذلك يجب أن نفرق بين الحكم الجائز بطلب علته ، وبين الحكم الواجب . وأكدوا هذا بأن قالوا : لما وجب كون الجوهر جوهرًا ، وكون السواد سوادًا ، استحال تعليل ذلك . فهذه عمدة القوم .

فيقال لهم : كل ما ذكرتموه ، دعاوى . فأما الذي صدرتم به كلامكم من أن الواجب يستقل بوجوده ، فهو غير ما تنازعنا فيه . فهم تنكرون على من يقول : الواجب من الأحكام ، إنما وجب بوجوب علته ؟

٥١٦ فإن قالوا : قد استشهدنا في ذلك بالوجود ، حيث أوضحنا أن الواجب / منه لا يفتقر إلى مقتضى ، والجائز منه يفتقر .

قلنا : أنتم منازعون في ذلك أيضاً ، فإننا لا نمنع وجوداً واجباً متعلقاً بوجوده على وجوب ، كما لا نمنع ذلك في الحكم الواجب .

فإن قالوا : بـم عرفتم لاذأ غنى الله عنى موجد ؟

قلنا : هذا الآن تعد منكم لحد النظر ، فإننا بعد ما صددناكم عن مرامكم ، ليس لكم البحث عما نعتقد ، وإنما عليكم إقامة الدليل في الفرع والأصل . ثم لو خضنا في ذلك مساحين ، قلنا : عرفنا غنى الرب عن فاعل ، من حيث عرفنا قدمه ، وانتفاء الأولوية عنه . ولو كان فعلاً ، لكان مبتدأ الوجود ، وفاعله سابق له . فهذا يعنى في إيضاح ما طلبوا من الاعتماد بالوجوب والجواز . وأما الذى تمسكوا به من امتناع تعليل السواد ، في كونه سواداً ، فالحكم صحيح ، وإسناد الحكم بامتناع التعليل فيما ادعوه من الوجوب ، متنازع فيه . فعليهم إقامة الدلالة على أن صفات الأجناس إنما امتنع تعليلها لوجوبها . ولا يبعدون إلى ذلك سييلاً . ثم كيف يستتب لهم ذلك ، وصفات الأجناس على مذهب أهل الحق بمشابة الحدوث ، والمقتضى لإثباتها القدرة ، وليس يتحقق فيها الوجوب .

وإنما بذت المعتزلة ادعاء الوجوب فيها على فهمه أصلهم ، لاذعموا أن صفات

الأجناس تتحقق في الوجود والعدم . وقد سبق الرد عليهم في ذلك .

فإن قالوا : الوجوب يتحقق على قضية أسامكم أيضاً في صفات الأجناس ، فإنه إذا قدر وجود السواد ، فيجب — مع تقدير وجوده — كونه سواداً .

قلنا : هذا تلبيس منكم . ولا فرق على أصلنا بين أن يقول القائل : يجب مع وجود السواد ، كونه سواداً ؛ وبين أن يقول : يجب مع كون السواد سواداً ، وجوده . ثم لا يلزم الحكم بوجوب الوجود ، وإن لازم كون السواد سواداً ، فكذلك لا يجب ذلك في كون السواد سواداً .

ثم لو ساعدناهم جدلاً في الحكم بوجوب صفات الأجناس ، فنقول : لم زعمتم أن المانع من تعليلها ، وجوبها ؟ وبهم تنكرون على من يقول : إنما امتنع ذلك لوجه آخر ؟ فإن قالوا : فلا وجه لمنع تعليلها إلا الوجوب .

قلنا : هذه دعوى منكم ، فلم قلتموه ؟

فإن قالوا : لسنا نعرف وجها سواه / .

٥١٧

قلنا : عدم معرفتكم لا ينتصب دليلاً . وإن طالبونا بإظهار وجه آخر ، لم يلزمنا ذلك في حكم النظر . فقد وضع ميز حيلهم واضطراب كلامهم .

فإن قالوا : الدليل على أن الواجب لا يعطل ، أن الجائز يعطل ، فلما كان الجائز معللاً ، وما دل على تعليله إلا جوازه ، إذ لا طريق يوصلنا إلى تعليل كون المتحرك متحركاً بالحركة ؛ إلا أننا نعلم أنه يجوز أن يتحرك ، ويجوز أن يسكن بدلاً من التحرك . فإذا تخصص بأحد الحكمين ، لم يكن ذلك إلا لمقتضى . ثم يبين بطريق السبر أنه علة وأن الحكم معلول بها . فإذا استبان طريق العلل [و] جواز أحكامها ، فإذا علقت من حيث جازت ، ينبغي أن لا يعال الواجب ، من حيث وجب .

قلنا : هذا الذي عولتم عليه ، باطل من أوجه : أقربها : أن ما ذكرتموه من

اعتبار الجواز فيما يعزل ، ليس يطرد ذلك لكم . فإنكم أثبتتم جملة الأحكام الجائزة ، ولم تعللوها ؛ منها وجود الحوادث ، إذ الجوهر في عسده جوهر ، وهو غير منتصف بالوجود ، ثم يتصف بالوجود من غير علة تقع غنى ذلك .

فإن قالوا : تعلق الوجود بالفاعل ، والغرض مما قلناه تعلق الحكم الجائز لمقتضى ، سواء كان فاعلاً أو علة .

قلنا : هذا تصريح بإبطال طرق العلة ، وتسبب إلى إفساد سبيل لإثبات الأعراض ، ولا يثبت حدث العالم إلا بإثباتها ، ولا يثبت الدليل على المحدث ، إلا بعد ثبوت الحدث . ففي تعليق ما قلتموه بالفاعل ، نفى الفاعل .

وبيان ذلك : أنكم إذا جوزتم أن تثبتوا الاتصاف بالوجود ، مع تقدم كون الذات ذاتاً ، ثم زعمتم أن الوجود الجائز يتجدد من غير استناد إلى عرض ، فبم تنكرون على من يقول : إن المتحرك اتصف بكونه متحركاً ، لفاعل من غير إثبات حركة ؟ وهذا يحسم إثبات الأعراض ، وقد سبق ذلك في صدر الكتاب .

وما ذكره من اعتبار الجواز في التعليل ، يبطل عليهم أيضاً بكون المدرك مدركاً ، فإنه جائز غير معلل عندهم . وكذلك كون الشاك شاكاً ، وكون الميت ميتاً ، إلى غير ذلك مما ناقضوا فيه ، فأثبتوا أحكاماً جائزة ، غير مستنبذة إلى علل .

ثم نقول لهم : لو سلم لكم ما ادعيتوه من تعليل الجائز من الأحكام ، فلم قلتم : إذا علل الجائز ، امتنع تعليل الواجب ؟ وهل هو إلا تمسك بعكس الأدلة ؟ ٥١٨ وليس من / شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين . إذ لو شرط فيها ذلك ، لدل عدم الإتيان على جهل الفاعل ، كما دل الإتيان على علمه . ولدل عدم العالم على عدم المحدث ، كما دل حدوثه على وجوده ، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه . وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية والحقائق . وجواز الحكم ليس بعلة عند الخصم ،

ولما هو دليل على التعليل . ثم العجب منهم ، حيث نقضوا طرد الدلالة ، فأثبتوا أحكاماً جائزة غير معلة ، وطالبوا بعكسها .

ومما يوضح بطلان ما قالوه في جميع ما قدموه : أنهم أعطونا وجوب الطرد في الشرط ، ولم يفصلوا بين الجائز من الأحكام ، وبين الواجب . فإذا تجاوز الحكم بمساواة الواجب للجائز في كون كل واحد منهما مشروطاً ، ولم يوجب وجوب الواجب استقلاله دون الشروط ، فهلاً وجب سلوك هذا المسلك في العلة ، وهي أولى بذلك من الشرط ؟ فإن العلة يشترط فيها الإطار والانعكاس ، ولا يشترط في الشرط ذلك ، على ما سنوضحه .

وما قالوه يبطّل عليهم بالتماثل والاختلاف ؛ فإنهم اتفقوا على تعليلهما ، وجعلوا ذلك إحدى الذرائع إلى نفي الصفات . ثم العلم بوجوب تماثل المتماثلان ، واختلاف المختلفان ، فهذا نقض منهم لما عولوا عليه .

وقد قال أبو هاشم ومتبعوه : إنما يتحيز الجوهر في الوجود ، لوصف هو في نفسه عليه ، يوجب له التحيز ، وكذلك قولهم في حمل الجوهر الأعراض . ثم زعموا أن تلك الصفة التي توجب كون الجوهر متحيزاً ، حاملاً للأعراض ، لا تعلل . فقد صرحوا بتقسيم الواجب : إلى ما يعطل ، وإلى ما لا يعطل . فزعموا أن صفات الأجناس لا تعلل لوجوبها ، والتحيز وحمل الأعراض يعطلان ، وإن كانا يميّزان في الوجود . وقد علل أبو هاشم كون القديم تعالى عالماً ، وقال : إنما كان عالماً ، لحال هو في نفسه عليه هو أخص وصفه ، وهو الذي أوجب له كونه حياً عالماً قادراً . فقد صرح بأن كون القديم حياً قادراً عالماً ، معلل بحال . ثم زعموا أن تلك الحال — التي هي الأخص — لا تعلل . فهذا زافق أهل الحق في تعليل الحكم الواجب ، بيد أنه علله بحال ، ونحن عللناه / بصفة ثابتة ٥١٩ موجودة . فقد بان اضطرابهم وخبطهم في الامتناع عن تعليل الواجب .

ومن أوضح ما استدلل به أئمتنا في تعليل الواجب ، أن قالوا : إذا انتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فقد زعمتم أن هذا الحكم معلل بعلة . فلا تخلون : إما أن

تقولون : إنما يعلل هذا الحكم لثبوته من غير تعرض لوجوب أو جواز ، فيلزم تعليله في حق القديم . وإن قلتم : إنه إنما يعلل لجوازه ، بطل عليكم ذلك من أوجه : أحدها : ما قدمناه من إثبات حمل من الجائزات التي لا تعلل . وبما يبطل هذا القسم أيضاً : أن الجوار إذا حقق في مقصد المتكلمين ، فيؤول معناه إلى تجويز النفي وتقديره . فكأنكم تقولون : إنما أوجب العلم كون الواحد منا عالماً ، لأنه يجوز أن لا يعلم ، وتجويز ضد العلم ، يستحيل أن يكون مقتضياً لثبوت العلم على أنه نفي مجرد . وقد ذكرنا أن النفي لا أثر له علة ولا معلولا .

فإن قالوا : يجوز أن يكون النفي شرطاً ، فكأننا نشترط في التعليل ما قلناه .

قلنا : هذا قدح في أصل متفق عليه ، وذلك لأن أرباب التحصيل أجمعوا على أن العلة في إيجابها يستحيل أن تفتقر إلى شرط . وقد سبق لإيضاح ذلك . ولو جاز تقدير شرط عليه لإيجاب العلة الحكم ، لوجب أن يقال : إنما [أ] وجب العلم كون محله عالماً ، إذا ثبت صحة معنى هو شرط في إيجابه ، ثم يمر ذلك إلى ثبوت العلم غير موجب لكون محله عالماً ، من حيث لم يوجد شرط الإيجاب .

وبما نستدل به في الرد عليهم ، أن نقول : إذا منعتم تعليل الواجب من الأحكام ، لم يستقيم لكم إقامة الدلالة على استحالة كون القديم سبحانه وتعالى جوهرآ . ويتبين ذلك عند توجيه الطلبة عليهم ، فنقول لهم : ما الدليل على استحالة كون القديم تعالى جوهرآ ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه لو كان جوهرآ ، موجودآ ، لكان متجيزآ مختصاً ببعض الجهات ، وإذا اختص ببعضها ، افتقر إلى كون يخصه ، ثم ذلك الكون حادث فيلزم منه قبوله للحوادث .

فيقال لهم : لا تستقيم لكم هذه الدلالة من أوجه سبقت . ومقصودنا الآن ذكر واحد منها ، وذلك أنكم قلتم : الواجب من الأحكام لا يعلل ، فبم تنكرون ٥٢٠ على / من يزعم أنه تعالى يختص بما قلتموه ، ويجب له ذلك الحكم لذاته لا لعله ، فيضطرركم ذلك إلى نفي الكون ، الذي بتقدير إثباته توصلتم إلى نفي كونه جوهرآ .

ولو ساغ أن تفصلوا بين الشاهد والغائب ، وتحكموا بأن كون الواحد منا عالماً معلول لعلته ، وهذا الحكم لا يعلل غائباً ، فيلزمكم مثل ذلك في الكون . وهذا ما لا مهرب منه . وقد قدمنا استقصاء القول في ذلك عند نفينا الجهات عن ذات القديم سبحانه وتعالى .

ولا يستقيم لهم أيضاً نصب الدلالة على أن القديم ليس بعرض ، فإن المعلول في إثبات استحالة ذلك ، على أنه كان عرضاً ، لاستحال أن يقبض المعاني . وهذا يفضي إلى خروجه عن الاتصاف بكونه حياً عالماً قادراً . وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، مع صرفهم الصفات إلى النفس . ولا بعد في أن تثبت للعرض صفات نفسية ، وإنما الاستحالة في قيام المعاني به .

ولو راموا سلوك مسلك آخر في إثبات استحالة كون القديم تعالى عرضاً ، لم يجدوا إليه سبيلاً . وقد قدمنا لهم شبهاً يحاولون بها إثبات مراهمهم ؛ وقدحنا في جميعها ، وبيئنا اضطرابها على أصولهم عند ذكرنا استحالة كون القديم عرضاً ، وبيئنا أن ذلك لا يستقيم إلا على أصول أهل الحق ، وتبعنا كل طريقة تشبث بها المعتزلة بالنقض والرفض .

وما يقوى التمسك به ما ذكرناه في خلل الكلام من استواء الحكمين شاهداً وغائباً ، في قضية الشرط ، ولو أوجب^(١) الجمع في حكم الشرط ؛ فالجمع في حكم العلة أولى .

ومن النكت التي تمسك [بها] الأستاذ أبو إسحق في الجامع ، أن قال : لو كان الواجب غير معلل ، لوجب أن يقال : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فلا يثبت له علم . فإن الحكم مع ثبوته ، يستحيل تقدير انتفائه ، فيجب أن يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه . وهذا يعضده أصل من قواعد المعتزلة ،

(١) في الأصل : ولأوجب .

وبه يتم المقصود . وذلك أنهم قالوا : الحادث أول حال حدوثه ليس بمقدور ولا متعلق للقدرة . ثم استرواحهم في ذلك إلى أن أثر القدرة إنما يطلب الوجود ، ٥٢١ وقد تحقق الوجود في الحالة الأولى ، فلا حاجة إلى تقدير مؤثر مع وقوع / الأثر ، فهلاً قالوا : لا حاجة إلى العلة ، مع وقوع المعاول ، والعلة تتقدم على معاولها بزمان فإذا تحقق معاولها ، لم تتعلق العلة به إيجاباً ؟

والذي يقرب ذلك على أصلهم أنهم جعلوا السبب المولد علة في المسبب المتولد ، مع تقدم السبب على المسبب ، وهذا مالا مطمع لهم في الخلاص منه .

فهذه طرق مقنعة في إيضاح تعليل الواجب من الأحكام ، والرد على منكريه . ونحن الآن نخوض في القسم الثالث ونذكر ما تردد فيه المحصلون في أحكام العلل . فأما القسم الثالث فنذكر فيه ما اختلف فيه المحققون . فسلك بعضهم طريق التعليل ، وسلك آخرون طريقاً غيرها .

فصل

[القول في الشرط والمصحح وما يتعلق بهما]

أول ما نبداً به : القول في الشرط والمصحح ، وما يتعلق بهما .

اعلموا أن الشرط إذا أطلق ، فالمراد به (١) في أغراض المتكلمين ما لا يوجب ثبوت مشروطه ، ولكن يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذي انتسب شرطاً . وسيلنا أن نذكر مثالا ، ثم نحرر بعده قولاً ، فنقول : الحياة شرط في ثبوت العلم ، فلا يتحقق العلم دونها . وهي ليست بموجبة للعلم ، إذ قد تصح الحياة دون العلم ، وإن لم يصح العلم دون الحياة . فكانت الحياة شرطاً في العلم من حيث امتنع العلم دونها ، ولم يمتنع تصورهما مع انتفاء العلم . وهذا على خلاف العلة ، فإن العلة والمعاول ، مرتبطان ويتلازمان ، فلا يتقرر ثبوت أحدهما دون الثاني ، والمشروط

(١) في الأصل : فلما المراد به .

يرتبط بالشرط ، من حيث لا يتحقق دونه . ولا يرتبط الشرط بالمشروط ، من حيث يتصور الشرط دون المشروط .

وتحرير العبارة في ذلك أن نقول : الشرط ما افتقر إليه المشروط ، ولم يتضمن بتحقيقه إيجابه . وبهذا يتميز عما ليس بشرط ، وينفصل عن العلة الموجبة .

ثم اختلف المتكلمون : فذهب جمهورهم إلى أن الحياة شرط في العلم ، وأنكروا أن يكون الحى شرطاً ، إلا أن يعنى بذلك نفس الحياة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الشرط : كون الحى حياً . وراموا بذلك طرد الشاهد شاهداً وغائباً . إذ كون القديم تعالى عالماً ، مشروطاً عندهم بكونه حياً . فقالوا لذلك : إنما الشرط كون / الحى حياً شاهداً .

٥١٢

والعجب منهم : كيف شغفوا برعاية الموازنة في الشرط ، حتى لم يشبثوا شرطاً غائباً ، إلا على الوجه الذى أثبتوه شاهداً ، وسمحت نفوسهم بأن لا يطرودوا العلة ، وهم على مذاهب الكلفة ألزم لمعولاتها من الشرط . ولذلك تحقق الارتباط بين العلة والمعول من الطرفين ، ولم يتحقق ذلك في الشرط والمشروط إلا من أحدهما .

قال القاضى : إذا نفينا الحال ، فالشرط هو الحياة . وإذا قلنا بالحال ، فلو مثلنا عما هو شرط في ثبوت العلم ، لم يبعد أن نقول : الشرط في ثبوت العلم الحياة وكون الحى حياً . إذ ليس أحدهما بأن يكون شرطاً ، أولى من الثانى . و [أ] ما حسد الشرط : ما قدمناه ، وهو أن يمتنع ثبوت الشيء ، حتى يتحقق غيره .

قال : ونحن وإن أحلنا كون الحال علة ، فلسنا نحيل كونه شرطاً ، وذلك لأن العلة توجب ، فجاز أن يتخصص ذلك بما هو ذات في الشرط ليس بموجب لمشروطه . فلم يبعد كون الحال شرطاً .

فإن قال قائل : الحياة بمجرد العلم لا يتحقق معها العلم ، حتى ينتفى أعداد العلم من

العقلية والجهل وغيرهما من الأضداد ، فقد افتقر العلم مع الحياة إلى انتفاء الأضداد ،
فهل جعلتم انتفاء الأضداد شرطا أيضا ؟

على أنكم إذا لم تنكروا كون الحال شرطا ، فلا تستبعدوا كون العدم شرطا .
وقد اضطرب الأصحاب في التقصى عن هذا السؤال . فصار معظمهم إلى أن العدم
لا يكون شرطا ، ولكن الحياة عند عدم الأضداد شرط . قالوا : ولا نسلك
بالشرط مسلك العلال . فإنه ليس بموجب للشرط ، حتى يراعى فيه ما يراعى
في العلال ، ولكن الشرط صفة لإثبات ، فخصصناه بثابت موجود .

قال القاضى : الذى عندى أنه لا يمتنع تقدير العدم شرطا ، إذ الشرط ما تحقق
الافتقار إليه ، وهو غير موجب عدما كان أو وجوداً ، ثبوتا أو انتفاء . فهما
أعطانا الخصم افتقار العلم إلى انتفاء الأضداد على حسب افتقاره إلى ثبوت الحياة ،
ولا معنى فى كون الحياة شرطا فى العلم إلا افتقار العلم إليها ؛ فقد استويا إذاً ،
وآل التناكر إلى عبارة . ولو رددنا الأمر إلى العبارة ، فليس يستنكر فى إطلاق
العبارة تسمية العدم شرطا ، كما لا تنكر تسمية الوجود شرطا .

٥٢٣ فإن قال قائل : أيجوز أن يكون للشيء الواحد شروط ؟

قلنا : لا ننكر ذلك ، بل نوجب القول به . وليس كالعلل ، إذ العلة لا يسرغ
فيها التركيب كما سبق تقريره . وذلك لأن العلة مؤثرة موجهة . فلم تؤثر الصفة
وحدها ، لم تؤثر مع غيرها . والشرائط ليست بمؤثرة ، فلم يمتنع فيها التركيب .
فإن قيل : وإذا قلتم ذلك ، فاجعلوا وجود المحل شرطا فى العلم به .

قلنا : هكذا نقول فى الجملة فيه أن كل ما افتقر الحكم إليه ، وليس موجبا
عنه ، فهو شرط فى الحكم تعدد أو اتحاد ، عدما كان أو وجوداً . ثم عبر المحصلون
عن الشرط بكونه مصححا ، فقالوا تارة : الحياة شرط فى العلم ، وقالوا أخرى :
الحياة مصححة للعلم . [و] كما لا نستبعد أشياء شرطا لشيء واحد ، فلا نستبعد أن
يؤثر الشيء الواحد فى تصحيح أشياء ، وإن كنا أحلنا ذلك كله فى العلال . فإنه كما

يستحيل وجوب حكم بطل ، فكذاك يستحيل لإيجاب العلة الواحدة جملا من الأحكام الجائزة على تفصيل طويل قدمناه . فالحياة إذا شرط في العلم والإرادة والقدرة وأضدادها الخاصة ، وكل وصف لا يتصف به إلا الحى . وكذا وجود المحل يصحح قيام أجناس الأعراض به .

قال القاضى ، رضى الله عنه : لو قال لى قائل : هل تسمى الحياة بإطلاقها شرطا أم لا تسميها ؟ فإن سميتها شرطا ، لزمك تحقيق تمييز العلم عند تجرد الحياة . فإن الشيء إذا وجد شرطه ، لم يبعد تحققه ، ولزم القول بصحته . فيجب من طرد ذلك تمييز العلم مع أضداده . وإن أنت لم تسم الحياة شرطا ، فقد بطل ما تطلقه من افتقار الشيء إلى شروط .

قال القاضى : أقول فى جواز هذا ، أنه يناقش فى عبارة ، إذ مقصدنا أن نبين تمييز افتقار الشيء الواحد إلى معلومات . وهذا المعنى متقرر لا خفاء به . وإن طولبنا بعد ذلك بتسمية كل واحد شرطا ، كان لنا أن نسمى الجميع شرطا واحداً ، وكان لنا أن نسمى كل واحد شرطا . وإذا آل الأمر إلى التسميات ، فالأمر سهل ، كيف ، وقد نطق بقريب بما أطلقناه موجب الشرع . فإن أرباب الشرائع سموها الطهارة شرطا للصلاة ، مع العلم بأن الصلاة لا تصح بمجردا ، أعنى الطهارة / ، حتى تنضم إليها شرائط أخر .

٥٢٤

فصل

[هل العرض شرط فى وجود الجوهر]

فإن قال قائل : ألسنم جعلتم المحل شرطا فى وجود الأعراض ؟

قلنا : أجل . هذا ما أطلقه المحققون .

فإن قيل : كما يفتر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون المحل ، فكذاك لا يتصور جوهر دون عرض ، فاجعلوا العرض شرطا فى الجوهر ، كما

جعلتم الجوهر شرطاً في العرض ، إذ كل واحد منهما يفتقر إلى الثاني .

وقد رام بعض الأصحاب انفصالاً من ذلك ، فقال : ما من عرض إلا وهو يفتقر إلى الجوهر ، وإن لم يفتقر إلى معين من الجواهر ، فهو مفتقر إلى جنس الجواهر ، والجواهر لا تفتقر إلى جنس من الأعراض . إذ ما من جنس يشار إليه ، إلا والجوهر غير مفتقر إليه .

ولا يبطل ذلك بأن يقول السائل : ما من جوهر إلا والعرض غير مفتقر إليه ، بأن يقدر في غيره بدلاً عنه . وذلك لأن الغير المقدر ، بدلاً من جنس ما قدر الاستغناء عنه . والذي تقدر استغناء الجوهر عنه من الأعراض ، يجوز أن لا يكون من جنس ما قام بالجوهر . فإن الجواهر جنس واحد ، والأعراض تشتمل على الاختلافات .

قال القاضي : وهذا الذي راموه صحيح في أعراضهم ، ولكن لو قال : إن من شرط وجود الجوهر قيام قبيل من الأعراض به ، لم يكن مبعسداً في مجرى الشروط ، إذ لا معول فيها على التجانس والاختلاف ، والأصح هذا الذي ذكره القاضي .

فإن قال قائل : هذا يؤدي إلى إثبات شيئين كل واحد منهما شرط في الثاني ، وقد امتنع السلف من ذلك ، وشحنوا مصنفاتهم باستحالة كون الشيء شرطاً فيما هو شرط فيه . والذي ذكره القاضي يفضي إلى ذلك .

قلنا : هذا غلط ، وذهول عن مراد المشايخ . فلا استنكار في ثبوت شيئين مقترنين كل واحد منهما شرط في الثاني ، على معنى أن يفتقر وجود كل واحد منهما إلى الثاني . وإنما الذي أنكره المحققون تقدير شيئين مترادفين متعاقبين ، وكل واحد مشروط بتقدم صاحبه . فهذا هو المستحيل المدرك بطلانه ضرورة .

٥٢٥ وقد مثل الأئمة ذلك بمثل فقالوا : لو قال القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً

سحق أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً حتى أعطيك قبله درهما ، فلا يصح على قضية الشرط ، واحد منهما . وبمثله لو قال لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا مع دينار ، ولا أعطيك ديناراً إلا مع درهم ، فلا امتناع في ذلك ، ويصح أن يعطيهما لإياه معاً على حسب الشرط .

فصل

[في أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه]

قال القاضي : إذا تبين الشرط ، ووضح أن الشرط لا يوجب المشروط ، ولكن يتضمن تصحيحه ، فلا يكون الشرط لإدأ علة في المشروط . وهل يكون علة في تصحيح الحكم حتى يقال : إن الحياة ، وإن لم تكن علة في العلم ، فهي علة في صحته . وإنما جلينا كل ما قدمناه من الكلام للخوض في هذا الفصل ، وإلا فلا تعلق للشرائط بالعلل ونحن في أقسام العال .

وقد ردد القاضي قوله في كتبه . والذي اختاره ما هنا أن الشرط علة في تصحيح الحكم ، وشرط في تحققه ووقوعه . فمن وجه كونه شرطاً ، لم يوجب مشروطه . ومن وجه كونه علة ، يوجب معلوله . فهو علة في الصحة موجب لها ، وليس بشرط في الصحة ، وهو شرط في تحقق ما نحكم بصحته ، وليس بعلة في التحقق والوقوع . فهذا مساق كلامه . وعلى ذلك ، بنى شيخنا جواز الرؤية لما قال : إذا جاز رؤية بعض الحوادث ، فصحة الرؤية حكم لا بد فيه من تقدير موجب . ثم استوجب جملة الأقسام التي يقدر ، موجبة لتصحيح الرؤية ، وأثبت بطلان جميعها إلا الوجود . وعوّل في ذلك على تعليل صحة الرؤية .

وقد وافق المعتزلة شيخنا في أن ذلك مما يعلل . وإنما أنكروا تعليله بالوجود . قال القاضي : لو طالبنا مطالب بإقامة الدلالة على أن صحة الرؤية من الأحكام المعللة ، كان سبيلنا في ذلك أن نقول : كل حكم لو علل ، لم يطل تعليله ، واطرد

وانعكس وسلم عن القوادح فيه ، فينبغي أن يعالج بكون العالم عالماً . ولا استحالة في صحة الرؤية بالوجود .

فإن قيل : قد علمت الحكم بما ليس بمعنى ، وقد ذكرتم أن العلل ، معاني لا تقوم بأنفسها .

قلنا : إذا سلكتنا هذه الطريقة ، لم نقطع بانحصار العلل في المعاني ، بل نعلل ٥٢٦ بكل ما / لا يستحيل التعليل به . وإنما شرطنا قيام المعنى الذى هو علة بما له الحكم ، لتثبت العلة على وجه من الاختصاص . والوجود لما يصح أن يرى ، ألزم من المعنى القائم به . وهذا ما ذكره القاضى ، أوردنا لبابه وتركنا إطنابه .

والذى يصح عندى : منع تعليل الصحة ، إذ في القول بتعليلها ، هدم أصول العلل من أوجه ، نحن نوضحها :

منها أنا إن قدرنا الحياة مصححة موجبة للصحة ، كان ذلك محالاً . إذ الحياة لا تستقل بالتصحيح ، حتى يقدر معها المحل ، وانتفاء الاضداد إلى غير ذلك مما سبق . فيلزم من ذلك تركيب العلة .

وأعظم من ذلك أنا جعلنا النفي من الشرائط . وقد أبطلنا كون النفي علة موجبة أو مؤثرة في الإيجاب . والذى يوضح ذلك أيضاً أن الصحة ليست بحكم وحال ، وإنما هى إشارة إلى أنه لا يستحيل . فهذا ما يعقل من الصحة ، وإنما المعلل حال باتفاق من المحققين . وقد أوضحنا في غير موضع أن من نفي الأحوال ، فلا يستقيم له التعليل أصلاً . وهذا مما صدر به القاضى الكتاب ، فكيف يرتضى ما أبناه أولاً

ولأن لم يكن من تعليل الصحة بد ، فأقرب الأشياء إلى التعليل صحة الرؤية ، إذ لا يتجه فيه من السؤال ، ما يتجه في تصحيح الحياة للعلم . وذلك أن صحة العلم لا تستقل بمجرد الحياة ، وصحة الرؤية تستقبل بمجرد الوجود ، وإنما يتوجه

السؤال الأخير ، وذلك أن قائلًا لو قال : صحة الرؤية إشارة إلى نفي ، والنفي لا يعلل . وهذا عما نستخير الله فيه .

على أنه لو قيل : صحة الرؤية حال ، لم يبعد . وقد يشير إليه القاضى فى خلل الكلام . والذي ذكره السائل من رجوع الصحة إلى النفي ، فيه نظر . وذلك أنه نفي النفي ، ونفي النفي لإثبات . فإننا بالصحة نفي الاستحالة ، والاستحالة عبارة منبثقة عن لزوم الانتفاء ، فالصحة رجعت إلى صفة إذا . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[هل يصح تعليل قبول الجوهر الأعراض]

ومما اختلف فيه جواب أهل الحق فى تعليله ، وترك تعليله : قبول الجوهر الأعراض . فمنهم من علله بتحيزه ، ومنهم من أبى التعليل / . ٥٢٧

وقد ردد القاضى جوابه فى كتبه ، فتارة يقطع بالتعليل ، وتارة يقطع بنفيه ، وتارة يجمع جوابيه . والجملة فيه أنا لو لم نحل التعليل بالحال ، لم يكن فى تعليل قبول الأعراض بالتحيز استحالة . فإنه لا يرد على التعليل وجه مما يقدر فساداً إلا ذلك ، وفيه بعد . إذ يفضى القول فيه إلى اختلاط العلة بالمعلول ، والمعلول بالعللة . إذ ليس التحيز بأن يكون علة فى القبول ، أولى من أن يكون معلولاً به . وقد قال القاضى ، رضى الله عنه : هذا بما لا أقطع فيه جوابى . ولا يقوى المتمسك فى منع تعليل ذلك بأن يقول القائل : قبول الأعراض من صفات الأجناس ، وصفات الأجناس لا تعلل ، نحو كون السواد سواداً . وهذا فيه ضعف فإنه تمسك بعبارة محضة . إذ كون السواد سواداً ، لم يمتنع تعليله ، لأن ذلك صفة جنس ، وإنما امتنع لدلالة أفتناها ، لا تقوم مثلها فى تعليل القبول بالتحيز . فتمسكوا بقضايا القضية ، وجانبوا التشبث بالعبارات .

ومما اختلف المحصلون في تعليقه : كون البارى تعالى باقياً . فعلله شيوخنا بالبقاء ، وأباه المعتزلة ، وقالوا : الباقي باق بنفسه . وقد يميل القاضى إلى ذلك ، وهذا من غمرات الكلام . وسيأتى شرحه فى باب مفرد ، فى آخر الصفات إن شاء الله .

[وبعد ، فقد] تنجزت أحكام العلال مشتملة على جميع الأسرار . واشتمل ما تقدم على نقل جميع كلام القاضى فى كتابه الموسوم « بالعلال » ، وانطوى أيضاً على ما فرقه فى الكتب . وتخصص ما جمعناه بزيادات فى المعانى من كلام مسائر الأئمة ، مع إثبات الإيجاز فى اللفظ . وقد بقى من نوافع العلال بابان : أحدهما : فى ذكر الصفات للحدوث ؛ والثانى : فى ذكر الحقائق والحدود ، والله الموفق للصواب .

كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر ومستمائة . كتبه العبد الفقير إلى الله تعالى : ربيع بن محمود بن مرسى بن محمود بن على الانصارى ٥٢٨ ابن الخزر جى . يتلوه فى الثانى القول [فى بقية] الأحوال / .

فهرست الأعلام

مرتب حسب الحروف الأبجدية

- ٧١٩ -

ابراهيم (الرسول) : ٤١ - ٤٥ - ٢٤٦ - ٦٠٨

لمبرقلس : ٢٥٩

لمبليلس : ٢٦ - ٣٩

ابن أبي ليلى : ٥٣

لمبن الإخشيد : ٢٩٢

لمبن الأشعث : ٣٥

ابن الأمير : ٨٨

لمبن الجوزى : ٥٨ - ٦٥

لمبن الراوندى : ١٨٤ - ٢٥٩ - ٦٤٦

لمبن السبكي : ٧٠ - ٧٢

لمبن السمعانى : ٧٤

لمبن المرتضى : ٢٠

لمبن تيمية : ٥٧ - ٥٨ - ٦٣

لمبن حنبل : ٢٥ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ -

٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٩ - ٦٥

لمبن خلصكان : ٥٩ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٢

لمبن دريد : ٤٠٢

لمبن سيناء : ٧٤

لمبن عباد (الصاحب) : ٢٣٦ - ٢٣٧

لمبن عباس : ٥٦٦

لمبن عساكر : ٦٢ - ٧١

لمبن عقيل : ٥٨ - ٦٥

— ٧٢٠ —

لبن عياش : ٥٠٥ - ٥٠٤

لبن كلاب (عبد الله) : ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٦٠ - ٦٥ -

١٤٠ - ٣٥٠

لبن كيسان الأصم : ١٦٨

لبن ماجه : ٣٥

لبن مجاهد : ٢٤٧ - ٣٢٦ - ٣٢٧

لبن مسعود : ٥٦٦

أبو اسحق الاسفراييني : ٧٣ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١٢٧ - ١٦٤ - ١٩٣ - ٢١٢ -

٢٣٦ - ٢٦٧ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٨ - ٣٣٥ - ٣٥٠ - ٣٥٥ - ٤٢٨ - ٤٢٩ -

٤٣٠ - ٤٣٣ - ٤٣٨ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦١ -

٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٩٣ - ٥٠١ - ٥١٧ - ٥٢٠ - ٥٢٣ - ٥٢٣ - ٥٤٢ -

٥٥٧ - ٥٧٣ - ٦٢٢ - ٦٢٤ - ٧٠٧

أبو الحسن الأشعري : ١٢٢ - ٢٤ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٨ - ٥١ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ -

٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٨ - ١٠١ -

١٤٩ - ١٧٢ - ١٧٤ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ -

٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٠ - ٣٣٢ - ٣٣٥ -

٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٥ - ٣٦٨ - ٤٠١ - ٤٠٣ - ٤٢٣ - ٤٥٥ -

٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٧٨ - ٤٨٦ - ٥١٣ -

٥٢٣ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٧٤ - ٦١٧ - ٦٣١ - ٦٣٩ - ٦٥٦ -

٦٧٤ - ٧١٣

أبو الحسن التميمي : ٦٥

أبو الحسن علي الطبري : ٥٨

- ٧٢٩ -

- أبو العباس الناشيء : ١٢٥ - ١٣٧ - ٣٣٥
 أبو العباس بن سرج : ٣٥
 أبو القاسم الاسفراييني : ٧٣ - ٤٦٠ - ٤٦١
 أبو القاسم الإسكافي : ٧٣
 أبو المحاسن الجرجاني : ٦٧٣
 أبو بشر إسماعيل ابن اسحق : ٦٠
 أبو بكر البيهقي : ٧٤
 أبو بكر الصديق : ٥٣
 أبو بكر بن عبد العزيز : ٦٥
 أبو بكر بن فورك (الأشعري) : ١٢١ - ٢١٢ - ٢٩٣ - ٣١٥ - ٣٤٦ - ٣٨٧ -
 ٥٤٣ - ٥٦٢ - ٦٣١ - ٦٣٤ - ٦٤٦ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥٤ - ٦٥٦ -
 ٦٧٢ - ٦٩٢ - ٦٩٣ .
 أبو تراب المراغي : ٧٤
 أبو جعفر السمناني : ٤٩٥
 أبو جعفر الطحاوي : ٣٣
 أبو جعفر محمد بن علي بن محمد الهمزاني : ٧٤
 أبو حسان محمد بن أحمد المزكي : ٧٣
 أبو حنيفة النعمان : ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ -
 ٣٦ - ٣٨ - ٥٣
 أبو ذر الغفاري : ١٨
 أبو زكريا المتطبب : ٢٢٨
 أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك : ٧٣

— ٧٢٢ —

أبو سعد عبد الرحمن بن حمدان النضوري : ٧٣

أبو عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز : ٧٣

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي : ٧٣

أبو محمد المصري : ٧٤

أبو محمد عبد الله الجويني (والد الإمام) : ٧١ - ٧٢

أبو منصور الماتريدي : ٢٢ - ٢٤ - ٣٣

أبو موسى الأشعري : ٥٩

أبو هاشم الجبائي : ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٧ - ١٣٠ - ١٧٨ - ١٩٢ - ٢٠٠ -

٢٨٢ - ٢٩٣ - ٢٩٥ - ٣٣٣ - ٣٤٩ - ٤٣٠ - ٤٣٨ - ٤٧١ - ٤٧٢ -

٤٧٣ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨٢ - ٤٨٣ -

٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٩٤ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ -

٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٤٢ - ٥٧٥ - ٥٧٦ -

٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣٦ - ٦٤٠ - ٦٤٢ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٧٠٥ -

أبو هلال العسكري : ٢٥ - ٢٦

أبو نعيم الحافظ : ٧٣

آدم (عليه السلام) : ٢٨ - ٥٦٠ - ٥٦١

البخاري : ٢٧

البغدادى (الخطيب) : ٢١ - ٣٠ - ٣٤ - ٣٥ - ٥٢ - ٥٧

الازهرى (محمد بن أحمد) : ٥٥٥

الاشعري : ٢٢٨

الاوزاعي : ٥٣

الباطنية : ٦٠ - ٢٨٧ - ٢٩٤ - ٣١٨ - ٣٢٢ - ٦٠٩

- ٧٢٣ -

الباقلائي (أبو بكر) : ٥٨ - ٧٤ - ٧٨ - ١٠٦ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ -
 - ١١٢ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٤٢ - ١٥٦ - ١٥٩ - ١٩٢ - ١٩٨ -
 - ٢١١ - ٢٢١ - ٢٢٣ - ٢٢٣ - ٢٤٧ - ٢٦٣ - ٢٧٠ - ٢٧٣ - ٢٧٤ -
 - ٢٧٥ - ٢٨٢ - ٢٩٤ - ٢٩٦ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣١١ - ٣١٤ - ٣١٥ -
 - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٧ - ٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٣٧ - ٣٤٥ - ٣٤٦ -
 - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥٨ - ٣٣٣ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٢ - ٤٥٦ - ٤٥٧ -
 - ٤٦٤ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٨ - ٤٨٥ - ٤٩٠ - ٤٩٢ - ٤٩٤ - ٤٩٥ -
 - ٤٩٩ - ٥١٦ - ٥٢٢ - ٥٤١ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٧٠ - ٥٧٨ - ٥٧٦ -
 - ٥٨٧ - ٥٨٩ - ٦٠٠ - ٦٠٦ - ٦١١ - ٦١٥ - ٦١٨ - ٦٢١ - ٦٢٢ -
 - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٩ - ٦٤٢ - ٦٤٦ - ٦٥٠ -
 - ٦٥٤ - ٦٥٧ - ٦٦١ - ٦٦٤ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٥ - ٦٧٧ - ٦٨٠ -
 - ٦٨٢ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٧٠٠ - ٧٠٩ - ٧١٠ -
 ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧

البلخي : ٦١٦

التنوية : ٢٢٧ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤

الجبائي (أبو علي) : ٦١ - ٦٣ - ٦٤ - ٢٠٠ - ٢٢٦ - ٢٥٢ - ٢٩٢ - ٣٠٨ -
 - ٣١٠ - ٣١١ - ٣٤٩ - ٤٠٧ - ٤٣٠ - ٤٣٨ - ٤٦٧ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ -
 - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٣ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٩٤ - ٤٩٧ -
 - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ -

٥٧٦-٥٠٧

الجعدي بن درهم : ٢٥

الجنيد : ٥٨

الجوهري (أبو محمد) : ٧٣

الجويني (إمام الحرمين) : ٥٦-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-

٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٨-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-

الحجاج : ٣٥

الحسن بن علي : ١٩

الحسن بن محمد بن الحنفية : ١٩-٢٠-٢١-٢٢-

الحشوية : ٥٢-١٢٠-٥٤٦-٥٤٨-٥٥٨

الحواريون : ٦٠٧

الخالدي : ٨٨

الخباز (أبو عبد الله محمد بن علي) : ٤٨٢

الخوارج : ١٩-٢٠-٢١-٢٢-٢٣-٢٤-٢٥-٢٦-٢٧-٢٨-

الدهرية : ١٣٢-١٦٨-٢٠٥-٢٠٧-٢٠٩-٢١٢-٢١٥-٢١٧-٢١٩-٢٢٣-

٢٢٦-٢٢٩-٢٣٨-٢٥٤-٢٥٦-٢٥٩-٢٦٠-٢٦٢-٢٨١-٢٨٧-

٢٩١-٦١٨-٦٤٠-٦٨٨

الديصانية : ٢٤٤

الرافضة : ٥٢

الروم : ٥٨٩-٦٠٢-٦٠٥

لنجاج : ٥٥٢

- ٧٢٥ -

الزنادقة : ٦٠٩-٤٠-٣٩

الزهرى : ٣٥

الزيدية : ٦٠

السالمية : ٥٣٧-٣٤

السامرة : ٦٠٩

السبكي : ٧١-٦٢

السوفسطائية : ٦٣

الشحام : ١٢٤

الشعبي : ٣٥

الشهرستاني : ٥٤-٥٣-٢٣

الشيعة : ٦٠-٣٢-٢٠

الصائبة : ٦٠٩

الصاحب بن عباد : ٢٣٧-٢٣٦

الصالحى : ٤٠١-٣٤٨-٣٤٧-٢٣٦-٢١٢-٢١٢-٢٠٥

الصعلوكى : ٦٨٥ - ٦٧٤ - ٦٧٣ - ٧٢

الصوفية : ٥٠ - ٤٧

الطبايعيون : ٦٦٨ - ٢٤٣ - ٢٤٢ - ٢٣٧ - ٢٢٧ - ٢٢٥

العلاف (أبو الهذيل) : ٥١ - ١٦٧ - ٣١٣ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٤٠٧ - ٥٣٤

القاسم بن حبيب (النيسابورى) : ٣٧

القدرية : ٦٥ - ٣٦ - ٣٥

القتيرى : ٧٣ - ٧٠

القلاسى : ٢٩٣ - ٥٨ - ٥٧ - ٥٤ - ٥٣

— ٧٢٦ —

الكرامية : ٨٢ - ٢٨٨ - ٤٠١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٥٠٨ - ٥١١ - ٥١٥ -

٥١٧ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٩ - ٥٣١ - ٥٣٣ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ -

الكمبي : ١٢٥ - ٢٠٥ - ٢١١ - ٢٣٦ - ٢٨٦ - ٣٦٩ - ٣٨٤ - ٦١٦ - ٦٤٦ -

٦٤٧ - ٦٧١

الكلاية : ٥٤ - ٥٥ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦١ - ٦٥ -

المتكليون : ٥٣ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ -

المتونية (إحدى فرق الكرامية) : - ٥١١ -

المجسمة : ٣٤ - ٢٨٨ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٣٤٧ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٧ - ٤١٩ -

٤٢٠ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٥١٠ - ٥١٨ - ٥٢٨ - ٥٣٥ - ٥٥١ - ٦٤٠ -

المجوس : ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٤٤ -

المحاسبى : ٥٣ - ٥٤ - ٥٧ - ٥٩ - ٦٨ -

المرجئة : - ٣٢ -

المرقونية : ٢٢٧ - ٢٤٣ -

المسيح (عيسى بن مريم) : ٤٥ - ٨٢ - ٤٢٦ - ٥٧٦ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ -

٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٣ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٦٠٢ -

٦٠٣ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ -

المشبه : ٤١٣ - ٤٢٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥٤٣ - ٥٥١ -

المعتزلة : ١٩ - ٢٧ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٤٢ - ٤٤ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ -

٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٤ - ٥٨ - ٦٠ - ٦١ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٧٧ -

٧٨ - ٨٠ - ١٠٥ - ١١٥ - ١١٧ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٤ -

١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٢ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٦٢ - ١٦٧ - ١٦٨ -

١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٤ - ٢١٥ - ٢٣٦ -

— ٧٢٧ —

- ٢٩١ - ٢٨٦ - ٢٨٢ - ٢٧٥ - ٢٦٩ - ٢٥٨ - ٢٥٢ - ٢٤٦ - ٢٣٨
 - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ٢٠١ - ٢٩٩ - ٢٩٨ - ٢٩٦ - ٢٩٣
 - ٢٥٠ - ٢٤٨ - ٢٤٧ - ٢٣٧ - ٢٣٣ - ٢٢٣ - ٢١٢ - ٢١١ - ٢٠٩
 - ٢٧٤ - ٢٧٢ - ٢٦٩ - ٢٦٨ - ٢٦٧ - ٢٦٦ - ٢٥٩ - ٢٥٨ - ٢٥٦
 - ٢٩٦ - ٢٩٤ - ٢٩٢ - ٢٨٩ - ٢٨٨ - ٢٨٢ - ٢٧٨ - ٢٧٧ - ٢٧٦
 - ٤٣١ - ٤٢٠ - ٤١٧ - ٤١٦ - ٤١٥ - ٤١٤ - ٤٠٧ - ٤٠١ - ٣٩٨
 - ٤٧٥ - ٤٧٣ - ٤٧٢ - ٤٧١ - ٤٦٩ - ٤٦٧ - ٤٦٦ - ٤٦٤ - ٤٤٧
 - ٤٩٨ - ٤٩٦ - ٤٩٤ - ٤٩٣ - ٤٨٤ - ٤٨١ - ٤٨٠ - ٤٧٩ - ٤٧٧
 - ٥٢٨ - ٥٢٦ - ٥١٩ - ٥١٤ - ٥٠٧ - ٥٠٦ - ٥٠٥ - ٥٠٤ - ٥٠٢ - ٥٠١
 - ٥٩٠ - ٥٧٦ - ٥٤٣ - ٥٤٢ - ٥٢٩ - ٥٣٦ - ٤٣٥ - ٥٣٢ - ٥٣١ - ٥٢٩
 - ٦٤٦ - ٦٤٢ - ٦٤٠ - ٦٣١ - ٦٢٩ - ٦١٩ - ٦١٧ - ٦١٥ - ٦١٢ - ٦١٠
 - ٦٧١ - ٦٦٦ - ٦٦٥ - ٦٦٠ - ٦٥٩ - ٦٥٦ - ٦٥٥ - ٦٥٤ - ٦٥٢ - ٦٤٨
 - ٧٠٧ - ٧٠٢ - ٧٠١ - ٦٩٩ - ٦٩٨ - ٦٩٧ - ٦٨٨ - ٦٨٤ - ٦٨٢ - ٦٧٢
 ٧١٦ - ٧١٣ - ٧٠٩

المعطلة : ٢٩٠ - ٥٤

الملكية : ٦٠٢ - ٦٠٠ - ٥٩٩ - ٨٢

المنجمون : ٦٠٩ - ٥٢٩

التجار (أبو عبد الله) : ٣٢٢ - ٢٩٣ - ١٤٨ - ٥٢

النسطورية : ٦٠٥ - ٦٠٢ - ٥٩٩ - ٥٩٦ - ٥٩٥ - ٥٨١ - ٨٢

النصارى : ٥٨٠ - ٥٧٨ - ٥٧٦ - ٥٧٥ - ٥٧٢ - ٥٧١ - ٥٧٠ - ٥٦٠ - ٨٢ - ٤٨ - ٤٥

- ٥٩٩ - ٥٩٧ - ٥٩٥ - ٥٩٢ - ٥٩١ - ٥٨٧ - ٥٨٤ - ٥٨٣ - ٥٨٢ - ٥٨١

٦٠٩ - ٦٠٨ - ٦٠٧ - ٦٠٥ - ٦٠٤ - ٦٠٢ - ٦٠١ - ٦٠٠

— ٧٢٨ —

النصيبى : ١٣٦-١٣٤-١٢٤

النظام : ١٤٤-١٤٨-١٥٣-١٦٠-١٦٢-١٦٨-٢٧٢-٢٧٣-٣٧٤-٤٣٤

٥٨٧-٥١٩-٤٨٧-٤٨٦-٤٤٣-٤٤٢-٤٤١-٤٣٩-٤٣٥

الهاشمية : ٣٣٥

اليقونية : ٦٠٥-٦٠٢-٥٩٩-٥٩٦-٥٩٥-٥٨١-٨٢

اليهود : ٢٨٩-١٩-١٨

أم جميل : ٥٦٨

أهل لحق : ٢١-٢٢-٢٤-٢٩-٣١-٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٤٩

٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٦٠-٦١-٦٢-٦٦

٧٥-٧٦-١١٥-١١٩-١٢٤-١٢٦-١٣١-١٣٢-١٣٧

١٤٨-١٥٣-١٦٠-١٦٢-١٦٧-٢٠٤-٢١٦-٢٦٩-٢٧١

٢٩٢-٢٩٨-٣٠٨-٣٢٨-٣٥٢-٣٥٥-٣٧٨-٣٨٩-٣٩٢

٣٩٣-٤٠١-٤٢٥-٤٤٥-٤٥٠-٤٥٧-٤٩٣-٤٩٧-٥٠٢

٥١١-٥١٢-٥٢٩-٥٧١-٥٧٣-٥٧٥-٥٧٦-٦١٧-٦١٩

٦٢١-٦٢٩-٦٣١-٦٣٦-٦٣٨-٦٤٠-٦٤٦-٦٥١-٦٥٦

٧٠١-٧٠٢-٧١٥

اليان بن الرباب : ٣١

بشر المريسى : ٣٧

بشر بن المعتمر : ٥٥٣

تمامه بن أشرسى : ٢٣٨

جبريل (عليه السلام) : ٤٣-٦٢-٥٩٥-٦٠٨

— ٧٢٩ —

جعفر الصادق : ٣٠ - ٣٥

جهم بن صفوان : ٢٢ - ٢٥ - ٢٨ - ٣٩ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ -

٤٨ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ١٢٥

جولد تسيهر : ٣٢

حنص الفرد : ٢٣

حماد بن أبي حنيفة : ٣١

داوود الجواربي : ٢٨٨ - ٢٨٩

داوود بن علي : ٢٧

ديكارت : ٦٣

ربيع بن محمود الانصاري : ٨٤ - ٧١٦

زيد بن علي : ٢٢ - ٢٤ - ٣٥

سفيان الثوري : ٥٣ - ٥٢٤

صدقه بن الحسين : ٥٨

ضرار بن عمرو : ٢٣

عاد (قوم عاد) : ١٦٦

عباد بن سليمان الصمري : ٣٢٧ - ٣٤٧ - ٣٤٨

عبد الجبار القاضي : ٥٠٧

عبد السلام بن يوسف القزويني : ٧٤

عبد الله بن سبأ : ١٨

عبد الله بن عمر : ٣٥

— ٧٣٠ —

- عبد الله بن صبيغ : ٣٦
- عبد الله محمد بن علي النيسابوري : ٧٣
- عبد الملك بن مروان : ٣٥
- عثمان بن عفان : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٥٣
- علي بن أبي طالب : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٥٣
- علي بن أحمد الوحداني : ٧٤
- عمر بن الخطاب : ١٩ - ٣٦ - ٥٣
- عمر بن عبد العزيز : ٣٥
- عمرو بن عبيد : ٢٢ - ٢٥ - ٢٩
- غيلان الدمشقي : ٣٥
- فخر الدين الرازي : ٣٧ - ٣٨
- فرعون : ٢٦
- مالك بن أنس : ٢٣ - ٣٤ - ٥٥١
- مالك (خازن النار) : ٥٦٤
- محمد (الرسول) : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٤٣ - ٥٤٧ - ٥٦٨
- محمد أبو زهره (الشيخ) : ٣٠
- محمد الباقر : ٢١
- محمد بن إدريس الشافعي : ٣٤ - ٣٧ - ٣٨ - ٥٣ - ٦٠ - ٦٥
- محمد بن الحنفية : ١٩ - ٢٠
- محمد زاهد السكوثرى : ٣١
- مريم العذراء : ٤٥ - ٥٩٣ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٨
- معاوية : ١٨ - ١٩

— ٧٣١ —

معهبد الجنى ٣٤ - ٣٥

معمر بن عباد : ٢٥٢ - ٢٥٥

مقاتل بن سليمان : ٢٣ - ٢٨٨

موسى (عليه السلام) : ٢٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٣٦ - ٥٥٧ - ٦٠٧

نافع بن الأزرق : ٣١

نوح (عليه السلام) : ٤٥

هشام بن الحكم : ١٢٦ - ١٣٦ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٤٠١ - ٤٠٦

هلبت كلوبفر : ٨٤

هيصم : ٥١١

وائل بن حجر : ٥٦٦

وأصل بن عطاء : ٢٠ - ٢٢ - ٢٥ - ٣٥

يحيى النحوى : ٢٥٩

تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
تليفون ٣٥٨٤١
السيد ابراهيم محمد
مدير شركة الاسكندرية للطباعة والنشر

KITAB AL - SHAMIL FI USUL AL - DIN

By

Imam Al Haramain Al-Jouaini

Arabic text, edited with introduction and notes

by

Prof. A. S. AL NASHAR

FAISAL BEDAIR OUN

SUHAIR M. MUKHTAR

Published by : AL MAAREF ESTABLISHMENT
Galal Hazzi & Co.
Alexandria