السّلسلة الفلسفيّة

15

أبو الوليد بن رشد

كتاب الكشْف عن مناهج الأدِلّة في عَقائد الملّة

وتعْريف ما وقَع فيها بحسب التّأويل من الشُّبَه المُزيّفة والبِدَع المُضِلّة

دار كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع

2020

النّاشر: شركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع
العنوان: إقامة الزّيتونة – 2/III - المنار 2 – تونس – الجمهوريّة التّونسيّة
الهاتف: 71886914 216+
الفاكس: 71886872 216+
العنوان الالكتروني: JomaaAssaad@yahoo.fr
معرّف النّاشر : 02-9938
عدد الطّبعة: الأولى
ت د م ك : 978-9938-02-038-0

© جميع الحقوق محفوظة لشركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع

كتاب الكشْف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة

وتعريف ما وقع فيها بحسب التّأويل من الشّبه المزيّغة والبدَع المضلّة

لأبي الوليد بن رشد

الـمـقـدّمـة

المقدّمة

I – مؤلّف:

1 – التّعريف به:

مؤلّف[1] هذا الكتاب هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد ابن رشد (1126 م – 1198 م) (520 هـ- 595 هـ)، وُلد في قرطبة هو فيلسوف، وطبيب، وفقيه، وقاضي، وفلكي، وفيزيائي عربي مسلم.

نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس، والتي عرفت بالمذهب المالكي.

حفظ *موطّأ* مالك، وديوان المتنبّي. ودرس الفقه على المذهب المالكي، والعقيدة على المذهب الأشعري.

يعدّ ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام. دافع عن الفلسفة وصحّح علماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي في فهْم بعض نظريّات أفلاطون وأرسطو.

قدّمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيبًا له ثمّ قاضيًا في قرطبة. تولّى ابن رشد منْصب القضاء في أشبيليّة، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحّدي أبي يعقوب يوسف.

تعرّض ابن رشد في آخر حياته لمحنة، حيث اتّهمه علماء الأندلس والمعارضين له بالكفْر والإلحاد، ثمّ أبعده أبي يعقوب يوسف إلى مراكش وتوفّي فيها (1198 م).

2 – فلسفته:

---

[1] اقتُبِست هذه التّرجمة من المؤسوعة الإلكترونيّة "ويكيبيديا".

يرى ابن رشد أن لا تعارض بين الدّين والفلسفة، ولكن هناك بالتأكيد طرقًا أخرى يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة.

ويؤمن بسرمديّة الكوْن، ويقول بأنّ الرّوح منقسمة إلى قسميْن اثنيْن: القسم الأوّل شخصي يتعلّق بالشّخص؛ والقسْم الثّاني فيه من الإلهيّة ما فيه. وبما أنّ الرّوح الشّخصيّة قابلة للفناء، فإنّ كلّ النّاس على مستوى واحد يتقاسمون هذه الرّوح وروح إلهيّة مشابهة.

ويدّعي ابن رشد أنّ لديه نوعيْن من معرفة الحقيقة:

– الأوّل معرفة الحقيقة استنادًا على الدّين المعتمد على العقيدة، وبالتّالي لا يمكن إخضاعها للتّمحيص، والتّدقيق، والفهم الشّامل.

– والمعرفة الثّانية للحقيقة هي الفلسفة، والتي ذكر بأنّ عدد من النّخبويّين الذين يحظون بملكات فكريّة عالية توعّدوا بحفظها وإجراء دراسات جديدة فلسفيّة.

* علم الفلك:

كان ابن رشد مغرمًا بعلوم الفلك منذ صغره، فكان يلاحظ الفلكيون حوله يتكاتفون لمعرفة بعض أسرار هذه السماء في وقت الظلام، وحين بلغ عمره الخامسة والعشرون بدأ ابن رشد يتفحص سماء المغرب من مدينته مرّاكش، والتي من خلالها قدم للعالم اكتشافات وملاحظات فلكية جديدة، واكتشف نجما لم يكتشفه الفلكيّين الأوائل.

وكان ابن رشد يتمتّع بملكة عقلية باهرة، فكان يناقش نظريات بطليموس، بل أنّه نبذها من أصلها وأبدلها بنماذج جديدة تعطي تفسيرات فضلى لحقيقة الكون، وقدّم للعالم تفسيرًا جديدًا لنظريّة رشديّة جديدة سُمّيت "اتّحاد الكوْن النّموذجي".

ومن بعض انتقاداته لنظريّات بطليموس حول حركة الكواكب أن قال: "من التّناقض للطّبيعة أن نحاول تأكيد وجود المجالات الغريبة والمجالات التّدويريّة، فعلم الفلك في عصرنا لا يقدّم حقائق، ولكنّه يتّفق مع حسابات لا تنطبق مع ما هو موجودٌ في الحقيقة". ثمّ انطلق يقدّم الانتقادات الحصيفة حيال بعض الفرضيّات التي قدّمها الفلكيّون في عصره. ثمّ قام بالمشاركة بوصف القمر بالغير الواضح والغامض، وقال بأنّه يحمل طبقات سميكة وأخرى أقلّ سماكة، وتجتذب الطّبقات السّميكة نور الشّمس أكثر من

الطّبقات الأقلّ سمكًا. وقدّم للعالم وللغرب أوّل التّفسيرات البدائيّة والقريبة علميًّا لأشكال البقع الشّمسيّة.

* اخ ا ل ق:

انْطلق ابن رشد في آرائه الأخلاقيّة من مذهبَيْ أرسطو وأفلاطون، فقد اتّفق مع أفلاطون أنّ الفضائل الأساسيّة الأربع هي (الحكمة، والعفّة، والشّجاعة، والعدالة)، لكنّه اختلف عنه بتأكيده أنّ فضيلتيْ العفّة والعدالة عامّتان لكافّة أجزاء الدّولة (الحكماء، والحرّاس، والصنّاع).

وهذه الفضائل كلّها توجد من أجل السّعادة النّظريّة، التي هي المعرفة العلميّة الفلسفيّة، المقصورة على "الخاصّة". وقد قَصَرَ الخلود على عقل البشريّة الجمعي الذي يغتني ويتطوّر من جيل إلى آخر.

وقد كان لهذا القول الأخير دورٌ كبيرٌ في تطوّر الفكر المتحرِّر في أوروبا في العصريْن الوسيط والحديث.

وأكّد ابن رشد على أنّ الفضيلة لا تتمّ إلاّ في المجتمع، وشدَّد على دور التّربية الخلقيّة، وقد بسط ابن رشد أهمّ آرائه الأخلاقيّة من خلال شروحه على الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وجوامع السّياسة لأفلاطون.

وأناط بالمرأة دورًا حاسمًا في رسم ملامح الأجيال القادمة، فألحَّ على ضرورة إصلاح دورها الاجتماعي في إنجاب الأطفال والخدمة المنزليّة.

وقد قال بعض الباحثين: "لقد تساءل الفيلسوف ابن رشد في القرن الثّاني عشر الميلادي وهو يعاين انطفاء آخر أنوار الحضارة العربيّة التي سمت في الشرق الأوسط وأسبانيا إلى ذرى شاهقة عمّا إذا لم يكن هذا الانحطاط يرجع جزئيًّا على الأقلّ إلى الوضع الذي حُبِست فيه المرأة، وإلى انتباذها خارج الحياة الاجتماعيّة.

3 – مؤلّفاته:

لابن رشد مؤلّفات عدّة في أربعة أقسام: شروح ومصنّفات فلسفيّة وعمليّة، شروح ومصنّفات طبّيّة، كتب فقهيّة وكلاميّة، كتب أدبيّة ولغويّة، لكنّه اختصّ بشرح كلّ التّراث الأرسطي.

وقد أحصى جمال الدين العلوي 108 مؤلّفًا لابن رشد، وصلنا منها 58 مؤلّفًا بنصّها العربي.

من شروحاته وتلاخيصه لأرسطو:

* تلخيص وشرح كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزياء).
* تلخيص وشرح كتاب البرهان أو الأورغنون.
* تلخيص كتاب المقولات (قاطيفورياس).
* شرح كتاب النّفس.
* شرح كتاب القياس.

وله مقالات كثيرة، ومنها:

* مقالة في العقل.
* مقالة في القياس.
* مقالة في اتّصال العقل المفارق بالإنسان.
* مقالة في حركة الفلك.
* مقالة في القياس الشّرطي.

وله كتب موضوعة، أشهرها:

* كتاب *الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة*، وهو من المصنّفات الفقهيّة والكلاميّة في الأصول.

* كتاب *فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتصال*، وهو من المصنّفات الفقهيّة والكلاميّة. وقد أكّد فيه ابن رشد على أهميّة التّفكير التّحليلي كشرط أساسي لتفسير القرآن الكريم، وذلك على النّقيض من اللاّهوت الأشعري التّقليدي، حيث كان يتمّ التّركيز بدرجة أقلّ على التّفكير التّحليلي، وبدرجة أكثر على المعرفة الواسعة من مصادر أخرى غير القرآن على سبيل المثال الحديث الشّريف.

* كتاب *تهافت التّهافت*، الذي كان ردّ ابن رشد على الغزالي في كتابه *تهافت الفلاسفة*.
* كتاب الكلّيات.
* كتاب "التّحصيل" في اختلاف مذاهب العلماء.
* كتاب "الحيوان".
* كتاب "المسائل" في الحكمة.
* كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه.
* كتاب "جوامع كتب أرسطاطاليس" في الطّبيعيّات والإلهيّات.
* كتاب "شرح أرجوزة ابن سينا" في الطبّ.

4 – مكانته في الغرب:

عُرِف ابن رشد في الغرب بتعليقاته وشروحه لفلسفة وكتابات أرسطو والتي لم تكن متاحة لأوروبّا اللاّتينيّة في العصور الوسطى المبكّرة.

وقبل عام 1100 م كان عدد قليل من كتب أرسطو عن المنطق هو الذي تمّ ترجمته إلى اللّغة اللاّتينيّة على يد الفيلسوف المسيحي بوتيوس Boethius، على الرّغم من أنّ أعمال أرسطو الكاملة كانت معروفة في بيزنطة.

ثمّ بعد أن انتشرت التّرجمات اللاّتينية للأعمال الأخرى لأرسطو من اليونانيّة والعربيّة في القرن الثّاني عشر والثّالث عشر الميلاديْن أصبح أرسطو أكثر تأثيرًا على الفلسفة الأوروبيّة في العصور الوسطى.

وقد ساهمت شروح ابن رشد على ازدياد تأثير أرسطو في الغرب في العصور الوسطى.

وفي أوروبّا العصور الوسطى أثّرت مدرسة ابن رشد في الفلسفة، والمعروفة باسم الرّشديّة، تأثيرًا قويًّا على الفلاسفة المسيحيّين من أمثال توما الأكويني، والفلاسفة اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجرسونيدوس.

وعلى الرّغم من ردود الفعل السّلبيّة من رجال الدّين اليهودي والمسيحي، إلاّ أنّ كتابات ابن رشد كانت تُدرَس في جامعة باريس وجامعات العصور الوسطى الأخرى، وظلّت المدرسة الرّشديّة الفكر المهيمن في أوروبا حتّى القرن السّادس عشر الميلادي.

وقد قدّم كتاب *فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة* من الاتصال تبريرًا للتّحرّر من العلم والفلسفة من اللاّهوت الأشعري، وبالتّالي اعتبرت الرّشديّة تمهيدًا للعلمانيّة الحديثة.

وقد كتب جورج سارتون أبو تاريخ العلوم ما يلي:

" ترجع عظمة ابن رشد إلى الضجّة الهائلة التي أحدثها في عقول الرّجال لعدّة قرون. وقد يصل تاريخ الرّشديّة إلى نهاية القرن السّادس عشر الميلادي، وهي فترة من أربعة قرون تستحقّ أن يُطلَق عليها العصور الوسطى، حيث أنّها كانت تُعَدّ بمثابة مرحلة انتقاليّة حقيقيّة بين الأساليب القديمة والحديثة".

وقد عكف ابن رشد على شرح أعمال أرسطو ثلاثة عقود تقريبًا، وكتب تعليقات على جلّ فلسفاته ما عدا كتاب *السّياسة* حيث لم يكن متاحًا لديه.

وقد كانت أعمال ابن رشد الفلسفيّة أقلّ تأثيرًا على العالم الإسلامي في العصور الوسطى منها على العالم المسيحي اللاّتيني وقتها، كما يدلّ على ذلك حقيقة أنّ الأصل العربي لكثير من أعماله لم يعش، بينما ظلّت التّرجمات اللاّتينيّة والعبريّة موجودة.

ومع ذلك، فإنّ أعْماله وعلى وجه التّحديد موضوعات الفقه الإسلامي، والتي لم تُترجَم إلى اللاّتينيّة أثّرت بالطّبع في العالم الإسلامي بدلاً من الغرب.

وقد تزامنت وفاته مع وجود تغيير في ثقافة الأندلس.

والتّرجمات العبريّة لأعماله كان لها تأثيرًا لا يُنْسى على الفلسفة اليهوديّة، خاصّةً الفيلسوف اليهودي جرسونيدس Gersonides الذي كتب شروحًا فرعيّة على العديد من أعمال ابن رشد.

وفي العالم المسيحي استوْعب فلسفته سيجار البرابانتي Siger de Brabant وتوما الأكويني وغيرهم (وخصوصًا في جامعة باريس) من المجالس المسيحيّة التي قدّرت المنطق الأرسطي.

وقد اعْتقد بعض الفلاسفة مثل توما الأكويني أنّ ابن رشد بلغ مكانة من الأهمّية لدرجة أنّهم لم يكن يشيرون له باسمه، بل يدعونه ببساطة "المعلّق" أو "الشّارح"، وكان يطلقون على أرسطو "الفيلسوف".

وتأثّرًا بفلسفات ابن رشد، فقد أسّس الفيلسوف الإيطالي بيترو بمبوناتسي Pietro Pomponazzi مدرسة عُرِفت باسم "المدرسة الأرسطيّة الرّشديّة.

أمّا عن علاقته بأفلاطون، فقد لعبت رسالة ابن رشد وشرحه لكتاب أفلاطون "الجمهورية" دورًا رئيسيًّا في نقل وتبنّي التّراث الأفلاطوني في الغرب، وكان المصدر الرّئيسي للفلسفة السّياسيّة في العصور الوسطى.

من ناحية أخرى كان العديد من اللاّهوتيّين المسيحيّين يخشون فلسفته حتّى أنّهم اتّهموه بالدّعوة إلى "الحقيقة المزْدوجة"، ورفْضه المذاهب التّقليدية التي تؤمن بالخلود الفردي.

وبدأت تنشأ أقاويل وأساطير واصفة إيّاه بالكفر والإلْحاد في نهاية المطاف، واستندت هذه الاتّهامات إلى حدّ كبير على التّأويل الخاطئ لأعماله.

5 – التّأثيرات الثّقافيّة:

وكانْعكاس للاحترام الذي كان يكنّه العلماء الأوروبيّون لابن رشد في العصور الوسطى، فقد ورَد اسمه في الكوميديا الإلهيّة لدانتي في قسم الجحيم (الأنشودة الرّابعة: 142) مع الفلاسفة العظماء الذين ماتوا قبل المسيحيّة أو الذين لم يعمدوا بحسب وصف دانتي.

واستلْهامًا لهذا البيت من الأنشودة، فقد جسّدها المصوّر الإيطالي رافاييل في لوحته "مدرسة أثينا" ومصوَّرًا بها ابن رشد، وهو يرْتدي العمامة العربيّة وينظر منتبهًا من خلف العالم الرّياضي اليوناني فيثاغورث.

كما ظهر ابن رشد في القصّة القصيرة التي كتبها خورخي لويس بورخيس بعنوان "بحث ابن رشد"، والذي يبدو فيها ابن رشد يحاول العثور على معاني كلمات "التراجيديا" و"الكوميديا".

وأُشير إليه بإيجاز في رواية يوليسيس Ulysses للكاتب والشّاعر الأيرلندي جيمس جويس إلى جانب موسى بن ميمون. كما يظهره الشّاعر الباكستاني ألامجير هاشمي Alamgir Hashmi منتظرًا خارج أسوار قرطبة في قصيدته "في قرطبة".

وهو أيضًا الشّخصيّة الرّئيسيّة في فيلم المصير للمخرج المصري يوسف شاهين الذي أُنتج عام 1997 م.

"ابن رشد" هو أيضًا عنوان لمسرحيّة للكاتب التّونسي محمّد الغزي، والتي نالت الجائزة الأولى في مهرجان الشّارقة للمسرح عام 1999 م.

قام مغنّي البوب المسلم كريم سلامة بتلحين وغناء أغنية عام 2007 بعنوان "أرسطو وابن رشد".

تمّت تسْمية كويكب باسم "ابن رشد 8318" تيمّنًا باسم الفيلسوف العربي.

II - التعريف بالكتاب:

الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة هو كتاب في نقد "علم الكلام"، والمذهب الأشعري منه خاصة، ينتهي فيه صاحبه إلى الحكم على آراء المتكلّمين بالبطلان وبكونها لا تصلح لا لـ"الجمهور" ولا لـ"العلماء".

وتخصيص المذهب الأشعري بالنّقد هنا ليس بوصفه مذهبًا خصمًا لمذهب كلامي آخر يصدر عنه النّاقد، بل لأنّه كان يمثّل قمّة تطوّر علم الكلام جملة زمن ابن رشد.

صحيحٌ أنّ المذهب الأشعري مذكورٌ بالاسم في كلّ مسألة من المسائل موضوع النّقاش بوصفه الطّرف المقصود أساسًا.

ولكنّ صحيح أنّ هذا النّقد يشمل المعتزلة، خصوم الأشاعرة، بنفس الدّرجة، سواء فيما أخذ هؤلاء عنهم مثل نظرية الجوهر الفرد، أو فيما فارقوهم فيه.

ومع أنّ ابن رشد يستثني المعتزلة عند عرضه الموجز لطرق الاستدلال لدى الفرق الكلاميّة المشهورة في زمانه، لكوْن كتبهم لم تصل إلى الأندلس كما يقول، فإنّه يجمع طريقتهم إلى طريقة الأشاعرة ويعتبرها من جنسها، وبالتالي فيما يصدق على الأشاعرة يصدق على المعتزلة في هذا المجال، أي أنّ طريقتهم في الاستدلال هي أصلاً طريقة المعتزلة، وقد وظّفها الأشاعرة في نصرة عقائدهم، والعقائد عندما تتحوّل إلى "مذهب"، أو عندما يتعامل النّاس معها، سواء أتباعها أو خصومها، بوصفها كذلك، فإن ذلك يعني أنّها أصبحت منغمسة بصورة أو أخرى في الصّراع الاجتماعي مما يجعل تاريخ تطوّرها مرتبطاً بـ"التّاريخ" العام والسّياسي منه خاصّة، وبالتّالي يكون لها تاريخها الخاصّ.

من هنا يبدو واضحًا أنّ الشّاغل الذي يؤطّر تفكير ابن رشد في كتابه هذا لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري، بل هو أساس شاغل اجتماعي سياسي يتمثّل في "الأضرار" التي نجمت عمّا قامت به الفرق الكلاميّة من "التّصْريح للجمهور" بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من "شنآن وتباغض وحروب"، وتمزيق للشّرع، وتفريق للنّاس "كلّ التّفرّق".

ويمكن القول بأنّ هذا الكتاب ينْدرج من جهة تصْنيفه في عداد المؤلّفات الرّشديّة الأصيلة التي لم تعرف مراجعة أو شروحًا أو إضافة، وهو يقدّم مادّة فكريّة حيّة.

كتاب الكشْف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة

وتعريف ما وقع فيها بحسب التّأويل من الشّبه المزيّفة والبدَع المضلّة

لأبي الوليد بن رشد

الفصْل الأوّل

بسم الله الرّحمان الرّحيم

قال الشّيخ
أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد
بن رشد

وبعد حمد الله الذي اختصّ مَن يشاء بحكمته، ووفَّقهم لفهْم شريعته واتّباع سنّته، وأطلع من مكنون علْمه ومفهوم وحْيه ومقْصد رسالة نبيّه إلى خلْقه، على ما اسْتبان به عندهم زيْغ الزّائغين من أهل ملّته، وتخْويف المبطلين من أمّته، وانْكشف لهم أنّ من التّأويل ما لم يأذن الله ورسوله به. وصلواته التّامّة على أمين وحيه وخاتم رسله، وعلى آله وأسْرته.

فإنّه لما كنّا قد بيّنّا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشّرع وأمر الشّريعة بها، وقلنا هنالك: أنّ الشّريعة قسمان: ظاهر ومؤوّل. وإنّ الظّاهر منها فرْض الجمهور، وأنّ المؤوّل هو فرْض العلماء. وأمّا الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنّه لا يحلّ للعلماء أن يُفصحوا بتأويله للجمهور كما قال عليّ –رضي الله عنه–: "حدّثوا النّاس بما يفْهمون أتريدون أن يكذّب الله ورسوله". فقد رأيتُ أن أفحَص في هذا الكتاب عن الظّاهر من العقائد التي قصد الشّرع حمل الجمْهور عليها، ونتحرّى في ذلك كلّه مقصد الشّارع –صلّى الله عليه وسلّم– بحسب الجْهد والاسْتطاعة.

فإنّ النّاس قد اضْطربوا في هذا المعنى كلّ الاضطراب في هذه الشّريعة، حتّى حدثت فرَق ضالّة وأصناف مختلفة، كلّ واحد منهم يرى أنّه على الشّريعة الأولى، وأنّ من خالفه إمّا مبتدع وإمّا كافر مستباح الذمّة والمال.

وهذا كلّه عُدول عن مقْصد الشّارع، وسببه: ما عرَض لهم من الضّلال عن فهْم مقْصد الشّريعة.

وأشْهر هذه الطّوائف في زماننا هذا أربعة: الطّائفة التي تسمّى بالأشْعريّة[1]، وهم الذين يرى أكثر النّاس اليوم أنّهم أهْل السنّة؛ والتي تُسمّى بالمعْتزلة[2]؛ والطّائفة التي تُسمّى بالباطنيّة[3]، والطّائفة التي تُسمّى بالحشْويّة[4].

---

[1] هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري –رضي الله عنهما–. وممّا ذكرته كتب الطّبقات أنّ أبا موسى الأشعري –رضي الله عنه– كان يقرّر عين ما يقرّر أبو الحسن الأشعري في مذهبه. وتناقلت الرّوايات فيما يعضد هذا المعنى في مسائل القضاء والقدر أو الصّفات الإلهيّة مثلاً.

انظر: الشّهرستاني، *الملل والنّحل*، ج1/ص94–ص95.

[2] حول نشأة هذه الفرقة راجع : الشّهرستاني، ص48؛ البغدادي، ص118؛ الإسفراييني، ج1/ص68؛ عبد الجبّار، *فرق وطبقات المعتزلة*، ص1؛ *خطط* المقريزي، ج2/ص345 – ص346؛ *مفتاح السّعادة* لطاش كبرى زاده، ج2/ص144؛ *المنية والأمل* لابن المرتضى، ص25؛ *الأنساب* للسّمعاني؛ *عيون الأخبار* لابن قتيبة؛ *وفيّات الأعيان* لابن خلّكان، ج2/ص197؛ *الفهرست*، ص201؛ *التّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة* لكارلو نللينو، ص173 إلى ص198؛ *فرق الشّيعة* للنّوبختي، ص5؛ *التّنبيه* للملطي، ص40–ص41؛ *التّبصير* للإسفراييني، ص68؛ *مروج الذّهب* للمسعودي، ج3/ص152؛ *التّنبيه والردّ* للملطي، ص40–ص41؛ *نشأة الفكر الفلسفي* لسامي النشّار، ج1/ص377–ص378؛ *اعتقادات* الرّازي، في ذكره لرأي عبد الجبّار في تأييد هذا اللّفظ من القرآن الكريم.

[3] تشير هذه اللّفظة إلى مدلولين متلازمين: الأوّل: أنّهم يفرّقون بين ظاهر النصّ وباطنه. فالنصّ الظّاهر هو مجرّد رموز لفهم باطنيّ خاصّ، كاعتبار الوضوء موالاة الإمام، والتّيمّم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام، الصّلاة، النّطق، والغسل: تجديد العهد، والجنّة: راحة الأبدان من التّكاليف، والنّار مشقّتها بمزاولة التّكاليف. والثّاني: أنّهم يفرّقون بين المجتمع والدّولة الظّاهرتين،

والمجتمع السرّيّ والدّولة الباطنيّة التي لها عهودها والتزاماتها ورتبها. ولهذا اعتبرت هذه الدّعوة مجوسيّة الأصل، والمقصود بها هدم شريعة الإسلام وعقائدها وهدم دولة الإسلام. وقد تمثّل هذا أيّاما تمثّل في الحركات الباطنيّة السّياسيّة بمختلف أشكلها وعقائدها. وقد اعتبر البغدادي أنّ ضرر الباطنيّة السّياسيّة بمختلف أشكالها وعقائدها أعظم من ضرر اليهود والنّصارى والمجوس والدّهريّة بل والدجّال! يقول: "الذي يصحّ عندي من دين الباطنيّة أنّهم دهريّة زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرّسل، والشّرائع كلّها عليها إلى استباحة كلّ ما يميل إليه الطّبع. والدّليل على أنّهم كما ذكرناه ما قرأته في كتابهم المترجَم *بالسّياسة والبلاغ الأكيد والنّاموس الأعظم*، وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنّابي". ويظهر من كتاب *الملل والنّحل* للشّهرستاني أنّ الباطنيّة كانوا يسمّون في العراق: القرامطة، وفي خراسان: الملاحدة، وأنّهم من فرق الإسماعيليّة، وأنّ مذهبهم نشأ في منتصف القرن الثّالث، ويمتازون عن فرق الشّيعة باسم الإسماعيليّة، وأنّهم لا يثبتون الوجود والعدم لله، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، لأنّ الإثبات الحقيقيّ له –سبحانه– يقتضي الشّركة بينه وبين سائر الموجودات، وذلك يؤدّي إلى التّشبيه. ولا يحكمون عليه بالإثبات المطلَق، ولا بالنّفي المطلَق، لأنّه إله المتقابلين.

انظر: *عقيدة الشّيعة الإماميّة* للسّيّد هاشم معروف، ص236–ص237.

[4] لُقّب أهل الحديث بالحشويّة لاحتمالهم كلّ حشو رُوي من الأحاديث المختلفة المتناقضة، حتّى فيهم بعض الملحدين: "يروون أحاديث ثمّ يروون نقيضها. ولرواياتهم أحاديث كثيرة ممّا أنكره عليهم أصاحب الرّأي وغيرهم من الفرق في التّشبيه وغير ذلك. والحشويّة وصف يطلق قديمًا وحديثًا ويقصد به بشكل عام من يحشو رأسه بكلام لا يفهمه، والقصد من الوصْف اتّهام الموصوف أنّه لا يعمل عقله. ويقصد به غالبًا بعض الحنابلة، وذلك كموقف من معارضيهم للتّعبير عن رأيهم على عدم تعمّق هذا القسم من الحنابلة في فهم المراد من النصوص والابتعاد عن المنهج العلمي في الاستدلال على العقائد، والاكتفاء فقط بظاهر النصوص. وهو مصطلح يقابله رفض من هؤلاء الحنابلة ويعتبرونه غيضًا من مخالفيهم لأنهم اتبعوا الحق، وإلى جانب المعتزلة، فإن هناك من أهل السنّة بشكل عام ومن الحنابلة بشكل خاصّ مَن يطلق هذه التّسمية على هذا القسم من الحنابلة. وأُطلقت هذه التّسمية على الحنابلة عمومًا لأنّ بعضهم كانوا يقومون بحشو كتب خصومهم بما هو ليس منها، من هنا جاء الحشو بمعني دسّ أو ادخال شيء في وعاء، ومن ذلك جاءت تسمية جميع ما في البطن بالأحشاء. وترجع هذه التسمية إلى القرن الأول الهجري حينما تأثر بعض أعراب الرواة بأحبار اليهود النّصارى الذين أظهروا الإسلام في عهد الخلفاء الرّاشدين فاسْتعانوا بعلمهم على فهم

وكلّ هذه الطّوائف قد اعْتقَدت في الله اعتقادات مخْتلفة وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشّرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنّها الشّريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع النّاس؛ وأنّ مَن زاغ عنها، فهو إمّا كافرٌ، وإمّا مبتدعٌ.

وإذا تُؤمّلت جميعها وتُؤمّل مقْصد الشّرع، ظهر أنّ جلّها أقاويل محْدَثة، وتأويلات مبْتدَعة.

وأنا أذكر من ذلك ما يجْري مجْرى العقائد الواجبة في الشّرْع التي لا يتمّ الإيمان إلاّ بها، وأتحرّى في ذلك كلّه مقْصد الشّارع -صلّى الله عليه وسلّم- دون ما جعل أصلاً في الشّرع وعقيدة من عقائده من قبَل التّأويل الذي ليس بصحيح.

وأبتدئ من ذلك بتعْريف ما قصد الشّارع أن يعْتقده الجمهور في الله -تبارك وتعالى-، والطّريق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز.

ونبدأ من ذلك بمعْرفة الطّريق التي تُفضي إلى وجود الصّانع، إذ كانت أوّل معرفة يجب أن يعرفها المكلَّف؛ وقبل ذلك، فينبغي أن نذْكر آراء تلك الفرق المشْهورة في ذلك.

فنقول: أمّا الفرقة التي تُدعى بالحشْويّة، فإنّهم قالوا إنّ طريق معرفة وجود الله -تعالى- هو السّمْع لا العقل. أعني أنّ الإيمان بوجوده الذي كلّف النّاس التّصديق به يكفي فيه أن يُتلقّى من صاحب الشّرع ويُؤمن به إيمانًا؛ كما يُتلقّى منه أحوال المعاد وغير ذلك، ممّا لا مدْخل فيه للعقل.

وهذه الفرقة الضّالّة الظّاهر من أمرها أنّها مُقصِّرة عن مقْصود الشّرع في الطّريق التي نصَبها للجميع مفْضِية إلى معرفة وجود الله -تعالى-، ودعاهم من قبَلها إلى الإقرار به.

الكتاب والسنّة. ولما كانت لأعراب الرواة هؤلاء شكل يميّزهم عن غيرهم أتوا مجلس الإمام الحسن البصري وتكلموا في السقط وهو الذي لم تتم له ستّة شهور في بطن أمّه فما كان منه إلاّ أنّ أمر بردهم إلي حشا الحلقة أي طرفها حتّى لا يحدثوا فتنة بين طلاّب العلم ومن المعلوم أنّ مجلسه كان يحضره نبلاء أهل العلم ولذلك سمّوا بالحشويّة.

انظر: أبو حاتم الرّازي، *كتاب الزّينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة*، القسم الثّالث/ص267.

وذلك أنّه يظْهر من غير ما آية من كتاب الله، أنّه دعا النّاس فيها إلى التّصديق بوجود الباري بأدلّة عقليّة منْصوص عليها فيها، مثل قوله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[1] الآية، ومثل قوله -تعالى-: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ﴾[2]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وليس لقائل أن يقول، إنّه لوْ كان ذلك واجبًا على كلّ مَن آمن بالله، أعني: لا يصحّ إيمانه إلاّ من قبَل وقوعه على هذه الأدلّة، لَكان النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- لا يدْعو أحدًا إلى الإسلام إلاّ عرَض عليه هذه الأدلّة.

فإنّ العرَب كلّها تعْترف بوجود الباري -سبحانه-، ولذلك قال -تعالى-: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ﴾[3].

ولا يمْتنع أن يُوجد من النّاس مَن تبْلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئًا من الأدلّة الشّرعيّة التي نصَبها -صلّى الله عيه وسلّم- للجمْهور، وهذا هو أقلّ الوجود. فإذا وُجد، فغرَضه الإيمان بالله من جهة السّماع، وهذه حال الحشْويّة مع ظاهر الشّرع".

وأمّا الأشْعريّة، فإنّهم رأوا أنّ التّصديق بوجود الله -تبارك وتعالى- لا يكون إلاّ بالعقل، لكن سلَكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطّرق الشّرعيّة التي نبّه الله عليها، ودعا النّاس إلى الإيمان به من قبلها.

وذلك أنّ طريقتهم المشهورة انْبَنَت على بيان أنّ العالم حادثٌ.

وانْبَنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ، وأنّ الجزء الذي لا يتجزّأ مُحدَثٌ، والأجسام مُحدَثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلَكوا في بيان

---

[1] سورة البقرة (2)، الآية 21.

[2] سورة إبراهيم (14)، الآية 10.

[3] سورة الزّمر (39)، الآية 38.

حدوث الجزء الذي لا يتجزّأ –وهو الذي يسَمّونه الجوهرة الفردة – طريقة مغْتاصة تذهب على كثير من أهل الرّياضة في صناعة الجدَل، فضلاً عن الجمهور.

ومع ذلك، فهي طريقة غير برهانيّة ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري.

وذلك أنّه إذا فرضنا أنّ العالم مُحدَثٌ، لزم –كما يقولون– أن يكون له –ولا بدّ– من فاعل مُحدِث، ولكن يعْرض في وجود هذا المحدث لسْنا نقدر أن نجعله أزليًّا ولا محدَثًا.

أمّا كوْنه محدَثًا، فلأنّه يفْتقر إلى مُحدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمُرّ الأمر إلى غير نهاية؛ وذلك مستحيل.

وأمّا كوْنه أزليًّا، فإنّه يجب أن يكون فعله المتعلّق بالمفعولات أزليًّا، فتكون المفعولات أزليّة والحادث يجب أن يكون وجوده متعلّقًا بفعل حادث، اللّهمّ إلاّ لو سلّموا أنّه يوجد فعْلٌ حادثٌ عن فاعل قديم، فإنّ المفعول لا بدّ أن يتعلّق به فعل الفاعل، وهم لا يُسلّمون بذلك. فإنّ من أصولهم: أنّ المعارض للحوادث حادثٌ.

وأيضًا إن كان الفاعل حينًا يفعل وحينًا لا يفعل، وجَب أن تكون هنالك علّة صيّرته بإحدى الحالتيْن أوْلى منه بالأخرى. فيسأل أيضًا في تلك العلّة مثل هذا السّؤال وفي علّة العلّة، فيمُرّ الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلّمون في جواب هذا من أنّ الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمُنْجٍ ولا مُخلِّص من هذا الشكّ، لأنّ الإرادة غير الفعل المتعلّق بالمفعول. وإذا كان المفعول حادثًا، فواجبٌ أن يكون الفعل المتعلّق بالمفعول.

وإذا كان المفعول حادثًا، فواجبٌ أن يكون الفعل المتعلّق بإيجاده حادثًا؛ وسواء فرضْنا الإرادة قديمة أو حديثة، متقدّمة على الفعْل أو معه، فكيْفما كان، فقد يلْزمهم إمّا أن يجوّزوا على القديم أحَد ثلاثة أمور: إمّا إرادة حادثة وفعْل حادث، وإمّا فعل حادث وإرادة قديمة، وإمّا فعْل قديم وإرادة قديمة.

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة –إن سلّمنا لهم أنّه يوجد عن إرادة قديمة–، ووضْع الإرادة نفْسها هي للفعل المتعلّق بالمفْعول شيء لا يُعقَل، وهو كفْرٌ من مفْعول بلا فاعل. فإنّ الفعْل غير الفاعل، وغير المفْعول، وغير الإرادة.

والإرادة هي شرط الفعْل لا الفعْل.

وأيضًا، فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلّق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له، إذا كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له. فهي لا تتعلّق بالمراد في الوقت الذي اقْتضت إيجاده إلاّ بعد انْقضاء دهْر لا نهاية له. وما لا نهاية له لا ينْقضي، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينْقضي دهْر لا نهاية له، وذلك ممْتنعٌ.

وهذا هو بعيْنه برهان المتكلّمين الذي اعْتمدوه في حدوث دورات الفلك.

وأيضًا، فإنّ الإرادة التي تتقدّم المراد وتتعلّق به بوقت مخصوص، لا بدّ أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت. لأنّه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أوْلى من عدمه، إلى ما في هذا كلّه من التّشعيب والشّكوك العويصة، التي لا يتخلّص منها العلماء المهَرة بعلم الكلام والحكْمة، فضلاً عن العامّة. ولو كُلِّف الجمهور العلم من هذه الطّرق، لَكان من باب تكْليف ما لا يُطاق.

وأيضًا، فإنّ الطّرق التي سلك هؤلاء القوْم في حدوث العالم، قد جمعت بين هذيْن الوصفيْن معًا؛ أعني أنّ الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانيّة. فليست تصحّ لا للعلماء ولا للجمهور.

ونحن ننبّه على ذلك بعض التّنبيه، فنقول: إنّ الطّرق التي سلكوا في ذلك طريقان: أحدهما –وهو الأشْهر الذي اعْتمَد عليه عامّتهم– ينْبني على ثلاث مقدّمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العلم:

– إحداها[1]: أنّ الجواهر لا تنْفكّ من الأعراض، أي لا تخْلو منها.

– والثّانية: أنّ الأعْراض حادِثة.

– والثّالثة: أنّ ما لا ينفكّ عن الحوادث حادثٌ، أعني: ما لا يخلو من الحوادث هو حادِثٌ.

---

[1] في الأصل: **إحداهما**.

فأمّا المقدّمة الأولى، وهي القائلة إنّ الجواهر لا تتعرّى من الأعْراض، فإنّ عَنوا بها: الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهي مقدّمة صحيحة.

وإن عَنوا بالجواهر: الجزء الذي لا ينْقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شكٌّ ليس باليسير.

وذلك أنّ وجود جوْهر غير منْقسم ليس معروفًا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادّة شديدة التّعاند.

وليس في قوّة صناعة الكلام تخليص الحقّ منها، وإنّما ذلك لصناعة البرهان. وأهل هذه الصّناعة قليلٌ جدًّا.

والدّلائل التي يسْتعملها الأشعريّة في إثباته هي خطابيّة في الأكثر، وذلك أنّ استدلالهم المشْهور في ذلك هو أنّهم يقولون: إنّ من المعلومات الأُول أنّ الفيل مثلاً إنّما نقول فيه إنّه أعظم من النّملة من قبَل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النّملة.

وإذا كان ذلك كذلك، فهو مؤلَّف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدٌ بسيطٌ[1]. وإذا فَسَدَ الجسم، فإليْها ينحلّ؛ وإذا تركّب، فمنها يتركّب.

وهذا الغلَط إنّما دخل عليهم من شبه الكمّية المنْفصِلة بالمتّصِلة. فظنّوا أنّ ما يلْزم في المنْفصِلة يلْزم في المتّصِلة، وذلك أنّ هذا يصْدق في العدَد؛ أعني أن نقول: إنّ عددًا أكثر من عدد من قبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني: الوحَدات.

وأمّا الكمّ المتّصِل، فليس يصْدُقُ ذلك فيه. ولذلك نقول في الكمّ المتّصِل إنّه أعظم وأكبر، ولا نقول إنّه أكثر وأقلّ. ونقول في العدد إنّه أكثر وأقلّ، ولا نقول: أكبر وأصْغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلّها أعدادًا، ولا يكون هنالك عظَم متّصلٌ أصلاً. فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعيْنها.

ومن المعروف بنفسه أنّ كلّ عظَم فإنّه ينْقسم بنصْفيْن، أعني الأعْضام الثّلاثة التي هي: الخلط، والسّطْح، والجسْم.

---

[1] في الأصل: **واحدا بسيطا**.

وأيضًا، فإنّ الكمّ المتّصل هو الذي يمكن أن يُعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفَا القسميْن جميعًا. وليس يمْكن ذلك في العدد.

لكن يعارض هذا أيضًا: أنّ الجسم وسائر أجزاء الكمّ المتّصِل، يقبل الانْقسام. وكلّ منْقسِم، فإمّا أن ينْقسم إلى شيء منْقسِم، أو إلى شيء غير منْقسِم.

فإن انْقسم إلى غير منْقسِم، فقد وجدْنا الجزء الذي لا ينْقسم. وإن انْقسم إلى منْقسِم، عاد السّؤال أيضًا في هذا المنقسِم: هل ينْقسم إلى منْقسِم أو إلى غير منْقسِم؟ فإن انْقسم إلى غير نهاية، كانت في الشّيء المتناهي أجزاء، لأنّها لا نهاية لها؛ ومن المعْلومات الأُوَل أنّ أجزاء المتناهي متناهية.

ومن الشّكوك المعْتاصة التي تلزمهم: أن يسألوا إذا حدث الجزء الذي لا يتجزّأ.

أمّا القابل لنفس الحدوث، فإنّ الحدوث عَرَض من الأعراض؛ وإذا وُجِد الحادث، فقد ارْتفع الحدوث، فإنّ من أصولهم أنّ الأعراض لا تفارق الجواهر؛ فيضطرّهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما.

وأيضًا، فقد يسألون إن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلّق فعْل الفاعل؟ فإنّه ليس بين العدم والوجود وسطٌ عندهم.

وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلّق عندهم بالعدم، ولا يتعلّق بما وجد وفرغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلّق بذات متوسّطة بين العدم والوجود.

وهذا هو الذي اضطرّ المعتزلة إلى أن قالت إنّ في العدم ذاتًا ما. وهؤلاء أيضًا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل، موجودًا بالفعل. وكلتَا الطّائفتيْن يلْزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

فهذه الشّكوك –كما ترى– ليس في قوّة صناعة الجدل حلّها. فإذًا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله –تبارك وتعالى–، وبخاصّة للجمْهور. فإنّ طريقة معرفة الله أوْضح من هذه على ما سنبيّن من قولنا بعد.

وأمّا المقدّمة الثّانية، وهي القائلة أنّ جميع الأعراض مُحدَثة، فهي مقدّمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه في الجسْم. وذلك أنّا إنّما شاهدنا بعض الأجسام محدَثة، وكذلك بعض الأعراض؛ فلا فرق في النّقلة من الشّاهد في كليْهما إلى الغائب.

فإن كان واجبًا في الأعراض أن يُنقَل حكْم الشّاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسًا على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجْسام، ونسْتغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجْسام. وذلك أنّ الجسم السّماوي، وهو المشْكوك في إلحاقه بالشّاهد، الشكّ في حدوث أعراضه كالشكّ في حدوث نفسه، لأنّه لم يحسّ حدوثه لا هو ولا أعراضه.

ولذلك ينْبغي أن نجْعل الفحْص عنه من أمْر حركته، وهي الطّريق التي تفْضي بالسّالكين إلى معرفة الله بيقين، وهي طريق الخواصّ، وهي التي خصّ الله بها إبراهيم –عليه السّلام– في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[1]، لأنّ الشكّ كلّه إنّما هو في الأجرام السّماويّة. وأكثر النظّار انتهوا إليها واعتقدوا أنّها آلهة.

وأيضًا، فإنّ الزّمان من الأعراض، ويعْسر تصوّر حدوثه، وذلك أنّ كلّ حادث يجب أن يتقدّمه العدَم بالزّمان، فإنّ تقدّم عدم الشّيء على الشّيء لا يُتصوَّر إلاّ من قبل الزّمان.

وأيضًا، فإنّ المكان الذي يكون فيه العالم، إذا كان متكوّن بالمكان، سابق له، يعسر تصوّر حدوثه أيضًا؛ لأنّه، إن كان خَلاء –على رأي مَن يرى أنّ الخلاء هو المكان–، يحتاج أن يتقدّم حدوثه إن فرض حادثًا خلاء آخر.

وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكّن، على الرّأي الثّاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان. فيحْتاج الجسم إلى جسم، ويمرّ الأمر إلى غير نهاية.

وهذه كلّها شكوك عَويصة، وأدلّتهم التي يلْتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض، إنّما هي لازمة لمن يقول بقدَم ما يُحَسّ منها حادثًا، أعني مَن يضع أنّ جميع الأعراض غير حادثة.

وذلك أنّهم يقولون إنّ الأعراض التي يظهر للحسّ أنّها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإمّا أن تكون منْتقلة من محلّ إلى محلّ، وإمّا أن تكون كامنة في المحلّ الذي ظهرت

---

[1] سورة الأنعام (6)، الآية 75.

فيه قبل أن تظهر. ثمّ يُبطلون هذيْن القسميْن، فيظنّون أنّهم قد بيّنوا أنّ جميع الأعراض حادثة، وإنّما بَان من قولهم أنّ ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادثٌ، لا ما لا يظهر حدوثه ولا ما لا يُشكّ في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السّماويّة من حركاتها وأشكالها وغير ذلك.

فتؤوّل أدلّتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشّاهد على الغائب، وهو دليلٌ خطيّ إلاّ حيث النّقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التّيقّن باسْتواء طبيعة الشّاهد والغائب.

وأمّا المقدّمة الثّالثة، وهي القائلة: إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ، فهي مقدّمة مشترَكة الاسم. وذلك أنّه يمكن أن تُفهم على معنييْن:

– أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها.

– والمعنى الثّاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مُشار إليه، وذلك العَرَض حادثٌ، أنّه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثًا؛ لأنّه إن كان قديمًا، فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنّا فرضناه لا يخلو، هذا خلفٌ[1] لا يمكن.

وأمّا المفهوم الأوّل، وهو الذي يريدونه، فليس يلْزم عنه حدوث المحلّ. أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنّه يمكن أن يُتصوَّر المحلّ الواحد، أعني [أنّ] الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إمّا متضادّة، وإمّا غير متضادّة؛ كأنّك قلتَ: حركات لا نهاية لها. كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنّه يتكوّن واحد بعد آخر.

ولهذا لما شعر المتأخّرون من المتكلّمين بوهْي هذه المقدّمة، راموا شدّها وتقويتها بأن بيّنوا في زعمهم أنّه لا يمكن أن تتعاقب على محلّ واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنّهم زعموا أنّه يجب عن هذا الوضع[2] أن لا يوجد منها في المحلّ عرضٌ ما مُشارٌ إليه إلاّ وقد وُجدت قبله أعراض لا نهاية لها. وذلك يؤدّي إلى امتناع الموجود منها، أعني: المشار إليه، لأنّه يلزم أن لا يوجد إلاّ بعد انْقضاء ما لا نهاية له.

---

[1] في الأصل: **خلو**.

[2] في الأصل: **الموضع**.

ولما كان ما لا نهاية له لا ينْقضي، وجَب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني: المفْروض موْجودًا.

مثال ذلك: أنّ الحركة المؤجودة اليوم للجرم السّماوي، إن كان قد وُجد قبْلها حركات لا نهاية لها، فقد كان يجب أن لا توجد.

ومثّلوا ذلك برجل قال لرجل: "لا أعْطيك هذا الدّينار حتّى أعْطيك قبله دنانير لا نهاية لها"، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدّينار المشار إليه أبدًا.

وهذا التّمثيل ليس بصحيح، لأنّ في هذا التّمثيل وضع مبدأ ونهاية، وَوَضْعُ ما بينهما غير متناه، لأنّ قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدّينار يقع أيضًا في زمن محدود، فاشْترط هو أن يعطيه الدّينار في زمان يكون بينه وبين الزّمان الذي تكلّم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيلٌ.

فهذا التّمثيل بَيّنٌ من أمره أنّه لا يشْبه المسألة الممثَّل بها.

وأمّا قولهم: إنّ ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده، فليس صادقًا في جميع الوجوه. وذلك أنّ الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحويْن: إمّا على جهة الدّور، وإمّا على جهة الاسْتقامة.

فالتي توجد على جهة الدّور، الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلاّ أن يعرض عنها ما ينهيها.

مثال ذلك: أنّه إن كان شروقٌ، فقد كان غروبٌ؛ وإن كان غروبٌ، فقد كان شروقٌ؛ فإن كان شروقٌ، فقد كان شروقٌ.

وكذلك إن كان غيْمٌ فقد كان بخار صاعِدٌ من الأرض، وإن كان بخارٌ صاعدٌ من الأرض، فقد ابتلّت الأرض؛ وإن كان ابتلّت الأرض، فقد كان مطرًا؛ وإن كان مطرٌ، فقد كان غيْمٌ؛ فإن كان غيمٌ، فقد كان غيمٌ.

وأمّا التي تكون على الاستقامة مثل كوْن الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإنّ هذا إن كان بالذّات، لم يصح أن يمرّ إلى غير نهاية. ولأنّه إذا لم يوجد الأوّل من الأسباب لم يوجد الأخير، وإن كان ذلك بالعَرَض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب وهو المصوّر له. ويكون الأب إنّما

منزلته منزلة الآلة من الصّانع. فليس يمْتنع –إن وُجِد ذلك الفاعل يفْعل فعلاً لا نهاية له– أن يفعل بآلات متبدّلة أشخاصًا لا نهاية لهم.

وهذا كلّه ليس يظْهر في هذا الموضع، وإنّما سقناه ليعرف أنّ ما توهّم القوم من هذه الأشياء أنّه برهان، فليس برهانًا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلّف الله بها الجميع من عباده الإيمان به.

فقد تبيّن لك من هذا أنّ هذه الطّريقة ليست برهانيّة صناعيّة ولا شرعيّة.

وأمّا الطّريقة الثّانية، فهي التي اسْتنْبطها أبو المعالي[1] في رسالته المعروفة *بالنّظاميّة*، ومبناها على مقدّمتيْن:

---

[1] هو أبو المعالي عبد الملك، ابن الشّيخ أبي محمّد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمّد بن حيّويه الجويني، الفقيه الشّافعي الملقّب ضياء الدّين، المعروف بإمام الحرمين. تفقّه على والده أبي محمّد. ولما توفّي والده قعد مكانه للتّدريس، وإذا فرغ منه مضى إلى الأستاذ أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني بمدرسة البيهقي حتّى حصّل عليه علم الأصول؛ ثمّ سافر إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء؛ ثمّ خرج إلى الحجاز وجاور بمكّة أربع سنين، وبالمدينة يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب؛ فلهذا قيل له: إمام الحرمين. ثمّ عاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السّلطان ألب أرسلان السّلجوقي، والوزير يومئذ نظام الملك، فبنى له المدرسة النّظاميّة بمدينة نيسابور، وفوّض إليه أمور الأوقاف. وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة. وصنّف في كلّ فنّ: منها كتاب *نهاية المطلب في دراية المذهب*، و*الشّامل في أصول الدّين*، و*البرهان في أصول الفقه*، و*تلخيص التّقريب*، و*الإرشاد*، و*العقيدة النّظاميّة*، و*مدارك العقول* لم يتمّه، وكتاب *تلخيص نهاية المطلب* لم يتمّه، و*غياث الأمم في الإمامة*، و*مغيث الخلق في اختيار الأحقّ*، و*غنية المسترشدين* في الخلاف... ومؤلده في ثامن عشر المحرّم سنة تسع عشرة وأربعمائة. ولما مرض حُمل إلى قرية من أعمال نيسابور، يُقال لها يشتنقان، فمات بها ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ونُقل إلى نيسابور تلك اللّيلة ودُفن من الغد في داره؛ ثمّ نُقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين، فدُفن بجنب أبيه.

حول ترجمته راجع: *المنتظم*، ج9/ص18؛ *تبيين كذب المفتري* لأبي القاسم ابن عساكر الدّمشقي، ص278؛ *طبقات* السّبكي، ج3/ص249؛ *عبر* الذّهبي، ج3/ص291؛ *الشّذرات*، ج3/ص358؛ ابن خلّكان، *وفيّات الأعيان*، ج3/ص167 إلى ص170.

– إحداهما: أنّ العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتّى يكون من الجائز مثلاً أصغر ممّا هو وأكبر ممّا هو، أو بشكل آخر غير الشّكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كلّ متحرّك منها إلى جهة ضدّ الجهة التي يتحرّك إليها، حتّى يمكن في الحجر أن يتحرّك إلى فوق، وفي النّار إلى أسفل، وفي الحركة الشّرقيّة أن تكون غربيّة، وفي الغربيّة أن تكون شرقيّة.

– والمقدّمة الثّانية: أنّ مُحْدَث وله مُحْدث أي فاعل صيّره بإحدى الجائزين أوْلى منه بالآخر.

فأمّا المقدّمة الأولى، فهي خطابيّة في بادئ الرّأي، وهي إمّا في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودًا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها، وفي بعضه، الأمر فيه مشْكوك، مثل كون الحركة الشّرقيّة غربيّة، والغربيّة شرقيّة، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه. إذ كان يمكن أن يكون لذلك علّة غير بيّنة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفيّة على الإنسان.

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أوّل الأمر عند النّظر في هذه الأشياء شبيهًا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصّنائع. وذلك أنّ الذي هذا شأنه، قد سبق إلى ظنّه أنّ كلّ ما في تلك المصْنوعات أو جلّها، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. ويوجد عن ذلك المصْنوع ذلك الفعل بعيْنه، الذي صنع من أجله، أعني غايته. فلا يكون في ذلك المصْنوع عند هذا موضع حكمة.

وأمّا الصّانع والذي يشارك الصّانع في شيء من عَلم ذلك، فقد يرى أنّ الأمر بضدّ ذلك، وأنّه ليس في المصنوع إلاّ شيء واجب ضروريّ، أو ليكون به المصْنوع أتمّ وأفضل إن لم يكن ضروريّا فيه، وهذا هو معنى الصّناعة.

والظّاهر أنّ المخْلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصْنوع، فسبحان الخلاق العظيم.

فهذه المقدّمة من جهة أنّها خطبيّة، قد تصلح لإقناع الجميع. ومن جهة أنّها كاذبة ومبطلة لحكمة الصّانع، فليست تصْلح لهم.

وإنّما صارت مبطلة للحكْمة، لأنّ الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشّيء.

وإذا لم تكن للشّيء أسباب ضروريّة تقتضي وجوده على الصّفة التي هو بها ذلك النّوع موجود، فليس هاهنا معرفة يختصّ بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنّه لو لم تكن هاهنا أسباب ضروريّة في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً ولا حكمة تُنسب إلى الصّانع دون مَن ليس بصانع.

وأيّ حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتّى بأيّ عضْو اتّفق أو بغير عضْو، حتّى يكون الإبصار مثلاً يتأتّى بالأذن، كما يتأتّى بالعيْن، والشمّ بالعين كما يتأتّى بالأنف.

وهذا كلّه إبطالٌ للحكمة وإبطالٌ للمعنى الذي سمّى به نفسه حكيما –تعالى وتقدّست أسماؤه عن ذلك–.

وقد نجد أنّ ابن سينا[1] يُذعن لهذه المقدّمة بوجْه ما. وذلك أنّه يرى أنّ كلّ موجود ما سوَى الفاعل فهو إذا اعتُبر بذاته ممكن وجائز.

---

[1] هو الشّيخ الرّئيس، شيخ الفلاسفة والأطبّاء أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا البلخي ثمّ البخاري. وُلد بخرميشن في بخارى سنة 370 هـ. وتوفّي بهمذان سنة 428 هـ. وكانت له رحلات كثيرة. ومصنّفاته عديدة مشتهرة سواء الطبّيّة منها أو الفلسفيّة: منها *القانون*، *والشّفاء*، *والنّجاة*، *وعيون الحكمة*، *ومنطق المشرقيّين*.

حول ترجمته راجع: *عيون الأنباء* لابن أبي أصيبعة، ج2/ص2 إلى ص20؛ *تاريخ الحكماء* للقفطي، ص268 إلى ص278؛ *النّجوم الزّاهرة*، ج5/ص25–ص26؛ *لسان الميزان*، ج2/ص291 إلى ص293؛ *شذرات الذّهب*، ج3/ص233 إلى ص237؛ *تاريخ الفلسفة في الإسلام* لت. ج. دي بور، ص53 إلى ص66؛ *تاريخ فلاسفة الإسلام* لمحمّد لطفي جمعة، ص53 إلى ص66؛ *تاريخ الفلسفة العربيّة* لجميل صليبا، ص201 إلى ص280؛ *من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة* لمحمّد عبد الرّحمان مرحبا، ص474 إلى ص578؛ *تاريخ الفلسفة العربيّة* لحنّا الفاخوري وخليل الجرّ، ج2/ص157 إلى ص235؛ *تاريخ الفلسفة الإسلاميّة* لهنري كوربان، ص254 إلى ص265؛ *موسوعة الفلسفة* لعبد الرّحمان بدوي، ج1/ص40 إلى ص67؛ *معجم المؤلّفين*، ج4/ص20 إلى ص23؛ مجلّة *التّراث العربي*، عدد 5–6 (عدد خاص بمناسبة ألفيّة ابن سينا).

وإنّ هذه الجائزات صنفان: صنفٌ هو جائزٌ باعتبار فاعله، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله، ممْكن باعتبار ذاته. وأنّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأوّل.

وهذا قولٌ في غاية السُّقوط، وذلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره، ليس يمكن أن يعود ضروريّا من قبَل فاعله، إلاّ لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضّروريّ.

فإن قيل: إنّما يعني بقوله ممكنا باعتبار ذاته أي أنّه متى توهّم فاعله مرتفعا ارتفع هو، قلنا هذا الإرْتفاع هو مستحيلٌ.

وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرّجل، ولكن للحِرْص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرّجل اسْتخرْنا القول إلى ذكره، فلنرْجع إلى حيث كنّا.

نقول فأمّا القضيّة الثّانية، وهي القائلة إنّ الجائز محدَث فهي مقدّمة غير بيّنة بنفسها.

وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون[1] أن يكون شيءٌ جائزٌ أزليًّا ومنعَه أرسطو[2]، وهو مطلبٌ عويصٌ، ولن نبيّن حقيقته إلاّ لأهل صناعة البرْهان، وهم العُلماء

---

[1] يقول ابن النّديم في *الفهرست*: "من كتاب فلوطرخس: أفلاطون بن أرسطن، ومعناه: الفسيح. وذكر ثاون أنّ أباه يُقال له أسطن، وأنّه كان من أشراف اليونانيّين. وكان في قديم أمره يميل إلى الشّعر، فأخذ منه بحظّ عظيم، ثمّ حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشّعر فتركه، ثمّ انتقل إلى قول فيثاغورس في الأشياء المعقولة. وعاش فيما يُقال إحدى وثمانين سنة. وعنه أخذ أرسطوطاليس وخلفه بعد موته. وقال إسحاق أنّه أخذ عن بقراط. وتوفّي أفلاطون في السّنة التي وُلد فيها الإسكندر، وهي السّنة الثّالثة عشر من ملك لاوخوس وخلفه أرسطوطاليس، وكان الملك في ذلك الوقت بمقدونية فيلبس أبو الإسكندر. من خطّ إسحاق: عاش أفلاطون ثمانين سنة. ما ألّفه من الكتب، على ما ألّفه ثاون ورتّبه، كتاب *السّياسة*، كتاب *النّواميس*. قال ثاون: وأفلاطون يجعل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم، ويسمّي ذلك الكتاب باسم المصنّف له. فمن ذلك قول سمّاه *تالجيس* في الفلسفة، قول سمّاه *لاخس* في الشّجاعة، قول سمّاه *خرميدس* في العفّة، قولان سمّاهما *القيبادس* في الجميل...

حول ترجمته راجع: *المرجع المذكور*، ص245–ص246. بيروت. د. ت.

[2] هو الفيلسوف اليوناني المشهور عند فلاسفة الإسلام باسم المعلّم الأوّل. وُلد سنة 384 ق. م. وتوفّي سنة 322 ق. م. من مصنّفاته: *المقولات*، *والعبارة*، *والقياس*، *والبرهان*، *والجدل*،

الذين خصَّهم الله بعلْمه، وقرَن شهادته في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.

وأمّا أبو المعالي، فإنّه رامَ أن يبيّن هذه المقدّمة بمقدّمات:

– إحداها: أنّ الجائز لا بدّ له من مخصّص يجعله بأحَد الوصفيْن الجائزيْن أوْلى منه بالثّاني.

– والثّانية: أنّ هذا المخصّص لا يكون إلاّ مريدًا.

– والثّالثة: أنّ المؤجود عن الإرادة هو حادثٌ.

ثمّ بيّن أنّ الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مُريد من قبَل أنّ كلّ فعل إمّا أن يكون عن الطّبيعة، وإمّا عن الإرادة. والطّبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزيْن المماثليْن، أعني لا تفْعل المماثل دون مماثله، بل تفعلهما.

مثال ذلك: أنّ السَّقَمُونيا ليست تجذب الصّفراء التي في الجانب الأيمن من البدن، مثلا، دون التي في الأيسر.

وأمّا الإرادة، فهي التي تختصّ بالشّيء دون مماثله، ثمّ أضاف إلى هذه أنّ العالم مماثلٌ، كوْنه في الموضع الذي خُلق فيه من الجوّ الذي خُلق فيه، يريد الخلاء، لكوْنه في غير ذلك المؤضع من ذلك الخلاء، فنتج عن ذلك أنّ العالم خُلق عن إرادة.

والمقدّمة القائلة إنّ الإرادة هي التي تخصّ أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إنّ العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير بيّنة بنفسها. ويلزم أيضًا عن وضْعه هذا الخلاء أمرٌ شنيعٌ عندهم، وهو أن يكون قديمًا، لأنّه إن كان محدثًا احتاج إلى خلاء.

وأمّا المقدّمة القائلة إنّ الإرادة لا يكون عنها إلاّ مُراد محدث، فلذلك شيء غير بيّن.

وذلك أنّ الإرادة التي بالفعْل هي مع فعل المراد نفسه، لأنّ الإرادة من المضاف. وقد تبيّن أنّه إذا وُجد أحد المضافيْن بالفعل، وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن. وإذا

والأغاليط، *والسّماع الطّبيعي*، *والميتافيزيقا* (ما بعد الطّبيعة) *والأخلاق إلى نيقوماخوس والخطابة والشّعر*... كان صاحب مدرسة فلسفيّة في الأنطولوجيا، والمعرفة، والأخلاق، والسّياسة، ظلّ تأثيرها حتّى قيام الفلسفة الحديثة مع ريني ديكارت.

حول ترجمته راجع: *تاريخ الفلسفة اليونانيّة* ليوسف كرم، *تاريخ الفكر الفلسفي* لمحمّد علي أبو ريّان؛ *أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي؛ *تاريخ الفلسفة اليونانيّة* لمحمّد عبد الرّحمان مرحبا.

وُجد أحدهما بالقوّة وُجد الآخر بالقوّة. فإن كانت الإرادة التي بالفعْل حادثة فالمراد ولا بدّ حادث بالفعل. وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة، فالمراد الذي بالفعل قديم.

وأمّا الإرادة التي تتقدّم المراد فهي الإرادة التي بالقوّة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد.

ولذلك هو بيّن أنّها إذا خرج مرادها، أنّها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها، أنّها على نحو من المؤجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل، إذ كانت هي السّبب في حدوث المراد بتوسّط الفعل.

فإذًا لو وضَع المتكلّمون أنّ الإرادة حادثة، لوجب أن يكون المراد محدثًا ولا بدّ، والظّاهر من الشّرع أنّه لم يتعمّق هذا التّعمّق مع الجمهور، ولذلك لم يصرّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرّح بما الأظهر منه أنّ الإرادة موجِدة مؤجودات حادثة، وذلك في قوله –تعالى–: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

وإنّما كان ذلك كذلك، لأنّ الجمهور لا يفْهمون مؤجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحقّ أنّ الشّرع لم يصرّح في الإرادة لا بحدوث ولا بقِدم، لكوْن هذا من المتشابهات في حقّ الأكثر.

وليس بأيدي المتكلّمين برْهانٌ قطعيٌّ على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأنّ الأصل الذي يعوّلون عليه في نفْي قيام الإرادة بمحلّ قديم، هو المقدّمة التي بيّنّاها، وهي أنّ ما لا يخلو عن الحوادث حادثٌ؛ وسنبيّن هذا المعنى بيانًا أتمّ عند القوْل في الإرادة.

فقد تبيّن لك من هذا كلّه أنّ الطّرق المشهورة للأشْعريّة في السّلوك إلى معرفة الله –سبحانه–، ليست طرقًا نظريّة يقينيّة، ولا طرقًا شرْعيّة يقينيّة؛ وذلك ظاهرٌ لمن تأمّل أجْناس الأدلّة المنبّهة في الكتاب العزيز على المعنى، أعني بمعرفة وجود الصّانع.

---

[1] سورة النّحل (16)، الآية 40.

وذلك أنّ الطّرق الشّرْعيّة إذا تُؤمّلت وُجدت في الأكثر قد جَمعت وَصفيْن: أحدهما أن تكون يقينيّة، والثّاني أن تكون بسيطة غير مركَّبة، أعني قليلة المقدّمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الأوَل.

وأمّا الصّوفيّة[1]، فطرقهم في النّظر ليست طرقًا نظريّة، أعني: مركّبة من مقدّمات

---

[1] طرح تعريف هذا الاصطلاح على المختصّين مشكلتين أساسيّتين: الأولى: في اشتقاقه ونشأته تاريخيّا. الثّانية: في مدلوله وتعريفه. يرى فريق من العلماء أنّ أصله يعود إلى لبس الصّوف: شعار الأنبياء والأصفياء، كالطّوسي وابن خلدون. ويرى آخرون أنّه نسبة إلى أهل الصّفة وإلى الصّفوف معا، كالكلاباذي. بينما يرى القشيري أنّ الكلمة جامدة وأنّها تجري على غير قياس، وأنّه لا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربيّة ولا قياس، ولهذا فالأظهر أنّه كاللّقب. وهناك تفسيرات اشتقاقيّة أخرى كالصّوفانة: بقلة صحراويّة، أو صوفة قوم كانوا يقومون على خدمة الكعبة، أو صوفة القفا أي الشّعرات التي تنبت في متأخّرة أمن الصّفاء. وهناك تفسير ذكره البيروني في *تحقيق ما للهند من مقولة*، وهو أنّ الصّوفيّة هم الحكماء، لأنّ سوفيا باليونانيّة هي الحكمة. ولم يخل رأي من هذه الآراء من النقّد. أمّا بالنّسبة لمدلول هذه اللّفظة، فلها عدّة تعريفات، منها: التّخلّق بالأخلاق الإلهيّة (القاشاني)، الوقوف مع الآداب الشّرعيّة ظاهرا وباطنيّا، وهي الأخلاق الإلهيّة (محيي الدّين بن عربي والجرجاني)، "قطع عقبات النّفس والتّنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتّى يُتوصّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله –تعالى– وتحليته بذكر الله" (الغزالي)، "هو علم يُعرف به كيفيّة ترقّي أهل الكمال من النّوع الإنسانيّ في مدارج سعادتهم والأمور العارضة لهم في درجاتهم بقدر الطّاقة البشريّة" (حاجّي خليفة والقنوجي) ... إلى غير ذلك من التّعريفات التي قدّمها الصّوفيّة أنفسهم للتّصوّف. وما تعدّد هذه التّعريفات وتضاربها فيما بينها إلاّ دليلا قاطعا على استحالة حدّ هذا المفهوم حدّا منطقيّا عقلانيّا مضبوطا.
انظر: *التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف*، ص21 إلى ص26؛ *تلبيس إبليس* لابن الجوزي، ص161 إلى ص163؛ *المنقذ من الضّلال* للغزالي، ص35؛ *مقدّمة* ابن خلدون، ص863 إلى ص882؛ *تحقيق ما للهند من مقولة* للبيروني، ص24–ص25؛ *الرّسالة القشيريّة* بشرحي الأنصاري والعروسي، ج4/ص2 إلى ص4؛ *التّصوّف في الأدب والأخلاق* لزكي مبارك، ج1/ص41 إلى ص55؛ *تاريخ التّصوّف الإسلامي* لعبد الرّحمان بدوي؛ *الحياة الرّوحيّة في الإسلام* لمصطفى حلمي، ص102 إلى ص112؛ *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام* لسامي النشّار، ج3/ص36 إلى ص42؛ *التّصوّف في الإسلام* لعمر فرّوخ؛ *نشأة التّصوّف الإسلامي* لإبراهيم بسيوني، ص17 إلى ص32؛ *مدخل التّعريفات* للجرجاني، ص61–ص62؛ *اصطلاحات الصّوفيّة* للقاشاني، ص156؛ *عوارف المعارف* للسّهروردي، ص53 إلى ص64؛ *كشف الظّنون*، ج1/ص413–ص414؛ *أبجد العلوم* لصدّيق بن حسن القنوجي، ج2/ص152 إلى ص164؛ مادّة *تصوّف* في *المعجم الفلسفي* لجميل صليبا، ج1/ص282 إلى ص284.

وأقْيسة، وإنّما يزْعمون أنّ المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النّفس عند تجريدها من العوارض الشّهْوانيّة، وإقبالها بالفكرة على المطلوب.

ويحتجّون لتصْحيح هذا بظواهر من الشّرع كثيرة مثل قوله –تعالى–: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ ﴾[1]، ومثل قوله –تعالى–: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ﴾[2]، ومثل قوله: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[3] إلى أشباه ذلك كثيرة يظنّ أنّها عاضدة لهذا المعنى.

ونحن نقول إنّ هذه الطّريقة وإنّما سلّمنا وجودها بأنّها ليست عامّة للنّاس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطّريقة هي المقْصودة بالنّاس لبطلت طريقة النّظر، ولكان وجودها بالنّاس عبثًا. والقرآن كلّه إنّما هو دعاء إلى النّظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النّظر.

نعَم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشّهوات شرطًا في صحّة النّظر، مثْلما تكون الصّحّة شرطًا في ذلك، لأنّ إماتة الشّهوات هي التي تفيد المعْرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أنّ الصحّة شرط في التّعلّم وإن كانت ليست مفيدة له.

ومن هذه الجهة دعَا الشّرع إلى هذه الطّريقة، وحثَّ عليها في جملتها حثًّا، أعني على العمَل لا على أنّها كافية بنفسها كما ظنّ القوْم. بل إن كانت نافعة في النّظريّة، فعلى الوجه الذي قلنا؛ وهذا بيّنٌ عند مَن أنْصَف واعتبر الأمر بنفسه.

وأمّا المعْتزلة، فإنّه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلوكها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنْس طرق الأشعريّة.

فإن قيل: فإذا قد تبيّن أنّ هذه الطّرق كلّها ليْست واحدة منها هي الطّريقة الشّرعيّة التي دعَا الشّرع منها جميع النّاس على اختلاف فطَرهم، إلى الإقرار بوجود الباري –سبحانه–، فما هي الطّريقة الشّرعيّة التي نبّه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصّحابة – رضوان الله عليهم–؟

---

[1] سورة البقرة (2)، الآية 282.

[2] سورة العنكبوت (29)، الآية 69.

[3] سورة الأنفال (8)، الآية 29.

قلنا: الطّريق التي نبَّه الكتاب العزيز عليها، ودعَا الكلّ من بابها، إذا استُقرئ الكتاب العزيز، وُجدَت تنْحصر في جنسيْن:

– أحدهما طريق الوُقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع المَوْجودات من أجْلها؛ ولنسمّ هذه: دليل العِناية.

– والطّريقة الثّانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسّية والعقل، ولنُسمّ هذه: دليل الاختراع.

فأمّا الطّريقة الأولى، فتنْبني على أصليْن:

– أحدهما: أنّ جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان.

– والأصل الثّاني: أنّ هذه الموافقة هي ضرورة من قبَل فاعل قاصد لذلك مريد، ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتّفاق.

فأمّا كوْنها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة اللّيل والنّهار، والشّمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له. والمكان الذي هو أيضا وهو الأرض.

وكذلك تظهر أيضًا موافقة كثير من الحيوان له والنّبات والجماد وجزئيّات كثيرة، مثل الأمطار والأنهار والبِحار، وبالجملة الأرض والماء والنّار والهواء.

وكذلك أيضًا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كوْنها موافقة لحياته ووجوده.

وبالجملة، فمعرفة ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلة في هذا الجنس. ولذلك وجَب على مَن أراد أن يعرف الله –تعالى– المعرفة التّامّة أن يفحص عن منافع الموجودات.

وأمّا دلالة الاختراع، فيدخل فيها وجود الحيوان كلّه، ووجود النّبات، ووجود السّموات.

وهذه الطّريقة تنْبني على أصليْن موجوديْن بالقوّة في جميع فطر النّاس:

– أحدهما أنّ هذه المَوْجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنّبات، كما قال –تعالى–: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ﴾[1] الآية. فإنّا نرى أجسامًا جماديّة، ثمّ تحدث فيها الحياة فنعلم قطعًا أنّ هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا لها، وهو الله –تبارك وتعالى–.

وأمّا السّموات، فنعْلم من قبَل حركاتها التي تفتر أنّها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومُسخَّرة لنا، والمسَخّر المأمور مخْتَرَع من قبل غيره ضرورة.

– وأمّا الأصل الثّاني فهو أنّ كلّ مخترَع فله مخترِع، فيصحّ من هذيْن الأصليْن أنّ للمَوْجود فاعلاً مخترعًا له.

وفي هذا الجنْس دلائل كثيرة على عدد المخْترعات.

ولذلك كان واجبًا على من أراد معرفة الله حقّ معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقيّ في جميع الموجودات، لأنّ مَن لم يعرف حقيقة الشّيء لم يعرف حقيقة الاختراع، وإلى هذا الإشارة بقوله –تعالى–: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[2].

وكذلك أيضًا مَن تتّبع معنى الحكمة في موجود، أعني معرفة السّبب الذي من أجله خلق، والغاية المقْصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتمّ.

فهذان الدّليلان هما دليلاَ الشّرع.

وأمّا أنّ الآيات المنبّهة على الأدلّة المفضية إلى وجود الصّانع –سبحانه– في الكتاب العزيز هي منْحصرة في هذيْن الجنسيْن من الأدلّة، فلذلك بيّن لمن تأمّل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى.

وذلك أنّ الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى، إذا تُصفّحت وُجدت على ثلاثة أنواع: إمّا آيات تتضَمّن التّنبيه على دلالة العناية، وإمّا آيات تتضَمّن التّنبيه على دلالة الاختراع، وإمّا آيات تجمع الأمرين من الدّلالة جميعًا.

---

[1] سورة الحجّ (22)، الآية 73.

[2] سورة الأعراف (7)، الآية 185.

فأمّا الآيات التي تتضمّن دلالة العناية فقط، فمثل قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾[1]... إلى قوله: ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾[2]، ومثل قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾[3]، ومثل قوله -تعالى-: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾[4] الآية، ومثل هذا كثير في القرآن.

وأمّا الآيات التي تتضمّن دلالة الاختراع فقط، فمثل قوله -تعالى-: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾[5]، ومثل قوله -تعالى-: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[6] <...>[7]، ومثل قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ﴾[8] [الآية]. ومن هذا قوله -تعالى- حكاية عن قول إبراهيم: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ﴾[9] [الآية]، إلى غير ذلك من الآيات لا تُحصَى.

وأمّا الآيات التي تجمْع الدّلالتيْن فهي كثيرة أيضًا بل هي الأكثر، مثل قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[10] إلى قوله: ﴿فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[11]. فإنّ قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[12] تنْبيه على دلالة الاختراع. وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ

---

[1] سورة النّبأ (78)، الآيتان 6-7.

[2] سورة النّبأ (78)، الآية 16.

[3] سورة الفرقان (25)، الآية 61.

[4] سورة عيسى (80)، الآية 24.

[5] سورة الطّارق (86)، الآيتان 5-6.

[6] سورة الالغاشية (88)، الآية 17.

[7] في الأصل إضافة لكلمة: **الآية**، وإضافة هذه الكلمة في هذا الموضع لا وجه لها.

[8] سورة الحجّ (22)، الآية 73.

[9] سورة الأنعام (6)، الآية 79.

[10] سورة البقرة (2)، الآية 21.

[11] سورة البقرة (2)، الآية 22.

[12] سورة البقرة (2)، الآية 21.

بِنَاءً﴾[1] تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله -تعالى-: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾[2]، وقوله -تعالى-: الذين ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] ويقولون: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[4].

وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النّوعان من الدّلالة.

فهذه الطّريق هي الصّراط المستقيم التي دعا الله النّاس منها إلى معرفة وجوده ونبّههم عليه بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى وإلى هذه الفطْرة الأولى المغْروزة في طباع البشَر الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[5] إلى قوله: ﴿ قَالُوا [بَلَىٰ ۛ] شَهِدْنَا ﴾[6].

ولهذا قد يجب على كلّ كائن طاعة الله في الإيمان به، وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطّريقة، حتّى يكون من العلماء الذين يشْهدون للّه بالرّبوبيّة مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال -تبارك وتعالى-: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[7].

ومن الدّلالات الموجودات من هاتيْن الجهتيْن عليه هو التّسبيح المشار إليه في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ﴾[8].

---

[1] سورة غافر (40)، الآية 64.

[2] سورة يس (36)، الآية 33.

[3] سورة آل عمران (3)، الآية 191.

[4] سورة آل عمران (3)، الآية 191.

[5] سورة الأعراف (7)، الآية 172.

[6] سورة الأعراف (7)، الآية 172.

[7] سورة آل عمران (3)، الآية 18.

[8] سورة الإسراء (17)، الآية 44.

فقد بان من هذه أنّ الأدلّة على وجود الصّانع منحصرة في هذيْن الجنسيْن: دلالة العناية ودلالة الاختراع.

وتبيّن أنّ هاتيْن الطّريقتيْن هما طريقة الخواصّ –وأعني بالخواصّ: العُلماء– وطريقة الجمْهور.

وإنّما الاختلاف بين المعرفتيْن في التّفصيل، أعني أنّ الجمهور يقْتصرون من معرفة العناية والاخْتراع على ما هو مُدرَك بالمعْرفة الأولى المبْنيّة على علْم الحسّ.

وأمّا العلماء فيزيدون على ما يدرَك من هذه الأشياء بالحسّ ما يدرَك بالبرْهان، أعني من العناية والاخْتراع. حتّى لقد قال بعض العُلماء: إنّ الذي أدركه العلماء من معْرفة أعضاء الإنسان والحيوان، هو قريب من كذا وكذا آلاف منْفعة.

وإذا كان هذا هكذا، فهذه الطّريقة هي الطّريقة الشّرعيّة والطّبيعيّة، وهي التي جاءت بها الرّسل، ونزلت بها الكتب.

والعلماء ليس يَفْضُلون الجمهور في هذيْن الاستدلاليْن من قبَل الكثرة فقط، بل ومن قبَل التعمّق في معرفة الشّيء الواحد نفسه.

فإنّ مثال الجمهور في النّظر إلى المؤجودات مثالهم في النّظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنّهم إنّما يعرفون من أمرها أنّها مصْنوعات فقط، وأنّ لها صانعًا موجودًا.

ومثال العُلماء في ذلك مثال مَن نظر إلى المصْنوعات التي عنده علم ببعض صنْعتها وبوجْه الحكمة فيها.

ولا شكّ أنّ مَن حاله من العلم بالمصْنوعات هذه الحال، هو أعْلم بالصّانع من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصْنوعات إلاّ أنّها مصْنوعة فقط.

وأمّا مثال الدّهْريّة[1] في هذا، الذين جحدوا الصّانع –سبحانه–، فمثال من

[1] مذهب الدّهريّة من زرفان، زروان=دهر، الذي صار، كما في الأخبار المأثورة، دينًا ظاهرًا يجاهر النّاس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثّاني من الدّولة السّاسانيّة (438–457 م)، هو أعظم من ذلك تأثيرًا في المفكّرين الذين لا يتّصل تفكيرهم بالدّين. في هذا المذهب أُلغيت النّظرة الاثنينيّة للكون، وذلك بأن جعل الزّمان الذي لا نهاية له هو المبدأ الأسمى، واعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النّظر الفلسفي، فتبوّأ مكانًا بارزًا في الأدب الفارسي وفي الآراء الشّعبيّة تحت ستار الإسلام أو من غير ستار؛ ولكنّ متكلّمي الإسلام أنكروه إنكارهم للمادّية والكفر بالله الخالق وما إليهما. ويُسمّى أصحاب الدّهر بالمادّيين أو الحسّيّين أو منكري الخالق أو أهل التّناسخ أو نحو ذلك من الأسماء، ولكنّا لا نعرف عن آرائهم شيئًا أدقّ من هذا. يقول الغزالي في *المنقذ من الضّلال* عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إنّ الدّهريّين: "طائفة من الأقدمين جحدوا الصّانع المدبّر العالم القادر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النّطفة، والنّطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدًا؛ وهؤلاء هم الزّنادقة". أمّا الشّهرستاني (*الملل*، ص74 من الجزء الثّاني من طبعة القاهرة 1347 هـ. على هامش *الفصل* لابن حزم)، فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنّحل المقابلين لأهل الدّيانات يقول عن طائفة يسمّيهم الطّبيعيّين الدّهريّين إنّهم معطّلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كلّ ما وراء المحسوس، ولا يثبتون معقولاً، وإن كان يقول في موضع آخر (ص76) إنّ الطّبيعيّين الدّهريّين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول، على حين أنّ الفلاسفة الدّهريّين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام، وأقدم كلام عن الدّهريّة ما يقوله الجاحظ في كتاب *الحيوان* (ج7/ص5–ص6 من طبعة القاهرة 1324 هـ.–1906 م) من أنّهم ينكرون الخالق والنّبوّات والبعث والثّواب والعقاب، ويردّون كلّ شيء إلى فعل الأفلاك، ولا يعرفون خيرًا ولا شرًّا سوى اللذّة والمنفعة.

ويعرّف محمّد الخوارزمي في كتاب *مفاتيح العلوم* (الباب الثّاني في الكلام) هذه الفرقة قائلاً: "الدّهريّة: الذين يقولون بقدم الدهر". أمّا ابن حزم الظّاهري فقد أومأ إلى مذهبهم في كتاب الأحكام في *أصول الأحكام* (الجزء الثّاني، ص583) بقوله: "الدهريّة [هم] الذين جعلوا برهانهم في إبطال الخالق، لما رأوا الأمور لا تجري على المعهود فيما يحسن في عقولهم، وأنّه لا بدّ من علّة للمفعولات، وإذ لا بدّ من علّة فلا بدّ لتلك العلّة من علّة، وهكذا أبدًا حتى يوجبوا كون أشياء لا أوائل لها".

أحسنَ مصْنوعات فلم يعْترف أنّها مصْنوعات، بل ينْسب ما رأى فيها من الصّنعة إلى الاتّفاق، والأمْر الذي يحْدث من ذاته.

انظر: مادّة "دهريّة" في *دائرة المعارف الإسلاميّة*؛ الشّهرستاني، *الملل والنّحل*، المجلّد الثّاني، ص3–ص4. تحقيق محسن سيّد كيلاني. دار المعرفة. بيروت. 1961.

الفصل الثّانى
القول فى الوحْدانيّة

فإن قيل: [إن] كانت هذه الطّريقة هي الطّريقة الشّرْعيّة في معْرفة وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيّته الشّرعيّة أيضًا، وهي معرفة أنّه لا إله إلاّ هو، فإنّ هذا النّفي هو معنى زائدٌ على الإيجاب الذي تضمّنت هذه الكلمة، والإيجاب قد ثبَت في القول المتقدّم، فما يُطلب بثبوت النّفْي؟

قلنا أمّا نفي الألوهيّة عمّن سواه، فإنّ طريق الشّرع في ذلك الطّريق التي نصّ عليها الله –تعالى– في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات:

– إحداها: قوله –تعالى–: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾[1].

– والثّانية: قوله –تعالى–: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

– والثّالثة: قوله –تعالى–: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[3].

فأمّا الآية الأولى، فدلالتها مغْرورة في الفطَر بالطّبع، وذلك أنّه من المعلوم بنفْسه أنّه إذا كان ملكان، كلّ واحد منهما فعْله فعْل صاحبه، فإنّه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنّه ليس يكون عن فاعليْن من نوْع واحد فعلٌ واحدٌ، فيجب ضرورة إنْ فُعلاَ معًا أن تفْسد المدينة الواحدة، إلاّ أن يكون أحدهما يفْعل وينْهى الآخر، وذلك مُنْتَفٍ في صِفة الآلهة؛ فإنّه متى اجْتمع فعْلان من نوْع واحد على محَلّ واحِد، فسد المحلّ ضرورة. هذا معنى قوله –سبحانه–: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾[4].

---

[1] سورة الأنبياء (21)، الآية 22.

[2] سورة المؤمنون (23)، الآية 91.

[3] سورة الإسراء (17)، الآية 42.

[4] سورة الأنبياء (21)، الآية 22.

وأمّا قوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[1]، فهذا ردٌّ منه على من يَضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال. وذلك أنّه يلزم في الآلهة المخْتلفة الأفعال التي لا يكون بعْضها مطيعا لبعض، أن لا يكون عنها مؤجود واحد.

ولما كان العالم واحدٌ، وجب أن لا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحد، وجَب أن لا يكون مؤجودًا عن آلهة مختلفة الأفعال.

وأمّا قوله –تعالى–: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[2]، فهي كالآية الأولى، أعني أنّه برْهان على امْتناع إلهيْن فعلهما واحدٌ.

ومعنى هذه الآية: أنّه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلْقه غير الإله المؤجود حتّى تكون نسْبته من هذا العالم نسْبة الخالق له، لوَجب أن يكون على العرْش معه.

فكان يوجد مؤجودان متماثِلان يُنسبان إلى محلّ واحد نسبة واحدة، فإنّ المثْلَين لا يُنسبان إلى محلّ واحد نسبة واحدة لأنّه إذا اتّحدت النّسبة اتّحد المنسوب، أعني لا يجتمعان في النّسبة إلى محلّ واحد، كما لا يحلاّن في محلّ واحد، إذا كانا من شأنها أن يقوما بالمحلّ، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش هذه النّسبة، أعني أنّ العرش يقوم به، لا أنّه يقوم بالعرْش. ولذلك قال الله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ﴾[3].

فهذا هو الدّليل الذي بالطّبع والشّرع في معْرفة الوحْدانيّة.

وأمّا الفرق بين العلماء والجمْهور في هذا الدّليل: فإنّ العلماء يعملون من إيجاد العالم، وكوْن أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد، أكثر ممّا يعمله الجمْهور من ذلك. ولهذا المعنى الإشارة بقوله –تعالى– في آخر الآية: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا

---

[1] سورة المؤمنون (23)، الآية 91.

[2] سورة الإسراء (17)، الآية 42.

[3] سورة البقرة (2)، الآية 255.

يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1].

وأمّا ما تتكلَّف الأشعريّة من الدّليل الذي يسْتنْبطونه من هذه الآية –وهو الذي يسمّونه دليل الممانَعة–، فشيءٌ ليس يجري مجْرى الأدلّة الطّبيعيّة والشّرعيّة.

أمّا كوْنه ليس يجْري مجرى الطّبع، فلأنّ ما يقولون في ذلك ليس برهانًا؛ وأمّا كوْنه لا يجري مجرى الشّرع، فلأنّ الجمهور لا يقْدرون على فهْم ما يقولون من ذلك فضلاً عن أن يقَع لهم به إقْناع.

وذلك أنّهم قالوا لو كانَا اثنيْن لا أكثر، لجَاز أن يختلفَا؛ وإذا اختلفَا، لم يخْل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إمّا أن يتمّ مرادهما جميعًا، وإمّا أن لا يتمّ مُراد واحد منهما، وإمّا أن يتمّ مرادهما أحدهما ولا يتمّ مراد الآخر.

قالوا: ويسْتحيل أن لا يتمّ مراد واحد منهما؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك، لكان العَالم لا موجودًا ولا معدومًا. ويستحيل أن يتمّ مرادهما معًا، لأنّه كان يكون العالم موْجودًا معدومًا، فلم يبق إلاّ أن يتمّ مُراد الواحد ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجزٌ، والعاجز ليس بإله.

ووَجْه الضُّعْف في هذا الدّليل: أنّه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسًا على المريدين في الشّاهد، يجوز أن يتّفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف؛ وإذا اتّفقا على صناعة العالم، كانا مثل صانعيْن اتّفقَا على صنْع مصْنوع.

وإذا كان هذا هكذا، فلا بدّ أن يقال إنّ أفعالهما ولو اتّفقا كانت تتَعاون لوُرودِها على محلّ واحد، إلاّ أن يقول قائل: فلعلّ هذا يفعل بعضًا، والآخر بعضًا، ولعلّهما يفْعلان على المداولة، إلاّ أنّ هذا التَّشكّك لا يَليق بالجمهور.

والجواب في هذا لمن يشكّك من الجدليِّين في هذا المعنى أن يُقال: إنّ الذي يقْدر على اختراع البعض، يقْدر على اختراع الكلّ، فيعود الأمر إلى قدْرتهما على كلّ شيء، فإمّا أن يتّفقَا وإمّا أن يختلفَا. وكيْفما كان تعاون الفعْل.

---

[1] سورة الإسراء (17)، الآيتان 43-44.

وأمّا التّداول فهو نقْصٌ في كلّ واحد منهما، والأشْبه أن لو كانا إثنيْن أن يكون العالم اثنيْن، فإذا العالم واحد، فالفاعل واحد، فإنّ الفعل الواحد إنّما يُوجد عن واحد.

فإذًا ليس ينبغي أن يفهم من قوله –تعالى–: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾[1] من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتّفاقهما. فإنّ الأفعال المتّفقة تتعاون في ورودها على المحلّ الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة.

وهذا هو الفرْق بين ما فهمناه نحن من الآية، وما فهمه المتكلّمون، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

وقد يدلّك على أنّ الدّليل الذي فهمه المتكلّمون من الآية ليس هو الدّليل الذي تضمّنت الآية: أنّ المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفْضى إليه الدّليل المذكور في الآية، وذلك المحال الذي أفضى إليه الدّليل الذي زعَموا أنّه دليل الآية، هو أكثر من محال واحد، إذ قسَّموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم,

فدَليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرّفه أهل المنْطق بالقياس الشّرطي المنفصل، ويعرّفونه هم في صناعتهم بدليل السّير والتّقسيم؛ والدّليل الذي في الآية هو الذي يُعرف في صناعة المنطق بالشّرطيّ المتّصل، وهو غير المنْفصل. ومَن نظر في تلك الصّناعة أدْنى نظر تبيّن له الفرْق بين الدّليليْن.

وأيضًا فإنّ المحالات التي أفْضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفْضى إليه دليل الكتاب.

وذلك أنّ المحال الذي أفْضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إمّا موجودًا أو معدومًا؛ وإمّا أن يكون موجودًا معدومًا؛ وإمّا أن يكون الإله عاجزًا مغلوبًا.

وهذه مسْتحيلات دائمة الاسْتحالة.

والمحال الذي أفْضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدّوام، وإنّما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدًا في وقت الموجود، فكأنّه

---

[1] سورة المؤمنون (23)، الآية 91.

قال: لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثمّ اسْتثنى أنّه غير فاسد، فواجبٌ إلاّ أن يكون هنالك الإله واحد.

فقد تبيَّن من هذا القول الطّرق التي دعا الشّرع من قبَلها النّاس إلى الإقْرار بوجود الباري –سبحانه–، ونفَى الإلهيّة عمّن سواه وهما المعنيان اللّذان تتضمّنهما كلمة التّوحيد، أعني: "لا إله إلاّ الله".

فمَن نظر بهذه الكلمة، وصدّق بهذيْن المعنييْن اللّذيْن تضمّنَتْهما بهذه الطّريق التي وصَفْنا، فهو المسْلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلاميّة؛ ومَن لم تكن عقيدته مبنِيّة على هذه الأدلّة، وإن صدّق بهذه الكلِمة، فهو مسلمٌ مع المسْلم الحقيقيّ باشْتراك الاسم.

الفصل الثّالث
فى الصِّفَات

وأمّا الأوْصاف التي صرّح الكتاب العزيز لوصْف الصّانع المؤجود للعالم بها، فهي أوْصاف الكمَال المؤجودة للإنسان وهي سبعة: العلْم، والحياة، والقدْرة، والإرادة، والسّمْع، والبصر، والكلام.

فأمّا العلْم، فقد نبَّه الكتاب العزيز على وجْه الدّلالة عليه في قوله –تعالى–: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

ووجْه الدّلالة: أنّ المصنوع يدلّ من جهة التّرتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصْنوع أنّه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنّما حدث عن صانع رتّب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجَب أن يكون عالما به.

مثال ذلك: أنّ الإنسان إذا نظر إلى البيْت فأدْرَك أنّ الأساس إنّما صُنِع من أجل الحائط، وأنّ الحائط من أجل السّقْف، تبيّن أنّ البيْت إنّما وُجد عن عالم بصناعة البِناء.

وهذه الصّفة هي صفة قديمة إذ كان لا يجوز عليه –سبحانه– أن يتّصف بها وقتًا ما، لكن ليس ينْبغي أن يتعمَّق في هذا فيُقال: ما يعوّل المتكلّمون أنّه يعلم المحدَث في وقْت حدوثه بعلم قديم، فإنّه يلْزم على هذا أن يكون العلْم بالمحدث في وقت علْمه، وفي وقت وُجوده علمًا واحدًا، وهذا أمْرٌ غير معقول، إذ كان العلم واجبًا أن يكون تابعًا للمؤجود.

ولما كان المؤجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوّة، وجب أن يكون العلم بالوجوديْن مختلفًا إذا كان وقت وجوده بالقوّة غير وقت وجوده بالفعْل.

---

[1] سورة الملك (67)، الآية 14.

وهذا شيء لم يصرّح به الشّرع، بل الذي صرّح به خلافه، وهو أنّه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال -تعالى-: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[1].

فينْبغي أن يوضَع في الشّرع أنّه عالم بالشّيء قبل أن يكون على أنّه سيكون، وعالم بالشّيء إذا كان على أنّه قد كان، وعالم بما قد تلف أنّه تلف في وقْت تلَفه، وهذا هو الذي تقْتضيه أصول الشّرع.

وإنّما كان هكذا، لأنّ الجمْهور لا يفْهمون من العالم في الشّاهد غير هذا المعنى، وليس عند المتكلّمين برهانٌ يوجب أن يكون بغير هذه الصّفة، إلاّ أنّهم يقولون إنّ العلم المتغيّر بتغيّر الموجودات هو مُحدَثٌ، والبارئ —سبحانه- لا يقوم به حادثٌ، لأنّ ما لا ينفكّ عن الحَوادث -زعموا- حادثٌ.

وقد بيّنّا نحن كذب هذه المقدّمة، فإذًا الواجب أن تُقَرّ هذه القاعِدة على ما ورَدَت، ولا يُقال إنّه يعْلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلْم مُحدَث ولا بعلْم قديم، فإنّ هذه بدْعة في الإسلام. وما كان ربّك نسيًّا.

وأمّا صفة الحياة، فظاهرٌ وجودها من صفة العلْم، وذلك أنّه يظهر في الشّاهد أنّ من شرط العلم الحياة. والشّرط عند المتكلّمين يجب أن ينْتقل فيه الحكم من الشّاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صوابٌ.

وأمّا صفة الإرادة، فظاهرٌ اتِّصافه بها إذ كان من شرْط صُدور الشّيء عن الفاعل العالم: أن يكون مريدًا له، وكذلك من شرْطه أن يكون قادرًا.

فأمّا أن يُقال إنّه مريدٌ للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدْعة، وشيءٌ لا يعْقله العُلماء ولا يقْنِع الجمْهور، أعني الذين بلَغوا رتبة الجدَل.

بل ينْبغي أن يُقال إنّه مريدٌ لكوْن الشّيء في وقْت كوْنه، وغير مريد لكوْنه في غير وقت كونه كما قال -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

---

[1] سورة الأنعام (6)، الآية 59.

فَيَكُونُ﴾[1]، فإنّه ليس عند الجمْهور -كما قلْنا- شيءٌ يضطرُّهم إلى أن يقولوا إنّه مريدٌ للمُحدَثات بإرادة قديمة، أنّ ما توهّمه المتكلّمون من الذي تقوم به الحوادث حادثٌ.

فإن قيل: فصِفة الكلام له من أين تثبت له؟ قلنا: ثبتت له من قيام صفة العلْم به، وصفَة القُدْرة على الاختراع. فإنّ الكلام ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المتكلّم، فلا يدلّ به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينْكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك من جملة أفعال الفاعل.

وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقيّ، أعني: الإنسان، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالمٌ قادرٌ، فكم بالحريّ أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقيّ.

ولهذا الفعْل شرط آخر في الشّاهد، وهو أن يكون بواسطة، وهو اللّفظ.

وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله -تعالى- في نفس مَن اصْطفى من عباده بواسطة ما، إلاّ أنّه ليس يجب أن يكون لفظًا ولا بدّ مخلوقًا له، بل قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيًا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلاً في السّامع ينْكشف له به ذلك المعنى. وقد يكون بواسطة لفْظ يخلقه الله في سمع المختصّ بكلامه -سبحانه-.

وإلى هذه الأطوار الثّلاثة الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ﴾[2].

فالوحْي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانْكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال -تبارك وتعالى-: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾[3].

---

[1] سورة النّحل (16)، الآية 40.

[2] سورة الشّورى (42)، الآية 51.

[3] سورة النّجم (53)، الآيتان 9-10.

ومن وراء حجاب، هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصْطفاه بكلامه، وهذا هو كلامٌ حقيقيٌّ، وهو الذي خصّ الله به موسى. ولذلك قال –تعالى–: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[1].

وأمّا قوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[2]، فهذا هو القسْم الثّالث، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك. وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الجهة صحّ عن العُلماء أنّ القرآن كلام الله.

فقد تبيّن لك أنّ القرآن الذي هو كلام الله قديمٌ، وأنّ اللّفظ الدّال عليه مخلوقٌ له –سبحانه– لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينْطق بها في غير القرآن، أعني أنّ هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلْق الله.

ومَن لم يفْهَم هذا على هذا الوجه، لم يفهم هذه الصّورة، ولا يفْهم كيف يُقال في القرآن إنّه كلام الله.

وأمّا الحروف التي في المصْحف، فإنّما هي من صنعنا بإذن الله، وإنّما وجب لها التّعْظيم لأنّها دالّة على اللّفظ المخلوق للّه، وعلى المعنى الذي ليس بمخْلوق.

ومَن نظر إلى اللّفظ دون المعنى، أعني لم يفصّل الأمر، قال: إنّ القرآن مخلوقٌ. ومَن نظر إل المعنى الذي يدلّ عليه اللّفظ قال: إنّه غير مخلوق. والحقّ هو الجمع بينهما.

والأشْعريّة قد نفوا أن يكون المتكلّم فاعلاً للكلام، لأنّهم تخيّلوا أنّهم إذا سلّموا هذا الأصْل أوْجب أن يعترفوا أنّ الله فاعلٌ لكلامه.

ولما اعتقدوا أنّ المتكلّم هو الذي يقول الكلام بذاته، ظنّوا أنّهم يلزمهم عن هذيْن الأصليْن أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته، فتكون ذاته محلاً للحوادث، فقالوا: المتكلّم ليس فاعلاً للكلام، وإنّما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك.

وهذا يصْدق على كلام النّفْس، ويكذب على الكلام الذي يدلّ على ما في النّفْس، وهو اللّفْظ.

---

[1] سورة النّساء (4)، الآية 164.

[2] سورة الشّورى (42)، الآية 51.

والمعتزلة لما ظنّوا أنّ الكلام هو ما فعله المتكلّم قالوا: إنّ الكلام هو اللّفظ فقط، ولهذا قال هؤلاء: إنّ القرآن مخلوقٌ. واللّفظ عند هؤلاء من حيث هو فعلٌ، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله.

والأشعريّة تتمسّك بأنّ من شرطه أن يقوم بالمتكلّم، وهذا صحيحٌ في الشّاهد في الكلاميْن معًا، أعني: كلام النّفس واللّفظ الدّال عليه.

وأمّا في الخالق، فكلام النّفس هو الذي قام به. فأمّا الدّالّ عليه، فلم يقم به –سبحانه–.

فالأشعريّة لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائمًا بالمتكلّم، أنْكرت أن يكون المتكلّم فاعلاً للكلام بإطلاق.

والمعْتزلة لما شرطت أن يكون المتكلّم فاعلاً للكلام بإطلاق، أنْكرت كلام النّفس.

وفي قول كلّ واحدة من الطّائفتيْن جزءٌ من الحقّ وجزء من الباطل، على ما لاح لك من قولنا.

وأمّا صفتَا السّمْع والبصر إنّما أثبتهما الشّرع لله –تبارك وتعالى– من قبَل أنّ السّمع والبصر يختصّان بمعان مُدرَكة في الموجودات، ليس يدركهما العقل.

ولما كان الصّانع من شرطه أن يكون مُدرِكًا لكلّ ما في المصْنوع، وجَب أن يكون له هذان الإدراكان، فواجبٌ أن يكون عالمًا بمدركات البصر، وعالمًا بمدركات السّمع، إذ هي مصنوعات له.

وهذه كلّها منبّهة على وجودها للخالق –سبحانه– في الشّرع، من جهة تنبيهه على وجود العلْم له.

وبالجملة، فما يدلّ عليه اسْم الإله واسْم المعْبود، فيقْتضي أن يكون مدرِكًا بجميع الإدراكات؛ لأنّه من العبَث أن يعبد الإنسان مَن لا يدرك أنّه عابدٌ له، كما قال –

تعالى-: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾[1]، وقال - تعالى-: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾[2].

فهذا القدْر ممّا وُصِف به الله -سبحانه-، ويسمّى به، هو القدْر الذي نصّ الشّرع أن يعْلمه الجمْهور لا غير ذلك.

ومن البِدَع التي حدثت في هذا الباب السّؤال عن هذه الصّفات، هل [هي] الذّات أم زائدة على الذّات؟ أي هل هي صفة نفْسيّة أو صفة معْنويّة؟ وأعني بالنّفسيّة التي توصَف بها الذّات لنفْسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذّات، مثل قولنا: واحد وقديم، والمعنويّة التي توصف بها الذّات لمعنى قائم فيها.

فإنّ الأشعريّة يقولون: إنّ هذه الصّفات هي صفات معْنويّة، وهي صفات زائدة على الذّات. فيقولون: إنّه عالمٌ بعلم زائد على ذاته، وحيٌّ بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشّاهد.

ويلْزمهم على هذا: أن يكون الخالق جسْمًا، لأنّه يكون هنالك صفة وموْصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسْم.

وذلك أنّ الذّات لا بدّ أن يقولوا إنّها قائمة بذاتها، والصّفات قائمة بها، أو يقولوا إنّ كلّ واحد منْها قائم بنفسه، فآلهة كثيرة.

---

[1] سورة مريم (19)، الآية 42.

[2] سورة الأنبياء (21)، الآية 66.

وهذا قوْل النّصارى[1] الذين زعموا أنّ الأقانيم ثلاثة أقانيم: الوجود، والحياة، والعلم. وقد قال –تعالى– في هذا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ﴾[2].

وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته، فقد أوْجبوا أن يكون جوْهرًا وعرضًا، لأنّ الجوْهر هو القائم بذاته، والعرض هو القائم بغيره. والمؤلَّف من جوْهر وعرَض جسمٌ ضرورة.

وكذلك قول المعْتزلة في هذا الجواب: "أنّ الذّات والصّفات شيءٌ واحدٌ" هو أمْرٌ بعيدٌ من المعارف الأوَل، بل يُظَنّ أنّه مضادّ لها.

وذلك أنّه يُظَنّ أنّ من المعارف الأول أنّ العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنّه ليس يجوز أنّ العلم هو العالم إلاّ لو جاز أن يكون أحد المضافيْن قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنًى واحدًا بعيْنه.

فهذا تعليمٌ بعيدٌ عن أفْهام الجمهور، والتّصْريح به بدْعة، وهو أن يضلِّل الجمهور أحْرى منه أن يرْشدهم.

وليس عند المعتزلة برهانٌ على وجوب هذا في الأوّل –سبحانه–، إذ ليس عندهم برهانٌ ولا عند المتكلّمين على نفْي الجسْميّة عنه، إذ نفْي الجسْميّة عندهم عنه انْبنى على وجوب الحدوث للجسْم بما هو جسم.

---

[1] المعهود في عصرنا استعمال لفظ: مسيحيّ. ولكنّ النّصوص القرآنيّة والحديثة لا تذكر غير لفظ: نصرانيّ، نصارى. وقد اختُلف كثيرا في معرفة إذا كانت مشتقّة أو منقولة عن صفة أو معرّبة. فأرجعها البعض إلى "ناصريّ" نسبة إلى ناصرة، أو إلى "أنصاري"، باعتبار أنّ الحواريّين أنصار الله كما جاء في القرآن الكريم، وأرجعها آخرون –كالزّمخشري– إلى نصران ونصرانة، بمعنى أنّهم نصروا المسيح. وفي *موسوعة الدّين والأخلاق* (ج3/ص574) لفظة "نصرانيّة" و"نصارى" تطلق في العربيّة على أتباع المسيح. يرى بعض المستشرقين أنّها من أصل سريانيّ هو: نصرويو Nosroyo ونصرايا Nasraya. ويرى البعض الآخر أنّها من Nazarenes التّسمية العبرانيّة التي أطلقها اليهود على من اتّبع ديانة المسيح.
انظر: *تفسير الرّازي*، ج3/ص105؛ *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام* لجواد علي، ج6/ص586؛ *القاموس الإسلامي* لهيوقس، ص431؛ *الموسوعة المختصرة للإسلام* بإشراف هـ. جب، ص440 إلى ص444.

[2] سورة المائدة (5)، الآية 73.

وقد بيّنا في صدر هذا الكتاب أنّه ليس عندهم برهانٌ على ذلك، وأنّ الذين عندهم برهانٌ على ذلك هم العلماء.

ومن هذا الموضع زلّ النّصارى. وذلك أنّهم اعْتقدوا كثرة الأوْصاف، واعْتقدوا أنّها جواهر ليست قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذّات. واعتقدوا أنّ الصّفات التي بهذه الصّفة هي صفَتان العلم والحياة.

قالوا: "فالإله واحدٌ من جهة، ثلاثة من جهة"، يريدون أنّه ثلاثة من جهة أنّه موجود وحيّ وعالم، وهو واحد من جهة أنّ مجموعها شيء واحد.

فهم ثلاثة مذاهب: مذْهب مَن رأى أنّها نفس الذّات ولا كثرة هنالك؛ ومذهب مَن رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان: منهم مَن جعَل الكثرة قائمة بذاتها، ومنهم مَن جعلَها كثرة قائمة بغيرها.

وهذا كلّه بعيدٌ عن مقْصد الشّرع.

وإذا كان هذا هكذا، فإذًا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصّفات هو ما صرّح به الشّرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمْر فيها هذا التّفْصيل.

فإنّه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً، وأعني هاهنا بالجمهور: كلّ مَن لم يعن بالصّنائع البرْهانيّة، وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له؛ فإنّه ليس في قوّة صناعة الكلام الوُقوف على هذا القدر من المعرفة؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدليّة لا برهانيّة، وليس في قوّة صناعة الجدل الوقوف على الحقّ في هذا.

فقد تبيّن من هذا القوْل القدْر الذي صرّح به الجمهور من المعْرفة في هذا، والطّرق التي سلكت بهم في ذلك.

الفصل الرّابع
فى معْرفة التّنْزيه

وإذ قد تقرّر من هذه المناهج التي سلَكها في تعليم النّاس أوّلاً وجود الخالق –سبحانه–، والطّرق التي سلكها في نفي الشّريك عنه ثانيًا، والتي سلكها ثالثًا في معرفة صفاته، والقدر الذي صرّح به من ذلك في جنْس جنْس من هذه الأجناس، وهو القدْر الذي زيد فيه أو نقص أو حُرّف أو أوّل لم تحصل به السّعادة المشترَكة للجميع؛ فقد بقي علينا أن نعرف أيضا الطّرق التي سلكها بالنّاس في تنزيه الخالق –سبحانه– عن النّقائص، ومقدار ما صرّح به من ذلك، والسّبب الذي من قبَله اقْتصر بهم على ذلك المقدار.

ثمّ نذكر بعد ذلك الطّرق التي سلك بالنّاس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك.

فإذا تمّ لنا هذا، فقد اسْتوْفينا غرَضنا الذي قصدْناه.

فنقول: أمّا معرفة هذا الجنس الذي هو التّنْزيه والتّقْديس، فقد صرّح به أيضًا في غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبْينها في ذلك وأتمّها: قوله –تعالى–: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[1].

وقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ۗ﴾[2] هي برْهان قوله –تعالى–: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3]. وذلك أنّه من المغروز في فطر الجميع أنّ الخالق يجب أن يكون إمّا على غير صِفة الذي لا يخلق شيئًا، وإلاّ كان من يخلق ليس بخالق.

فإذا أُضيف إلى هذا الأصل أنّ المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخْلوق إمّا منْتفية عن الخالق، وإمّا موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخْلوق.

---

[1] سورة الشّورى (42)، الآية 11.

[2] سورة النّحل (16)، الآية 17.

[3] سورة الشّورى (42)، الآية 11.

وإنّما قلنا: على غير الجهة، لأنّ من الصّفات التي في الخالق صفات استدْللنا على وجودها بالصّفات التي في أشرف المخْلوقات هاهنا وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له، والحياة، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله –عليه السّلام–: "إنّ الله خلق آدم على صورته".

وإذا تقرّر أنّ الشّرع قد صرَّح بنفْي المماثلة بين الخالق والمخْلوق، وصرَّح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفْي المماثلة يُفْهم منه شيئان:

– أحدهما: أن يُعْدَم الخالق كثيرًا من صفات المخلوق؛

– والثّاني: أن توجد فيه صفات للمخلوق عنه، كما كان ظاهرًا من أمره أنّه من صفات النّقائص:

* فمنها: الموت كما قال –تبارك وتعالى–: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[1]؛

* ومنها: النّوْم وما دونه ممّا يقتضي الغفلة والسَّهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مُصرَّحٌ به في قوله –تعالى–: ﴿لا تأخُذُه سنَةٌ ولا نَومٌ﴾[2]؛

* ومنها: النّسيان والخطأ، كما قال –تعالى–: ﴿عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ ۖ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾[3]. والوقوف على انتفاء هذه النّقائص هو قريبٌ من العلْم الضّروريّ.

وذلك إمّا ما كان قريبًا من هذه من العلم الضّروريّ، فهو الذي صرَّح به الشّرع بنفْيه عنه –سبحانه–؛ وإمّا ما كان بعيدًا من المعارف الأُول الضّروريّة.

وإنّما نبّه عليه بأن عرف أنّه من علم الأقلّ من النّاس، كما قال –تعالى– في غير ما آية من الكتاب: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4]، مثل قوله –تعالى–: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5].

فإن قيل: فما الدّليل على نفْي هذه النّقائص عنه، أعني: الدّليل الشّرْعي؟

---

[1] سورة الفرقان (25)، الآية 58.

[2] سورة البقرة (2)، الآية 255.

[3] سورة طه (20)، الآية 52.

[4] سورة غافر (40)، الآية 57.

[5] سورة غافر (40)، الآية 57.

قلنا: الدّليل عليه ما يظْهر من أنّ الموجودات محفوظة لا يتخلّلها اخْتلال ولا فساد.

ولو كان الخالق تدْركه غفْلة أو خطأ أو نسْيان أو سهْو، <...>[1] لاختلَّت المؤْجودات.

وقد نبّه الله -تعالى- على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه، فقال -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ۚ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِۚ﴾[2]، الآية. وقال -تعالى-: ﴿وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[3].

فإن قيل: فما تقول في صِفة الجسْميّة، هل هي من الصِّفات التي صرَّح الشّرع بنفْيها عن الخالق، أو هي من المسْكوت عنها؟

فنقول: إنّه من البيّن من أمْر الشّرع أنّها من الصّفات المسْكوت عنها، وهي التّصْريح بإثْباتها في الشّرع أقْرب منها إلى نفْيها.

وذلك أنّ الشّرع قد صرَّح بالوجْه واليديْن في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهي آيات قد تُوهم أنّ الجسْميّة هي له من الصّفات التي فضّل فيها الخالق المخْلوق، كما فضّله في صفَة القدْرة والإرادة، وغير ذلك من الصّفات التي هي مُشترَكة بين الخالق والمخْلوق، إلاّ أنّها في الخالق أتمّ وجودًا.

ولهذا صار كثير من أهْل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنّه جسمٌ لا يشْبه سائر الأجْسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممّن تبعهم.

والواجب عندي في هذه الصّفة أن يجري فيها على مناهج الشّرع، فلا يُصرّح فيها بنفْي ولا إثبات. ويُجاب مَن سأل في ذلك من الجمهور بقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[4].

ويُنْهَى عن هذا السّؤال، وذلك لثلاث معانٍ:

---

[1] في الأصل إضافة لحرف العطف: و.

[2] سورة فاطر (35)، الآية 41.

[3] سورة البقرة (2)، الآية 255.

[4] سورة الشّورى (42)، الآية 11.

– أحدها: أنّ إدراك هذا المعنى ليس قريبًا من المعروف بنفْسه برتبة واحدة ولا رتبتيْن ولا ثلاث.

وأنت تتبيَّن ذلك من الطّريق التي سَلكها المتكلّمون في ذلك، فإنّهم قالوا إنّ الدّليل على أنّه ليْس بجسْم، أنّه قد تبيّن أنّ كلّ جسم مُحدَث.

وإذا سُئلوا عن الطّريق التي منْها يوقَف على أنّ كلّ جسْم مُحدَث سلَكوا في ذلك الطّريق التي ذكرْناها من حُدوث الأعْراض، وأنّ ما لا يتعرَّى عن الحَوادث حادثٌ.

وقد تبيَّن لك من قوْلنا أنّ هذه الطّريق ليْست برهانيّة. ولو كانت برهانيّة لما كان في طِباع الغالِب من الجمهور أن يَصلوا إليها.

وأيضًا، فإنّ ما يصِفه هؤلاء القوْم من أنّه –سبحانه– ذاتٌ وصفاتٌ زائدةٌ على الذّات، يُوجِبون بذلك أنّه جسْم أكثر ممّا ينْفون عنه الجسْميّة، بدليل انْتفاء الحدوث عنه.

فهذا هو السّبَب الأوّل في أنّه لم يصرّح الشّرْع بأنّه ليْس بجسم.

– وأمّا السّبب الثّاني، فهو أنّ الجمهور يرَوْن أنّ الموجود هو {...}[1] المتخيّل والمحسوس، وأنّ ما ليس بمتخيّل ولا محسوس هو عدمٌ.

فإذا قيل لهم: إنّ هاهنا موجودًا ليس بجسم، ارْتفع عنهم التّخيّل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل إنّه لا خارج العلم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل.

ولهذا اعْتقدت الطّائفة الذين أثْبتوا الجسْميّة في الطّائفة التي نفتْها عنه – سبحانه– أنّها مثبتة، واعتقد الذين نفوها في المثْبتة أنّها مكثرة.

– وأمّا الثّالث، فهو أنّه إذا صُرِّح بنفْي الجسْميّة عرضَت في الشّرع شكوك كثيرة ممّا يُقال في المِعاد وغير ذلك.

فمنها ما يعرَض من ذلك في الرّؤية التي جاءت بها السنّة الثّابتة. وذلك أنّ الذين صرَّحوا بنفْيها فرقتان: المعْتزلة والأشعريّة.

وأمّا المعتزلة، فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرّؤية.

---

[1] في الأصل إضافة لحرف العطف: **و**، وإضافة هذا الحرف في هذا الموضع لا وجه لها.

وأمّا الأشْعريّة، فأرادوا أن يجمعوا بين الأمريْن، فعسر ذلك عليهم، ولجؤوا[1] في الجمْع إلى أقاويل سوفْسطائيّة سترشِد إلى الوهَن الذي فيها عند الكلام في الرّؤية.

ومنها أنّه يوجب انتِفاء الجهة في بادئ الرّأي عن الخالق –سبحانه– أنّه ليس بجسْم، فترْجع الشّريعة متشابهة. وذلك أنّ بعْث الأنبياء انْبنى على أنّ الوحْي نازلٌ إليهم من السّماء.

وعلى ذلك انْبنت شريعتنا هذه، أعني أنّ الكتاب العزيز نزَل من السّماء على أنّ الله في السّماء، وكذلك كوْن الملائكة تنْزل من السّماء وتصْعد إليها، كما قال –تعالى–: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ ﴾[2]، وقال –تعالى–: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[3].

وبالجمْلة، جميع الأشياء التي تلْزم القائلين بنفْي الجِهة على ما سنذْكره بعد عنْد التّكلّم في الجهة.

ومنها أنّه إذا صرَّح بنفْي الجسْميّة، وجَب التّصْريح بنفْي الحركة.

فإذا صرّح بنفْي هذا، عسر ما جاء في صِفة الحشْر من أنّ البارئ يطّلع على أهل الحشْر، وأنّه الذي يتولّى حسَابهم؛ كما قال –تعالى–: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[4].

وذلك تأويل حديث النّزول المشْهور، وإن كان التّأويل أقْرب إليه منه إلى أمْر الحشْر، مع أنّ ما جاء في الحشْر متواترٌ في الشّرع، فيجب أن لا يُصرَّح للجمهور بما يؤُول عنْدهم إلى إبْطال هذه الظّواهر، فإنّ تأثيرها في نفوس الجمْهور إنّما هو إذا حُمِلت على ظاهرها.

وأمّا إذا أُوِّلت، فإنّما يؤول الأمْر فيها إلى أحد أمريْن:

---

[1] في الأصل: **لجأوا**.

[2] سورة فاطر (35)، الآية 10.

[3] سورة المعارج (70)، الآية 4.

[4] سورة الفجر (89)، الآية 22.

– إمّا أن يسلّط التّأويل على هذه وأشْباه هذه في الشّريعة، فتتمزّق الشّريعة كلّها، وتبْطل الحكمة المقصودة منها؛

– وإمّا أن يُقال في هذه كلّها إنّها من المتشابهات.

وهذا كلّه إبْطال للشّريعة ومحوّلها من النّفوس، من غير أن يشْعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشّريعة؛ مع أنّك إذا اعتبرت الدّلائل التي احتجّ بها المؤوّلون لهذه الأشياء تجدها كلّها غير برهانيّة، بل الظّواهر الشّرعيّة أقنع منها، أعني أنّ التّصْديق بها أكثر.

وأنت تتبيَّن ذلك من قولنا في البرْهان الذي بنوْا عليه نفْي الجهة، على ما سنَقوله بعْد.

وقد يدلّك على أنّ الشّرع لم يقصد التّصْريح بنفْي هذه الصّفة للجمْهور: أنّ لمكان انْتفاء هذه الصّفة عن النّفس، أعني: الجسميّة، لم يصرّح الشّرع للجمهور بما هي النّفس، فقال في الكتاب العزيز: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

وذلك أنّه يعْسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسْم.

ولو كان انْتفاء هذه الصّفة ممّا يقف عليه الجمْهور، لاكْتفى بذلك الخليل –صلّى الله عليه وسلّم– في محاجّة الكافر حين قال له: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۖ﴾[2] الآية، لأنّه كان يكتفي بأن يقول له: أنْت جسمٌ والله ليْس بجسم، لأنّ كلّ جسْم محدَث كما تقول الأشعريّة.

وكذلك كان يكتفى بذلك موسى –عليه السّلام– عند محاجّته لفرْعون في دعْواه الإلهيّة، وكذلك كان يكْتفي –صلّى الله عليه وسلّم– في أمْر الدجّال في إرْشاد المؤمنين إلى كذِب ما يدّعيه من الرّبوبيّة من أنّه جسْم والله ليْس بجسْم، بل قال –عليه

---

[1] سورة الإسراء (17)، الآية 85.

[2] سورة البقرة (2)، الآية 258.

السّلام-: "إنّ ربّكم ليْس بأعْور"، فاكْتفى بالدّلالة على كذبه بوجود هذه الصّفة النّاقصة التي ينْتفي عند كلّ أحد وجودها ببديهة العقل في البارئ -سبحانه-.

فهذه كلّها، كما تراه، بدعٌ حادثة في الإسلام هي السّبب فيما عرض فيه من الفرَق التي أنبأ المصطفى أنّها ستفترق أمّته إليها.

فإن قال قائلٌ: فإذا لم يصرّح الشّرع للجمْهور لا بأنّه جسمٌ ولا بأنّه غير جسم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإنّ هذا السّؤال طبيعيّ للإنسان، وليس يقْدر أن ينفكّ عنه؛ ولذلك ليس يقْنع الجمهور أن يُقال لهم في موْجود وقع الاعْتراف به أنّه لا ماهيّة له، لأنّ ما لا ماهيّة له لا ذات له.

قلنا: الواجب في ذلك أن يُجابوا بجواب الشّرْع، فيُقال لهم: إنّه نورٌ، فإنّه الوصْف الذي وصَف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يُوصَف الشّيء بالصّفة التي هي ذاته، فقال -تعالى-: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ﴾[1].

وبهذا الوصْف وصَفه النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- من سدْرة المنتهى غشي السّدرة من النّور ما حجب بصَره من النّظر إليها أو إليه -سبحانه-.

وفي كتاب مسْلم أنّ الله حجابًا من نور لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض روايات هذا الحديث، سبعين حجابًا من نوره.

وينْبغي أن تعلم أنّ هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق -سبحانه-، لأنّه يجْتمع فيه أنّه محسوسٌ تعْجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنّه ليس بجسْم.

والوجود عند الجمهور إنّما هو المحْسوس، والمعْدوم عندهم هو غير المحْسوس. والنّور لما كان أشْرف المحْسوسات، وجَب أن يمثّل به إشراف المؤجودات.

وهنا أيضًا سببٌ آخر وجب أن يسمّى به نورًا. وذلك أنّ حال وجوده من عقول العلماء الرّاسخين في العلم عند النّظر إليه بالعقل هي حال الإبصار عند النّظر إلى الشّمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصْف لائقًا عند الصّنفيْن من النّاس وحقًّا.

---

[1] سورة النّور (24)، الآية 35.

وأيضًا، فإنّ الله –تبارك وتعالى– لما كان سبب الموجودات، وسبَب إدراكنا لها، وكان النّور مع الألوان هذه صفته، أعني أنّه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له، فبالحقّ ما سمّى الله –تبارك وتعالى– نفسه نورًا.

وإذا قيل إنّه نور، لم يعرض شكّ في الرّؤية التي جاءت في المعاد.

فقد تبيّن لك من هذا القول الاعتقاد الأوّل الذي في هذه الشّريعة في هذه الصّفة، لأنّه لا يعترف بموجود في الغائب أنّه ليس بجسم، إلاّ مَن أدرك ببرهان أنّ في المشاهَد موجودًا بهذه الصّفة، وهي النّفس.

ولما كان الوقوف على معْرفة هذا المعنى من النّفس ممّا لا يمكن الجمهور، لم يمْكن فيهم أن يعْقلوا وجود موجود ليس بجسْم. فلمّا حُجبوا عن معْرفة اليقين، علمْنا أنّهم حُجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري –سبحانه–.

مّقوْل ف مِلج هَة

وأمّا هذه الصّفة، فلم يزل أهل الشّريعة من أوّل الأمْر يثْبتونها لله –سبحانه–، حتّى نفتْها المعْتزلة.

ثمّ تبعَهم على نفْيها متأخّرو الأشْعريّة، كأبي المعالي ومَن اقْتدى بقوْله.

وظواهر الشّرع كلّها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله –تعالى–: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[1]، ومثل قوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[2]، ومثل قوله –تعالى–: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[3] الآية، ومثل قوله –تعالى–: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[4] إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلّط التّأويل عليها عاد الشّرع كلّه مؤوّلاً.

وإن قيل فيها إنّها من المتشابهات، عاد الشّرع كلّه متشابهًا، لأنّ الشّرائع كلّها مبنيّة على أنّ الله في السّماء، وأنّ منه تنزّل الملائكة بالوحْي إلى النبيّين، وأنّ من السّماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم– حتّى قرب من سدرة المنْتهى.

وجميع الحُكماء قد اتّفقوا [على] أنّ الله والملائكة في السّماء، كما اتّفقت جميع الشّرائع على ذلك.

والشّبْهة التي قادت نُفاة الجهة إلى نفيها، هي أنّهم اعتقدوا أنّ إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثْبات المكان يوجب إثبات الجسْميّة.

---

[1] سورة الحاقّة (69)، الآية 17.

[2] سورة السّجدة (32)، الآية 5.

[3] سورة المعارج (70)، الآية 4.

[4] سورة الملك (67)، الآية 16.

ونحن نقول: إنّ هذا كلّه غير لازم، فإنّ الجهة غير المكان، وذلك أنّ الجهة هي إمّا سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستّة، وبهذا نقول [إنّ] للحَيوان فوْق وأسْفل ويمينًا وشمالاً وأمام وخلف؛ وإمّا سُطوح جسم آخر، محيط بالجسْم ذي الجهات السِتّ.

فأمّا الجهات التي هي سُطوح الجسْم نفْسه، فليْست بمكان للجسْم نفْسه أصلاً.

وأمّا سطُوح الأجْسام المحيطة به، فهي له مكان، مثل سطُوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطُوح الفلك المحيطة بسطُوح الهواء هي أيضًا مكان للهَواء، وهكذا الأفْلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له.

وأمّا سطح الفلك الخارج، فقد تبرْهن أنّه ليس خارجه جسْم؛ لأنّه لو كان ذلك كذلك، لَوَجب أن يكون خارج ذلك الجسْم جسْم آخر، ويمرّ الأمر إلى غير نهاية، فإذًا سطْح آخر أجْسام العالم ليس مكانًا أصلاً، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسمٌ، لأنّ كلّ ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم.

فإذًا إن قام البرْهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجبٌ أن يكون غير جسم، فالذي يمْتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنّه وهو موجود، هو جسْمٌ لا مؤْجود ليس بجسْم.

وليس لهم أن يقولوا إنّ خارج العالم خلاء، وذلك أنّ الخلاء قد تبيّن في العلوم النّظريّة امتناعه، لأنّ ما يدلّ عليه اسم الخلاء ليس هو شيءٌ أكثر من أبعاد ليس فيها جسْم، أعني: طولاً وعرضًا وعمقًا، لأنّه إن رُفِعت الأبعاد عنه عاد عدمًا.

وإن أُنزل الخلاء مؤْجود، لزم أن تكون أعراض مؤْجودة في غير جسْم. وذلك أنّ الأبعاد هي أعراضٌ من باب الكمّية ولا بدّ.

ولكنّه قيل في الآراء السّالِفة القديمة والشّرائع الغابِرة أنّ ذلك المؤْضع هو مسْكن الرّوحانيّين، يريدون: الله والملائكة.

وذلك أنّ ذلك الموضع ليس هو بمَكان، ولا يحْويه زمانٌ. وذلك أنّ كلّ ما يحويه الزّمان والمكان فاسدٌ، فقد يلْزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن.

وقد تبيّن هذا المعنى ممّا قالوه، وذلك أنّه لم يكن هاهنا شيءٌ إلاّ هذا الموجود المحسوس أو العدم؛ وكان من المعْروف بنفْسه أنّ الموجود إنّما يُنْسَب إلى الوجود، أعني أنّه يُقال إنّه مؤْجود أي في الوجود، إذ لا يمْكن أن يُقال إنّه مؤْجود في العدَم؛ فإن كان هاهنا موجودٌ هو أشْرف المؤْجودات، فواجبٌ أن يُنسَب من المؤْجود المحْسوس إلى الجزء الأشْرف، وهو السَّموات. قال -تبارك وتعالى-: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وهذا كلّه يظْهر على التّمام للعُلماء الرّاسِخين في العلْم.

فقد ظهَر لك من هذا أنّ إثبات الجهة واجب بالشّرع والعقل، وأنّه الذي جاء به الشّرع وانْبنَى عليه، وأنّ إبطال هذه القاعدة إبطالٌ للشّرائع، وأنّ وجْه العسْر في تفْهيم هذا المعنى، مع نفْي الجسميّة، هو أنّه ليس في الشّاهد مثال له، فهو بعينه السّبب في أن لم يصرّح الشّرع بنفْي الجسْم عن الخالق -سبحانه-، لأنّ الجمهور إنّما يقَع لهم التّصديق بحكْم الغائب متى كان ذلك معْلوم الوجود في الشّاهد، مثل العلم.

فإنّه لما كان في الشّاهد شرطًا في وجوده، كان شرطًا في وُجود الصّانع الغائب.

وأمّا متى كان الحكْم الذي في الغائب غير معْلوم الوجود في الشّاهد عند الأكثر، ولا يعْلمه إلاّ العُلماء الرّاسِخون، فإنّ الشّرع يزْجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معْرفته، مثل العلم بالنّفس؛ أو يضْرب مثالاً من الشّاهد إن كان بالجمْهور حاجة إلى معْرفته في سعاتهم؛ وإن لم يكن ذلك المثال هو نفْس الأمر المقْصود تفْهيمه، مثل كثير ممّا جاء من أحوال المعاد والشّبهة الواقعة في نفْي الجهة عند الذين نفوها، ليس يتفطّن الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرّح لهم بأنّه ليْس بجسْم؛ فيجب أن يتمثّل في هذا كلّه فعْل الشّرع، وإلاّ فيؤوّل ما لم يصرّح الشّرع بتأويله.

والنّاس في هذه الأشياء في الشّرع على ثلاث رتب:

- صنفٌ لا يشْعرون بالشّكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصّة ما تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشّرع، وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور.

---

[1] سورة غافر (40)، الآية 57.

– وصنفٌ عرَضت لهم هذه الأشياء بشكوك ولم يقدروا على حلّها، وهؤلاء هم فوق العامّة ودون العلماء. وهذا الصّنف هم الذين يوجد في حقّهم التّشابه في الشّرع، وهم الذين ذمّهم الله –تعالى–.

وأمّا عند العُلماء والجمهور، فليس في الشّرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينْبغي أن يُفْهَم التّشابه.

ومثال ما عرض لهذا الصّنف مع الشّرع، مثال ما يَعرض لخبر البرّ مثلاً الذي هو الغذاء النّافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقلّ الأبدان ضارًّا، وهو نافعٌ للأكثر. وكذلك التّعليم الشّرعي هو نافعٌ للأكثر، وربّما ضرّ بالأقلّ. ولهذا إشارة في قوله –تعالى–: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[1].

لكن إنّما يعْرض في آيات الكتاب العزيز في الأقلّ منها والأقلّ من النّاس، وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمَّن الإعلام عن أشياء في الغائب ليْس لها مثالٌ في الشّاهد، فيعبّر عنها بالشّاهد للّذي هو أقرب الموجودات إليها، وأكثرها شبهًا بها؛ فيعْرض لبعض النّاس أن يأخذ الممثّل به هو المثال نفْسه، فتلْزمه الحيْرة والشكّ، وهو الذي يُسمَّى متشابهًا في الشّرْع.

وهذا ليس يعْرض للعلماء ولا للجمهور، وهم صنفَا النّاس بالحقيقة. لأنّ هؤلاء هم الأصحّاء، والغذاء الملائم إنّما يوافق أبدان الأصحّاء. وأمّا أولئك، فمرْضى، والمرْضى هم الأقلّ. ولذلك قال –تعالى–: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾[2]، وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام.

وأشدّ ما عرَض على الشّريعة من هذا الصّنْف: أنّهم تأوّلوا كثيرًا ممّا ظنّوه ليس على ظاهره، وقالوا إنّ هذا التّأويل ليس هو المقْصود به، وإنّما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاءً لعباده، واختبارًا لهم، ونعوذ بالله من هذا الظنّ بالله.

بل نقول: إنّ كتاب الله العزيز إنّما جاء مُعجِزًا من جهة الوضوح والبيان.

---

[1] سورة البقرة (2)، الآية 26.

[2] سورة آل عمران (3)، الآية 7.

فإذًا ما أبعد عن مقصد الشّرع مَن قال فيما ليس من متشابه ثمّ بزعمه، وقال لجميع النّاس: "إنّ فرْضكم هو اعْتقاد هذا التّأويل"، مثل ما قالوه في آيات الاسْتواء على العرش، وغير ذلك ممّا قالوه إنّ ظاهره متشابه.

وبالجملة، فأكثر التّأويلات التي زعَم القائلون بها أنّها من المقْصود من الشّرع إذا تؤمّلت، وُجِدت ليس يقوم عليها برْهان، ولا تفْعل فعْل الظّاهر في قبول الجمْهور لها وعملهم بها.

فإنّ المقْصود الأوّل بالعلْم في حقّ الجمهور إنّما هو العمَل، فما كان أنْفع في العمَل فهو أجْدر.

وأمّا المقْصود الأوّل بالعلْم في حقّ العلماء، فهو الأمْران جميعًا، أعني: العلْم والعمَل.

ومثال مَن أوّل شيئًا من الشّرع، وزعَم أنّ ما أوّله هو ما قصَده[1] الشّرع، وصرّح بذلك التّأويل للجمهور، مثال مَن أتى إلى دواء قد ركّبه طبيب ما، هو ليحْفظ صحّة جميع النّاس أو الأكثر، فجاء رجل، فلم يلائمه ذلك الدّواء المرَكَّب الأعظم لرداءة مزاج كان به، ليس يعْرض إلاّ للأقلّ من النّاس، فزعَم أنّ بعض تلك الأدوية التي صرّح باسْمه الطّبيب الأوّل في ذلك الدّواء العامّ المنْفعة المرَكَّب، لم يُرَدْ به ذلك الدّواء الذي جَرت العادة في اللّسان أن يدلّ بذلك الاسْم عليه، وإنّما أُريد به دواء آخر ممّا يمكن أن يدلّ عليه بذلك، باسْتعارة بعيدة؛ فأزال ذلك الدَّواء الأوّل من ذلك المرَكَّب الأعظم، وجعَل فيه بدَل الدّواء الذي ظنّ أنّه الذي قصَده الطّبيب، وقال للنّاس: "هذا هو الذي قصَده الطّبيب الأوّل". فاسْتعمَل النّاس ذلك الدّواء المرَكَّب على الوجْه الذي تأوّله عليه هذا المتأوّل، ففسدت به أمْزجة كثير من النّاس.

فجاء آخرون شعروا بفساد أمْزجة النّاس عن ذلك الدّواء المرَكَّب، فراموا إصْلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدّواء الأوّل؛ فعرَض من ذلك للنّاس نوعٌ من المرَض غير النّوع الأوّل.

---

[1] في الأصل: **قصد**.

فجاء ثالث، فتأوّل في أدوية ذلك المركَّب غير التّأويل الأوّل والثّاني، فعرض للنّاس من ذلك نوع ثالث من المرَض غير النّوعيْن المتقدّميْن.

فجاء متأوِّلٌ رابع، فتأوّل دواء آخر غير الأدوية المتقدِّمة، فعرَض منه للنّاس نوعٌ رابعٌ من المرَض غير الأمراض المتقدِّمة.

فلمّا طال الزّمان بهذا المركَّب الأعظم، وسلّط النّاس التّأويل على أدْويته وغيّروها وبدّلوها، عرض منه للنّاس أمراض شتّى، حتّى فسدت المنفعة المقْصودة بذلك الدّواء المركَّب في حقّ أكثر النّاس.

وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطّريقة مع الشّريعة. وذلك أنّ كلّ فرْقة منهم تأوّلت في الشّريعة تأويلاً غير التّأويل الذي تأوّلته الفرقة الأخرى، وزعَمت أنّه الذي قصَده الشّرْع، حتّى تمزّق الشّرع كلّ ممزّق، وبَعُدَ جدًّا عن موْضعه الأوّل.

ولما علم صاحب الشّرع –صلّى الله عليه وسلّم– إنّ مثْل هذا يعْرض ولا بدّ في شريعته، قال: "ستفْترق أمّتي على اثنتيْن وسبْعين فرقة كلّها في النّار إلاّ واحدة". يعني بالواحدة: التي سلكت ظاهر الشّرْع، ولم تؤوّله تأويلاً صرّحت به للنّاس.

وأنت إذا تأمّلتَ ما في هذه الشّريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبَل التّأويل، تبيّنتَ أنّ هذا المثال صحيحٌ.

وأوّل مَن غيَّر هذا الدّواء الأعْظم هم الخوارج[1]، ثمّ المعتزلة بعدهم، ثمّ الأشعريّة، ثمّ الصّوفيّة.

---

[1] يعرّف الشّهرستاني في كتاب *الملل والنّحل* (طبعة كيلاني، ج1/ص114) الخوارج تعريفًا عامًّا بقوله: "كلّ مَن خرج على الإمام الحقّ الذي اتّفقت الجماعة عليه يُسمّى خارجيًّا، سواء كان الخروج في أيّام الصّحابة على الأئمّة الرّاشدين أو كان بعدهم على التّابعين بإحسان والأئمّة في كلّ زمان". يعني هذا أنّ هذا الاصطلاح منشؤه سياسيّ، وقد ورد في الحديث الشّريف: "مَن خرج من الطّاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهليّة"، رواه مسلم وأحمد والنّسّائي عن أبي هريرة. والذي يظهر أنّه اصطلاح أُطلق عليهم من قِبَل أهل السنّة، ويخصّون به الذين خرجوا على عليّ بن أبي طالب –رضي الله عنه– في معركة صفّين وبعد التّحكيم المعروف. إلاّ أنّه صار علما على فرقة معيّنة لها آراء سياسيّة في الخلافة، من أهمّها: إنكار شرط القرشيّة، وآراء أخرى في عليّ ومعاوية والصّحابة، وآراء سياسيّة وفقهيّة في مرتكب الكبيرة".

ثمّ جاء أبو حامد[1] فطمّ الوادي على القُرى. وذلك أنّه صرّح بالحكْمة كلّها للجمْهور، وبآراء الحُكماء على ما أدّاه إليه فهْمه، وذلك في كتابه الذي سمّاه *بالمقاصد*. فزعم أنّه إنّما ألّف هذا الكتاب للرّدّ عليهم.

ثمّ وضَع كتابه المعروف بـ*تهافت الفلاسفة*، فكفَّرهم فيه في مسائل ثلاثة: من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعَم، وبدّعهم في مسائل، وأتى فيه بحجج مُشكِّكة، وشبه مُحيِّرة أضلّت كثيرًا من النّاس عن الحكمة وعن الشّريعة.

---

[1] هو أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الغزالي، الملقّب حجّة الإسلام زين الدّين الطّوسي، الفقيه الشّافعي. وُلد سنة 450 هـ. -وقيل 451 هـ.- بالطّابران. اشتغل في مبدإ أمره بطوس على أحمد الرّاذكاني؛ ثمّ قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. ولم يزل ملازمًا له إلى أن توفّي. فخرج من نيسابور إلى العسكر ولقي الوزير نظام الملك الذي فوّض إليه التّدريس في مدرسته النّظاميّة بمدينة بغداد، وذلك في جمادى الأوّل سنة 484 هـ. ثمّ ترك جميع ما كان عليه في ذي القعدة سنة 488 هـ. وسلك طريق الزّهد والانقطاع. وبعد حلّ وترحال عاد إلى وطنه بطوس واشتغل بنفسه وصنّف الكتب العديدة، منها: *الوسيط* و*البسيط* و*الوجيز* و*الخلاصة في الفقه*، ومنها *إحياء علوم الدّين*، وله في أصول الفقه *المستصفى*، وله *المنحول* و*المنتحل في علم الجدل*، وله *تهافت الفلاسفة*، و*محكّ النّظر* و*معيار العلم* و*المقاصد* و*المضنون به على غير أهله* و*مشكاة الأنوار* و*المنقذ من الضّلال* و*حقيقة القولين*... ثمّ أُلزم بالعوْد إلى نيسابور والتّدريس بها بالمدرسة النّظاميّة، ولكنّه ما لبث أن ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه، واتّخذ خانقاه للصّوفيّة ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جوازه، إلى أن توفّي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة 505 هـ. بالطّابران.

حول ترجمته راجع: *وفيّات الأعيان*، ج4/ص210 إلى ص219؛ *طبقات* السّبكي، ج4/ص101؛ *تبيين كذب المفتري*، ص291 إلى ص306؛ *المنتظم*، ج9/ص168؛ *طبقات* الحسيني، ص69.

انظر أيضا: *سيرة الغزالي* لعبد الكريم العثمان (دار الفكر-دمشق)؛ *الحقيقة في نظر الغزالي* لسليمان دنيا (دار المعارف-مصر)؛ *الغزالي* لكارا دي فو، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة-1959)؛ *كتاب مهرجان الغزالي* في دمشق 1961؛ *مؤلّفات الغزالي* لعبد الرّحمان بدوي (القاهرة-1961).

ثمّ قال في كتابه المعروف بـ*جواهر القرآن* إنّ الذي أثْبته في كتاب *التّهافت* هي أقاويل جدَليّة، وأنّ الحقّ إنّما أثبته في *المضنون به على غير أهله*.

ثمّ جاء في كتابه المعروف بـ*مشكاة الأنوار*، فذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إنّ سائرهم محجوبون إلاّ الذين اعتقدوا أنّ الله –سبحانه– غير محرّك السّماء الأولى، وهو الذي صدَر عنه هذا المحرّك.

وهذا تصريحٌ منه باعْتقاد مذاهب الحُكماء في العلوم الإلهيّة. وقد قال في غيْر ما موْضِع[1]: إنّ علومهم الإلهيّة هي تخْمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم.

وأمّا في كتابه الذي سمّاه *المنقذ من الضّلال*، فأنْحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أنّ العلم إنّما يحصل بالخلوة والفكرة، وأنّ هذه المرتبة هي جنس مراتب الأنبياء في العلْم.

وكذلك صرّح بذلك بعيْنه في كتابه الذي سمّاه بـ*كيمياء السّعادة*.

فصار النّاس بسَبب هذا التّشويش والتّخليط فرقتيْن: فرقة انتُدِبت لذمّ الحكماء والحكْمة، وفرقة انتُدِبت لتأويل الشّرع وَرَوْم صرفه إلى الحكمة، وهذا كلّه خطأ.

بل ينْبغي أن يُقَرّ الشّرع على ظاهره ولا يُصَرَّح للجمْهور بالجمْع بينه وبين الحكمة، لأنّ التّصريح بذلك هو تصريحٌ بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها؛ وهذا لا يحلّ ولا يجوز، أعْني: أن يُصرَّح بشيْء من نتائج الحكْمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنّه لا يكون مع العلماء الجامِعين بين الشّرْع والعقل، ولا مع الجمهور المتّبِعين لظاهر الشّرعِ؛ فيلْحَق من فعْله هذا إخْلال بالأمريْن جميعًا، أعني: بالحكْمة وبالشّرع عند أناس، وحفظ الأمريْن جميعًا عند آخرين.

أمّا إخْلاله بالشّريعة، فمن جهة إفْصاحه فيها بالتّأويل الذي لا يجب الإفْصاح به؛ وأمّا إخلاله بالحكْمة، فلإفْصاحه أيضًا بمعانٍ فيها لا يجب أن يُصرَّح بها إلاّ في كتب البرهان؛ وأمّا حفْظه للأمريْن، فلأنّ كثيرًا من النّاس ليس بينهما تعارُضًا من جهة الجمْع الذي اسْتعمل بينهما؛ وأكَّد هذا المعنى بأن عرّف وجه الجمع بينهما، وذلك في كتابه

---

[1] في الأصل: **الموضع**.

الذي سمّاه *التّفرقة بين الإسلام والزّندقة*. وذلك أنّه عدَّد فيه أصْناف التّأويلات، وقطَع فيه على أنّ المؤوِّل ليس بكافِر، وإنْ خَرَق الإجماع في التّأويل.

فإذًا ما فعَل من هذه الأشياء، فهو ضارٌّ للشّرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجه. وهذا الذي فعله هذا الرّجل إذا فُحص عنه، ظهر أنّه نافعٌ لهما بالعَرَض. وذلك أنّ الإفِصاح بالحكِمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذّات إمّا إبطال الحكمة وإمّا إبطال الشّريعة، وقد يلزم عنه بالعرض الجمْع بينهما.

والصّواب كان ألاّ يصرّح بالحكمة للجمهور. وأمّا وقد وقَع التّصريح، فالصّواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أنّ الشّريعة مخالفة للحكمة أنّها ليست مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أنّ الحكمة مخالفة لها من الذين ينْتسبون للحكمة أنّها ليست مخالفة لها.

وذلك بأن يَعرف كلّ واحد من الفريقيْن أنّه لم يقف على كنهها بالحقيقة، أعني: على كنْه الشّريعة، ولا على كنْه الحكمة؛ وأنّ الرّأي في الشّريعة الذي اعتُقِد أنّه مخالفٌ للحكمة هو رأيٌ إمّا مبتدعٌ في الشّريعة لا من أصْلها، وإمّا رأيٌ خطأ في الحكمة، أعني: تأويل خطأ عليها، كما عرَض في مسألة علم الجزئيّات وفي غيرها من المسائل.

ولهذا المعنى اضطُرِرْنا نحن في هذا الكتاب أن نعرّف أصول الشّريعة، فإنّ أصولها إذا تؤمّلت وُجِدت أشدّ مطابقة للحكْمة ممّا أُوِّل فيها، وكذلك الرّأي الذي ظنّ في الحكْمة أنّه مخالِفٌ للشّريعة، يعْرف أنّ السّبب في ذلك أنّه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشّريعة. ولذلك اضطُرِرنا نحن أيضًا إلى وضْع قول، أعني: *فصل المقال* في موافقة الحكمة للشّريعة.

وإذ[1] قد تبيّن هذا، فلْنرجع إلى حيث كنّا، فنقول: إنّ الذي بقي علينا من هذا الجزْء من المسائل المشْهورة هي مسألة الرّؤية، فإنّه قد يُظَنّ أنّ هذه المسْألة هي بوجه ما داخلة في الجزء المقدّم، لقوله -تعالى-: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ﴾[2].

---

[1] في الأصل: **إذا**.

[2] سورة الأنعام (6)، الآية 103.

ولذلك أنْكرها المعتزلة وردَّت الآثار الواردة في الشّرع بذلك مع كثرتها وشهرتها، فشَنع الأمر عليهم.

وسببُ وقوع هذه الشّبْهة في الشَّرع: أنّ المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسميّة عنه -سبحانه-، واعتقدوا وجوب التّصريح بها لجميع المكلَّفين، ووَجب عنْدهم إن انْتفت الجسْميّة أن تنْتفي الجهة؛ وإذا انْتفت الجهة انتفت الرّؤية، إذ كلّ مرئيّ في جهة من الرّائي. فاضطرّوا لهذا المعنى لردّ الشّرع المنقول، واعتلّوا للأحاديث بأنّها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أنّ ظاهر القرآن معارضٌ لها، أعني قوله -تعالى-: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[1].

وأمّا الأشعريّة، فراموا الجمع بين الاعتقاديْن، أعني: بين انتفاء الجسميّة وبين جواز الرّؤية لِمَا ليس بجسم بالحسّ، فعسر ذلك عليهم ولجؤوا[2] في ذلك إلى حُجج سوفسطائيّة مُتوهَّمة، أعني: الحجج التي تُوُهِّم أنّها صحيحة وهي كاذبة.

وذلك أنّه يشْبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجَد في النّاس، أعني أنّه كما يوجد في النّاس الفاضل التّامّ الفضيلة، ويوجد فيهم مَن دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم مَن يوهم أنّه فاضلٌ وليس بفاضل وهو المرائي؛ كذلك الأمر في الحُجج، أعني أنّ منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجّة مرائيّة، وهي التي تُوُهِّم أنّها يقين وهي كاذبة.

والأقاويل التي سلَكها الأشعريّة في هذه المسْألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في جواز رؤْية ما ليس بجسْم، وأنّه ليس يعْرض من فرضها محالٌ.

فأمّا ما عانَدوا به قول المعتزلة إنّ كلّ مرئيّ فهو في جهة من الرّائي، فمنهم مَن قال: إنّ هذا إنّما هو حكم الشّاهد لا حكم الغائب، وإنّ هذا المؤْضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقْل حكْم الشّاهد إلى الغائب، وأنّه جائزٌ أن يَرى الإنسان ما ليس في جهة إذا كان جائزًا أن يرى الإنسان بالقوّة المبصِرة نفْسها دون عيْن.

---

[1] سورة الأنعام (6)، الآية 103.

[2] في الأصل: **لجأوا**.

وهؤلاء اخْتلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر. فإنّ العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني: في مكان. وأمّا إدراك البصر، فظاهرٌ من أمره أنّ من شرطه أن يكون المرئيّ منه في جهة ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخْصوصة.

ولذلك ليس تتأتّى الرّؤية بأيّ وضع اتّفق أن يكون البصر من المرئيّ، بل بأوْضاع محدودة، وشروط محدودة أيضًا، وهي ثلاثة أشياء: حضور الضّوْء، والجسم الشفّاف المتوسّط بين البصر والمبْصر، وكوْن المبصِر ذا ألْوان ضرورة.

والردّ لهذه الأمور المعْروفة بنفْسها في الأبصار هو ردٌّ للأوائل المعْلومة بالطّبع للجميع، وإبْطال لجميع علوم المناظر والهنْدسة.

وقد قال القوم –أعني: الأشعريّة– إنّ أحد المواضع التي يجب أن ينْتقل فيها حكم الشّاهد إلى الغائب هو الشّرط؛ مثل حكمنا أنّ كلّ عالم حيّ، لكوْن الحياة تظهر في الشّاهد شرطًا في وجود العلم.

وإن كان ذلك، قلْنا لهم: وكذلك يظهر في الشّاهد أنّ هذه الأشياء هي شروط في الرّؤية، فألْحِقوا الغائب فيها بالشّاهد على أصلكم.

وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف *بالمقاصد* أن يعانِد هذه المقدّمة، أعني أنّ كلّ مرئيّ في جهة من الرّائي، بأنّ الإنسان يبْصر ذاته في المرآة، وأنّ ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة.

وذلك أنّه لما كان يبصر ذاته، وكانت ذاته ليست تحلّ في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبْصر ذاته في غير جهة.

وهذه مغالطة، فإنّ الذي يبْصر هو خيال ذاته، والخيال منذ هو في جهة، إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة.

وأمّا حُجّتهم التي أتوا بها في إمْكان رؤية ما ليس بجسْم، فإنّ المشْهور عندهم في ذلك حجّتان:

– إحداهما[1]: –وهو الأشْهر عندهم– ما يقولونه من أنّ الشّيء لا يخلو أن يُرَى من جهة ما هو مُلوَّنٌ، أو من جهة أنّه جسمٌ، أو من جهة أنّه لونٌ، أو من جهة أنّه موجودٌ، وربّما عدّدوا جهات أخر غير هذه الموجودة.

ثمّ يقولون: وباطلٌ أن يُرَى من قبَل أنّه جسمٌ؛ إذ لو كان ذلك كذلك، لَمَا رُؤِي اللّون.

وإذا بطلت جميع هذه الأقْسام التي تُتَوهَّم في هذا الباب، فلم يبْق أن يُرَى الشّيء إلاّ من قبَل أنّه موجودٌ.

والمغالَطة في هذا القول بيّنة: فإنّ المرْئيّ منه ما هو مَرْئيٌّ بذاته، وهذه هي حال اللّوْن والجسْم. فإنّ اللّون مَرْئيٌّ بذاته، والجسْم مَرْئيٌّ من قبَل اللّون. ولذلك ما لم يكن له لوْنٌ لم يُبْصَر.

ولو كان الرّائي[2] إنّما يَرَى ما هو موجودٌ فقط، لوجب أن تُبْصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسّمْع وسائر الحواسّ الخمس حاسّة واحدة؛ وهذه كلّها خلاف ما يُعقَل.

وقد اضطُرّ المتكلّمون، لمكان هذه المسألة وما أشبهها، أن يسلّموا أنّ الألوان ممكنة أن تُسمَع والأصوات ممكنة أن تُرَى، وهذا كلّه خروج عن الطّبع، وعمّا يمكن أن يعْقله إنسان. فإنّه من الظّاهر أنّ حاسّة البصَر غير حاسّة السّمع، وأنّ محْسوس هذه غير محسوس تلك، وأنّ آلة هذه غير آلة تلك؛ وأنّه ليس يمكن أن ينْقلب البصر سمعًا، كما ليس يمكن أن يعود اللّون صوْتًا.

والذين يقولون إنّ الصّوت يمكن أن يبْصر في وقت ما، فقد يجب أن يُسْألوا، فيُقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بدّ من أن يقولوا: هو قوّة تُدرَك بها المرئيّات والألْوان وغيرها.

ثمّ يُقال لهم: ما هو السّمع؟ فلا بدّ أن يقولوا: هو قوّة تُدرَك بها الأصوات.

---

[1] في الأصل: **أحدهما**.

[2] في الأصل: **الشيء**.

فإذا وضَعوا هذا، قيل لهم: فهل البصَر عند إدْراكه الأصوات هو بصرٌ فقط أو سمعٌ فقط؟

فإن قالوا: سمعٌ فقط، فقد سلّموا إنّه لا يدْرِك الألوان؛ وإن قالوا: بصرٌ فقط، فليس يدرِك الأصوات؛ وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنّه لا يدْرِك الأصْوات، ولا سمعًا فقط لأنّه لا يدرِك الألوان، فهو بصرٌ وسمعٌ معا.

وعلى هذا، فسَتكون الأشياء كلّها شيئًا واحدًا، حتّى المتضادّات. وهذا شيءٌ ممّا أحْسبه يسلّمه المتكلّمون من أهل ملّتنا أو يلْزمهم تسليمه، وهو رأْي سوفسطاس لأقوام قدماء مشهورين بالسّفْسطة.

وأمّا الطّريقة الثّانية التي سلكها المتكلّمون في جواز الرّؤية، فهي الطّريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف *بالإرشاد*، وهي هذه الطّريقة.

وتلْخيصها: أنّ الحواسّ إنّما تُدرِك ذوات الأشياء، وما تنْفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات. فالحواسّ لا تدْركها، وإنّما تدرك الذّات. والذّات هي نفْس المؤْجود المشترَك لجميع المؤْجودات، فإذًا الحواسّ إنّما تُدرِك الشّيء من حيث هو موجودٌ، وهذا كلّه في غاية الفساد.

ومن أبْين ما يظهر به فساد هذا القول: أنّه لو كان البصر إنّما يُدرِك الأشياء، لَمَا أمْكنه أن يفرّق بين الأبيض والأسْود، لأنّ الأشياء لا تفْترق بالشّيء الذي تشترك؛ ولا كان بالجملة يمكن في الحواسّ، لا في البصر، أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطّعم أن يدرك فصول المطعومات؛ وللَزم أن تكون مدارك المحْسوسات بالجنس واحدًا؛ فلا يكون فرْقٌ بين مُدرَك السّمع وبين مُدرَك البصر. وهذا كلّه في غاية الخروج عمّا يعْقله الإنسان.

وإنّما تُدرِك الحواسّ ذوات الأشياء المشَار إليها بتوسُّط إدراكها لمحسوساتها الخاصّة بها.

فوجه المغالَطة في هذا: هو أنّ ما يُدرك ذاتيًّا أُخِد أنّه مُدرك بذاته.

ولولا النّشْأ على هذه الأقاويل وعلى التّعْظيم للقائلين بها[1]، لَمَا أمْكن أن يكون فيها شيءٌ من الإقناع، ولا وقع بها التّصْديق لأحد سليم الفطرة.

والسّبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشّريعة، حتّى ألجأت القائمين بنصْرتها -في زعمهم- إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هي ضحْكة مَن عني بتمييز أصناف الأقاويل أدْنى عناية، هو التّصريح في الشّرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التّصْريح بنفْي الجسْميّة للجمْهور.

وذلك أنّه من العَسير أن يجْتمع في اعْتقاد واحد أنّ هاهنا موْجودًا ليس بجسْم، وأنّه مرئيّ بالإبْصار، لأنّ مدرك الحواسّ هي في الأجْسام أو أجْسام.

ولذلك رأى قومٌ أنّ هذه الرّؤية هي مَزيد علم في ذلك الوقت.

وهذا أيضًا لا يليق الإفْصاح به للجمهور، وأنّه لما كان العقل من الجمْهور لا ينفكّ من التّخيّل، بل ما لا يتخيّلون هو عنْدهم عدَم؛ وكان تخيّل ما ليس بجسْم لا يمكن، والتّصديق بوجود ما ليس بمتخيّل غير ممْكن عندهم؛ عَدَل الشّرع عن التّصْريح لهم بهذا المعنى، فوصْفه -سبحانه- لهم بأوْصاف تقْرب من قوّة التّخيّل؛ مثل ما وصفه به من السّمع والبصر والوجْه وغير ذلك، مع تعريفهم أنّه لا يجانسه شيءٌ من الموجودات المتخيَّلة، ولا يشبهه.

ولو كان القصد: تعريف الجمهور أنّه ليس بجسم، لَمَا صرّح لهم بشيء من هذا؛ بل لما كان أرفع الموجودات المتخيَّلة هو النّور، ضرَب لهم المثال به، إذ كان النّور هو أشْهَر الموجودات عند الحسّ والتّخيّل.

وبهذا النّحو من التّصوّر، أمْكن أن يفهموا المعاني الموجودات في المعاد، أعني أنّ تلك المعاني مثّلت لهم بأمور مُتخيَّلة محسوسة.

فإذًا متى أُخِذ الشّرعُ في أوْصاف الله -تبارك وتعالى- على ظاهره[2]، لم تعْرض فيه هذه الشّبهة ولا غيرها؛ لأنّه إذ قيل له: نورٌ، وإنّ له حجابًا من نور، كما جاء في

---

[1] في الأصل: **بما**.

[2] في الأصل: **ظاهر**.

القرآن والسّنن الثّابتة؛ ثمّ قيل: إنّ المؤمنين يروْنه في الآخرة، كما تُرَى الشّمس، لم يعْرض في هذا كلّه شكّ ولا شبْهة في حقّ الجمهور ولا في حقّ العلَماء.

وذلك أنّه قد تبرْهن عند العلماء أنّ تلك الحال مزيد علم، لكن متى صُرِّح لهم به –أعني: للجمهور– بطلت عندهم الشّريعة كلّها، أو كفَّروا المصرِّح لهم بها. فمَن خرج عن مناهج الشّرع في هذه الأشياء، فقد ضلّ عن سَوَاء السّبيل.

وأنت إذا تأمّلتَ الشّرع وجدْته، مع أنّه قد ضرَب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصوّرهم إيّها دونها، فقد نبَّه العلماء على تلك المعاني أنْفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور.

فيجب أن يوقف عند حدّ الشّرْع في نحْو التّعليم الذي خصّ به صنفًا من النّاس، وألاّ يخلط التّعليمات كلّها فتفْسد الحكمة الشّرْعيّة النّبويّة. ولذلك قال –عليه السّلام–: "إنّا معْشر الأنبياء أُمِرنا أن ننْزل النّاس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدْر عقولهم".

ومَن جعل النّاس شرعًا واحدًا في التّعليم، فهو كمَن جعلهم شرعًا واحدًا في عمَل من الأعمال. وهذا كلّه خلاف المحْسوس والمعْقول.

فقد تبيّن لك من هذا، أنّ الرّؤية معْنى ظاهر، وأنّه ليس يعرض فيه شبْهة إذا أُخِذ الشّرع على ظاهره في حقّ الله –تبارك وتعالى–، أعني: إذا لم يصرّح فيه بنفْي الجسْميّة ولا بإثباتها.

وإذ قد تبيّنت عقائد الشّرع الأوّل في التّنزيه، والمقدار الذي سلك في تعْليم الجمهور من ذلك، فقد ينْبغي أن نسير إلى الجزْء الذي يتضمَّن معرفة أفعال الله –تبارك وتعالى–، وهو الفنّ الخامس من هذه الفنون؛ وبه ينْقضي القوْل في هذا الذي قصَدْناه.

الفَصْل[1] الخامس
فى معْرفة الأفْعال

ونذْكر في هذا الفنّ خمْس مسائل فقط هي الأصول التي عليها يدُور كلّ ما في هذا الباب:

- المسألة الأولى: في إثْبات خلْق العالم؛
- الثّانية: في بعْث الرّسول؛
- الثّالثة: في القَضاء والقدَر؛
- الرّابعة: في التّجْوير والتّعديل؛
- الخامسة: في المعاد.

[1] في النصّ المطبوع: **الفنّ**.

مل وْأّة موى ل
ف حُدى ث مّ عل ّم

اعْلم أنّ الذي قصَده الشّرع من معْرفة العالم هو أنّه مصنوعٌ لله -تبارك وتعالى- ومُخترَعٌ له، وأنّه لم يوجد عن الاتّفاق ومن نفسه.

فالطّريق التي سلك الشّرع بالنّاس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعريّة، فإنّا قد بيّنا أنّ تلك الطّرق ليست من الطّرق اليقينيّة الخاصّة بالعلماء، ولا هي من الطّرق العامّة المشتركة بالجميع، وهي الطّرق البَسيطة؛ أعني بالبسيطة: القليلة المقدّمات التي نتائجها قريبة من المقدّمات المعروفة بنفسها.

وأمّا البَيانات التي تكون بالمقاييس المركَّبة الطّويلة التي تنْبني على أصول مُتفنّنة، فليس يسْتعملها الشّرع في تعليم الجمهور.

فكلّ مَن سلك بالجمهور غير هذا النّوع من الطّرق، أعني: البسيطة، وتأوّل ذلك على الشّرع، فقد جهل مقْصده، وزاغ عن الطّريقة.

وكذلك أيضًا لا يعرف الشّرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلاّ ما كان له مثال في الشّاهد. وما كانت الحاجة إلى تعْريف الجمهور به وكيدة، مثّل ذلك بأقرب الأشياء شبهًا به، كالحال في أحوال المعاد؛ وما لم تكن لهم به حاجة إلى معْرفته في هذا الجنْس، عرفوا أنّه ليس من علْمهم، كما قال -تعالى- في الرّوح.

وإذا قد تقرّر لنا في هذا الأصْل، فواجبٌ أن تكون الطّريقة التي سلكها الشّرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطّرق البسيطة المعترَف بها عند الجميع.

وواجبٌ، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشّاهد، أن يكون الشّرع اسْتعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة.

فأمّا الطّريق التي سلَكها الشّرع في تعْليم الجمهور: أنّ العالم مَصنوعٌ لله -تبارك وتعالى-، فإنّه إذا تؤمّلت الآيات التي تضمّنت هذا المعنى، وجدت تلك الطّرق هي طريق العناية، وهي إحْدى الطّرق التي قلنا إنّها الدالّة على وجود الخالق -تعالى-.

وذلك أنّه كما أنّ الإنسان إذا نظر إلى شيء محْسوس، فرآه قد وضع بشكْل ما وقدْر ما ووضْع ما، موافقٌ في جميع ذلك للمنْفعة المؤْجودة في ذلك الشّيء المحْسوس، والغاية المطلوبة، حتّى يعترف أنّه لو وُجد بغير ذلك الشّكل وبغير ذلك الوضْع أو بغير ذلك القدْر، لم توجد فيه تلك المنْفعة؛ علم على القطع أنّ لذلك الشّيء صانعًا صنَعه، ولذلك وافق شكْله ووضْعه وقدْره تلك المنْفعة، وأنّه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنْفعة بالاتّفاق.

مثال ذلك: أنّه إذا رأى إنسان حجرًا موجودًا على الأرض، فوجَد شكله بصفة يتأتّى منها الجلوس، ووجَد أيضًا وضْعه كذلك وقدْره، علم أنّ ذلك المكان الحجر إنّما صنَعه صانِعٌ، وهو الذي وضعه كذلك وقدّره في ذلك المكان.

وأمّا متى لم يشاهد شيئًا من هذه الموافقة للجُلوس، فإنّه يقْطع أنّ وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصِفة ما هو بالاتّفاق، ومن غير أن يجْعله هنالك فاعلٌ.

كذلك الأمر في العالم كلّه، فإنّه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشّمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبَب اللّيل والنّهار، وسبب الأمْطار والمياه والرّياح، وسبَب عمارة أجزاء الأرض ووجود النّاس وسائر الكائنات من الحيوانات والنّبات، وكوْن الأرض موافقة لسكْنى النّاس فيها وسائر الحيوانات البرّية، وكذلك الماء موافقًا للحيوانات المائيّة، والهواء للحيَوانات الطّائرة؛ وأنّه لو اختلّ شيءٌ من هذه الحلقة والبنية، لاختَلّ وجود المخْلوقات التي هاهنا؛ علم، على القطع، أنّه ليس يمْكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنّبات بالاتّفاق، بل ذلك من قاصد قصَده، ومُريد أراده، وهو الله –عزّ وجلّ–؛ وعلم، على القطْع، أنّ العالم مصنوع. وذلك أنّه يعلم ضرورة أنّه لم يمْكن أن توجد فيه هذه الموافقة، لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتّفاق.

فأمّا أنّ هذا النّوع من الدّليل قطعيٌّ وأنّه بسيطٌ، فظاهرٌ من هذا الذي كتبناه. وذلك أنّ مبناه على أصليْن مُعترَف بهما عند الجميع:

– أحدهما: أنّ العالم بجميع أجزائه يوجد موافقًا لوجود الإنسان ولوجود جميع المؤْجودات التي هاهنا.

– والأصل الثّاني: أنّ كلّ ما يوجد موافِقًا في جميع أجزائه لفعْل واحد ومسدّدًا نحو غاية واحدة، فهو مصْنوعٌ ضرورة.

فينْتج عن هذيْن الأصليْن بالطّبع أنّ العالم مصنوع، وأنّ له صانعًا. وذلك أنّ دلالة العناية تدلّ على الأمريْن معًا، ولذلك كانت أشْرف الدّلائل الدّالّة على وجود الصّانع.

وأمّا أنّ هذا النّوع من الاستدلال هو النّوع الموجود في الكتاب العزيز، فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق، فمنها قوله –تعالى–: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾[1] إلى قوله: ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾[2]. فإنّ هذه الآية، إذا تؤمّلت، وُجِد فيها التّنْبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان.

وذلك أنّه ابتدأ، فنبَّه على أمْر معروف بنفْسه لنا معْشر النّاس الأبيض والأسود، وهو أنّ الأرض خُلِقت بصفة يتأتّى لنا المقام عليها. وأنّها لو كانت مُتحرِّكة[3]، أو بشكْل آخر غير شكْلها، أو في موْضع آخر غير الموْضع الذي هي فيه، أو بقدْر غير هذا القدْر، لَمَا أمْكن أن نُوجَد فيها، ولا أن نُخْلَق عليها.

وهذا كلّه محْصورٌ في قوله –تعالى–: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾[4]. وذلك أنّ المهاد يجْمع الموافقة في الشّكل، والسّكون[5]، والوضْع. وزائدًا إلى هذا معنى الوثارة واللّين.

فما أعجب هذا الإعجاز، وأفضل هذه السّعادة، وأغرب هذا الجمْع!

وذلك أنّه قد جمع في لفْظ مهاد جميع ما في الأرْض من موافقتها لكوْن الإنسان عليها، وذلك شيءٌ قد تبيّن على التّمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويلٌ، وقدْر من الزّمان غير يسير، والله يختصّ برحمته من يشاء.

---

[1] سورة النّبأ (78)، الآية 6.

[2] سورة النّبأ (78)، الآية 16.

[3] في الأصل: **متحرك**.

[4] سورة النّبأ (78)، الآية 6.

[5] في الأصل: **الكمون**.

وأمّا قوله -تعالى-: ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾[1]، فإنّه نبَّه بذلك على المنْفعة الموجودة في سكون الأرض من قبَل الجبال، فإنّه لو قُدِّرت الأرْض أصْغر ممّا هي، كأنّك قلتَ: دون الجبال، لتزعزعت من حركات باقي الأسْطقسّات، أعني: الماء والهواء، ولَتزلْزلت وخرَجت من موْضعها.

ولو كان ذلك كذلك، لهلَك الحيوان ضرورة. فإذًا، موافقة سكونها لِمَا عليها من الموْجودات، لم تعْرض بالاتّفاق، وإنّما عرَضت عن قصْد قاصد، وإرادة مريد؛ فهي ضرورة مصنوعةٌ لذلك القاصد -سبحانه-، وموْجودة له على الصّفة التي قدّرَها لوجود ما عليها من الموْجودات.

ثمّ نبَّه أيضًا على موافقة وجود اللّيل والنّهار للحيوان، فقال -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾[2]. يريد: أنّ اللّيل جعلَه كالسّترة واللّباس للموْجودات التي هاهنا من حرارة الشّمس، وذلك أنّه لولا غيْبة الشّمس باللّيل، لَهلكت الموْجودات التي جعل الله حياتها بالشّمس، وهو الحيوان والنّبات.

فلمّا كان اللّباس قد بقي من الحرّ، مع أنّه ستْرة، وكان اللّيل يوجَد فيه هذان المعْنيان، سَجَاه[3] الله -تعالى- لباسًا، وهذا من أبْدع الاسْتعارة.

وفي اللّيل أيضًا منْفعة أخرى للحيوان، وهو أنّ نوْمه يكون فيه مُستغرِقًا، لَمَا كان ذهاب الضّوء الذي يحرّك الحواسّ إلى ظاهر البدن الذي هو اليقظة. ولذلك قال -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾[4]، أي مسْتغْرقًا من قبَل ظلمة اللّيل.

ثمّ قال -تعالى-: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾[5]، فعبَّر بلفْظ البنْيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الاتّفاق الموجود فيها والنّظام والتّرْتيب، وعبّر بمعنى الشدّة عمّا جعل فيها من القوّة على الحركة التي لا تفْتر عنها، ولا يلْحقها من

---

[1] سورة النّبأ (78)، الآية 7.

[2] سورة النّبأ (78)، الآية 11.

[3] في الأصل: **سحاه**.

[4] سورة النّبأ (78)، الآية 9.

[5] سورة النّبأ (78)، الآيتان 12-13.

قبَلها مَلال، ولا تخاف أن تخرّ كما تخرّ السّقوف والمباني العالية. وإلى هذا الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ۖ ﴾[1].

وهذا كلّه تنْبيه منه على موافقتها في إعدادها، وأشكالها، وأوْضاعها، وحركاتها السّماويّة لوُجود ما على الأرض وما حولها. حتّى أنّه لو وقف جرْم من الأجرام السّماويّة لحْظة واحدة، لفَسد ما على وجْه الأرض، فضلاً عن أن يقف كلّها.

وقد زعَم قومٌ أنّ النّفْخ في الصُّور هو سبب الصّعْقة، وفوْق الفلك.

ثمّ نبَّه على منْفعة الشّمس الخاصّة وموافقتها لوُجود ما على الأرض، فقال -تعالى-: ﴿وجعلنا سراجًا وهّاجًا﴾[2]. وإنّما سمّاها: سراجًا، لأنّ الأصْل هو الظّلمة، والضّوء طارئٌ على ظلْمة اللّيل؛ ولولا السّراج، لم ينْتفع الإنسان بحاسّة بصَره باللّيل؛ وكذلك لولا الشّمس، لم ينْتفع الحيوان بحاسّة بصَره أصلاً.

وإنّما نبَّه على هذه المنْفعة للشّمس فقط دون سائر منافعها، لأنّها أشْرف منافعها وأظْهرها؛ ونبَّه -تعالى- على العناية المذْكورة في نزول المطر، وأنّه إنّما ينْزل لِمكان النّبات والحيوان بقدْر محدود وفي أوْقات محْدودة لنبات الزّرع. ليس يمْكن أن يعْرض عن الاتّفاق، بل سبَب ذلك العناية بما هاهنا، فقال -تعالى-: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾[3].

والآيات التي في القرآن في التّنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[4]، ومثل قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾[5].

---

[1] سورة الأنبياء (21)، الآية 32.

[2] سورة النّبأ (78)، الآية 13.

[3] سورة النّبأ (78)، الآيات 14 إلى 16.

[4] سورة نوح (71)، الآيات 15 إلى 17.

[5] سورة غافر (40)، الآية 64.

ولو ذهبْنا لتعْداد هذه الآيات، وتفْصيل ما نبّهت عليه من العناية التي تدلّ على الصّانع والمصْنوع، لَمَا وسع ذلك مجلّدات كثيرة. وليس قصْدنا ذلك في هذا الكتاب.

ولعلّنا، إن أنسأ الله في الأجل، ووقع لنا فراغٌ، أن نكْتب كتابًا في العناية التي نبَّه عليها الكتاب العزيز.

وينْبغي أن تعْلم أنّ هذا النّوع من الاسْتدلال في غاية المضادّة للاسْتدلال الذي زعمَت الأشعريّة أنّه الطّريق إلى معرفة الله -سبحانه-. وذلك أنّهم زعَموا أنّ دلالة المؤجودات على الله -تبارك وتعالى- ليس من أجْل حكمة فيها تقْتضي العناية، ولكن من قبَل الجوَاز، أي من قبَل ما يظْهر في جميع الموجودات أنّه جائزٌ في العقْل أن يكون بهذه الصّفة وبضدِّها.

فإنّه، إن كان هذا الجواز على السّواء، فليس هاهنا حكْمة، ولا توجد هاهنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

وذلك أنّه إن كان يمْكن -على زعْمهم- أن تكون المؤجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه، فليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتنّ عليه الله بخلْقها[1]، وأمَره بشكْره عليها.

فإنّ هذا الرّأي الذي يلْزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءًا من هذا العالم، كإمكان خلقه في الخلاء مثلاً للّذين يرؤن أنّه موجود، بل والإنسان عندهم يمكن أن يكوّنه بشكل آخر، وخلْقة أخرى ويوجد عنه فعل الإنسان؛ وقد يمكن عندهم أن يكون جزءًا من عالم آخر مخالِفٌ بالحدّ والشّرح لهذا العالم. فلا تكون نعْمة هاهنا يمتنّ بها على الإنسان، لأنّه ليس بضروريّ، ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان. فالإنسان مُستَغنٍ عنه، وما هو مُستغنَى عنه، فليس وجوده بإنْعام عليه.

وهذا كلّه خلاف ما في فطَر النّاس.

---

[1] في الأصل: **يخلقها**.

وبالجملة، فكما أنّه مَن أنكر وجود المسبّبات مُرتَّبة على الأسباب في الأمور الصّناعيّة، أو لم يدركها فهْمه، فليس عنده علم بالصّناعة ولا الصّانع. كذلك مَن جحَد وجود ترْتيب المسبَّبات على الأسْباب في هذا العالم، فقد جحَد الصّانع الحكيم -تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرًا[1]-.

وقولهم: إنّ الله أجْرى العادة بهذه الأسباب، وأنّه ليس لها تأثيرٌ في المسبَّبات بإذْنه، قوْلٌ بعيدٌ جدًّا عن مقْتضى الحكْمة، بل هو مبْطِلٌ لها؛ لأنّ المسبَّبات، إن كان يمْكن أن توجَد من غير هذه الأسباب، على حدّ ما يمْكن أن تُوجد بهذه الأسباب، فأيّ حكمة في وجودها عن هذه الأسْباب؟!

وذلك أنّ وجود المسبَّبات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوْجه:

- إمّا أنْ يكون وجود الأسْباب لمكان المسبَّبات من الاضْطرار، مثل كوْن الإنْسان مغتذيًا؛

- وإمّا لأن يكون من أجْل الأفضل، أعني: لتكون المسبَّبات بذلك أفْضل وأتمّ، مثل كوْن الإنسان له عيْنان؛

- وإمّا أن يكون ذلك لا من جهة الأفْضل ولا من الاضْطرار، فيكون وُجود المسبَّبات عن الأسْباب بالاتّفاق وبغير قصْد، فلا تكون هنالك حكْمة أصلاً، ولا تدلّ على صانع أصلاً، بل إنّما تدلّ على الاتّفاق.

وذلك أنّه، إن كان مثلاً ليس شكْل يد الإنسان ولا عدَد أصابعها ولا مقْدارها ضروريًّا، ولا من جهَة الأفضل في الإمْساك الذي هو فعْلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المخْتلفة الشّكل، وموافقتها لإمْساك آلات جميع الصّنائع، فوجود أفعال اليَد هو عن شكْلها وعدد أجزائها ومقْدارها، هو بالاتّفاق.

ولو كان ذلك كذلك، لَكان لا فرْق بين أن يخَصّ[2] الإنسان باليَد أو بالحافر أو بغير ذلك ممّا يخُصّ حيوانًا من الشّكل الموافِق لفعْله.

---

[1] في الأصل: **كبير**.

[2] في الأصل: **يحض**.

وبالجملة، متى رفعْنا الأسْباب والمسبَّبات، لم يكن هاهنا شيء يُرَدّ به على القائلين بالاتّفاق، أعني: الذين يقولون لا صانِع هاهنا، وأنّ جميع ما حدث في هذا العالم إنّما هو عن الأسِباب المادّية، لأنّ أحَد الجائزيْن هو أحقّ أن يقَع عن الاتّفاق منه أن يقَع عن فاعل مختار.

وذلك أنّه إذا قال الأشْعري: إنّ وجود أحد الجائزيْن أو الجائزات هو دالٌّ على أنّ هاهنا مخصّصًا فاعلاً، كان لأولئك أن يقولوا إنّ وجود المؤجودات على أحد الجائزيْن أو الجائزات هو عن الاتّفاق، أنّ الإرادة إنّما تفْعل لِمَكان سبب من الأسباب، والذي يكون لغير علّة ولا سبب هو عن الاتّفاق؛ إذ كنّا نرى أشياء كثيرة تحْدث بهذه الصِّفة مثل ما يعْرض للأسْطقسّات أن تمتزج امتزاجًا بالاتّفاق، فيحدث عن ذلك الامْتزاج بالاتّفاق موجودٌ ما؛ ثمّ تمْتزج امتزاجًا آخر، فيحْدث بالاتّفاق عن ذلك الامْتزاج بالاتّفاق موجود ما؛ ثمّ تمْتزج أيضًا امتزاجًا آخر، فيحدث بالاتّفاق عن ذلك الامْتزاجٌ موجودٌ آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتّفاق.

وأمّا نحن، فلمّا كنّا نقول إنّه واجبٌ أن يكون هاهنا ترتيبٌ ونظامٌ لا يمكن أن يوجد أتْقن منه ولا أتمّ منه، وإنّ الامْتزاجات محْدودة مُقدَّرة، والموجودات الحادثة عنها واجِبة، وإنّ هذا دائمًا لا يحلّ، لم يمكن أن يوجَد ذلك عن الاتّفاق، لأنّ ما يوجَد عن الاتّفاق هو أقلُّ ضرورة.

وإلى هذا الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ﴾[1]؛ وأيّ إتقان يكون -ليت شعري- في الموجودات إن كانت على الجواز، لأنّ الجائز ليس هو أوْلى بالشّيء من ضدّه؟! وإلى هذا الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾[2].

وأيّ تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلّها يمْكن أن تُوجد على صِفة أخرى، فوُجِدت على هذه؟! ولعلّ تلك الصّفة المعْدومة أفْضل من المؤجودة.

---

[1] سورة النّمل (27)، الآية 88.

[2] سورة الملك (67)، الآية 3.

فمَن زعم مثلاً أنّ الحرَكة الشّرْقيّة لو كانت غربيّة والغربيّة شرقيّة، لم يكن في ذلك فرقٌ في صنْعة العالم، فقد أبْطل الحكمة. وهو كمَن زعَم أنّه لوْ كان اليمين من الحيوان شمالاً والشّمال يمينًا، لم يكن في ذلك فرْق في صنْعة الحيوان.

فإنّ أحد الجائزيْن كما يمْكن أن يُقال فيه إنّما وُجِد على أحد الجائزيْن من فاعل مختار، وكذلك ممكنٌ أن يُقال إنّه إنّما وُجد على أحَد الجائزيْن بالاتّفاق، إذ كنّا نَرى كثيرًا من الجائزيْن بالاتّفاق.

وأنتَ تتبيّن أنّ النّاس بأجْمعهم يروْن أنّ المصْنوعات الخسيسَة هي التي يَرى النّاس فيها أنّه كان يمْكن أن تكون على هيْئة أتمّ وأفْضل من الهيْئة التي جعَلها عليها صانعها.

فإذًا هذا الرّأي من آراء المتكلّمين هو مضادٌّ للشّريعة والحكْمة.

ومعنى ما قلناه من أنّ القول بالجواز هو أقْرب إلى نفْي الصّانع من أن يدلّ على وجوده، مع أنّه ينْفي الحكمة عنه، هو أنّه متى لم يعْقل أنّ هاهنا أوْساطًا بين المبادئ والغايات في المصْنوعات ترتّب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظامٌ ولا ترتيبٌ.

وإذا لم يكن هاهنا نظامٌ ولا ترتيبٌ، لم يكن هاهنا دلالة على أنّ لهذه الموجودات فاعلاً مريدًا عالمِا، لأنّ التّرتيب والنّظام وبناء المسبّبات على الأسباب، هو الذي يدلّ على أنّها صدَرت عن علْم وحكمة.

وأمّا وجود الجائز على أحد الجائزيْن، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتّفاق عنه، مثل أن يقع حجرٌ على الأرض عن الثّقل فيه، فيسْقط على جهة منه دون جهة، وعلى موْضع دون موْضع، أو على وضْع دون وضْع.

فإنّ هذا القوْل يلْزم عنه ضرورة إمّا إبْطال وجود الفاعل على الإطْلاق، وإمّا إبْطال وجود فاعل حكيم عالم -تعالى الله وتقدّست أسماؤه عن ذلك-.

وأمّا الذي قادَ المتكلّمين من الأشعريّة إلى هذا القول: الهُروب من القوْل بفعل القوى الطّبيعيّة التي ركّبها الله في الموجودات التي هاهنا، كما ركّب فيها النّفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثِّرة؛ فهربوا من القوْل بالأسباب لئلاّ يدْخل عليهم القوْل بأنّ هاهنا أسبابًا فاعِلة غير الله، وهيْهات لا فاعل هاهنا إلاّ الله، إذ كان مخترع الأسباب!

وكوْنها أسبابًا مؤثّرة هو بإذْنه وحفْظه لوجودها.

وسنبيّن هذا المعْنى بيانًا أكثر في مسألة القضاء والقدَر.

وأيضًا، فإنّهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطّبيعيّة أن يكون العالم صادرًا عن سبب طبيعيّ، ولو علموا أنّ الطّبيعة مصْنوعة، وأنّه لا شيء أدلّ على الصّانع من وجود موْجود بهذه الصّفة في الأحْكام، لَعلموا أنّ القائل بنفْي الطّبيعة قد أسقط جزءًا من موْجودات الله.

وذلك أنّ مَن جحَد جنسًا من المخلوقات الموجودات، فقد جحَد فعلاً من أفعال الخالق –سبحانه–.

ويقْرب هذا ممَّن جحَد صفة من صفاته.

فلمّا كان نظر هؤلاء القوم مأْخوذًا من بادئ الرّأي –وهي[1] الظّنون التي تخْطر للإنسان من أوّل نظْرة–؛ وكان يظْهر في بادئ الرّأي أنّ اسم الإرادة إنّما يُطلَق على مَن يقْدر أن يفعل الشرّ وضدَّه، رأوا أنّهم إن لم يضَعوا أنّ الموْجودات جائزة، لم يقْدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد؛ فقالوا إنّ الموْجودات كلّها جائزة، ليثْبتوا من ذلك أنّ المبدأ الفاعل مريدٌ، كأنّهم لم يروا التّرْتيب الذي في الأمور الصّناعيّة ضروريًّا، وهو مع ذلك صادرٌ عن فاعل مريد، وهو الصّانع.

وهؤلاء القوْم غفلوا عمّا يدْخل عليهم من هذا القول من نفْي الحكمة عن الصّانع، أو دخول السّبب الاتّفاقي في الموْجودات، فإنّ الأشياء التي تفْعلها الإرادة لا لِمكان شيء من الأشياء، أعني لمكان غاية من الغايات، هي عبثٌ، ومنسوبٌ إليها الاتّفاق.

ولو علموا –كما قلنا– أنّه يجب من جهة النّظام الموْجود في أفْعال الطّبيعة أن تكون موْجودة عن صانع عالم، وإلاّ كان النّظام فيها بالاتّفاق، لَمَا احتاجوا أن ينْكروا أفعال الطّبيعة، فينْكروا جندًا من جنود الله –تعالى– التي سخّرها الله –تعالى– لإيجاد كثير من موْجودات بإذْنه ولحفْظها.

---

[1] في الأصل: **هو**.

وذلك أنّ الله –تبارك وتعالى– أوْجد موجودات بأسباب سخّرها لها من خارج، وهي الأجسام السّماويّة، وبأسباب أوْجدها في ذوات تلك المَوْجودات، وهي النّفوس والقوى الطّبيعيّة، حتّى انْحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمّت الحكمة.

فمَن أظْلم ممَّن أبطل الحكمة، وافْترى على الله الكذب؟!

فهذا مقْدار ما عرَض من التّغيير في هذه الشّريعة في هذا المعنى، وفي غيره من المعاني التي بيّناها قبل، ونبيّنها فيما يأتي، إن شاء الله –تعالى–.

فقد تبيّن من هذا أنّ الطّرق الشّرعيّة التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أنّ العالم مخلوقٌ له ومصنوعٌ، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع المَوْجودات التي فيها وبخاصّة بالإنسان. وهي طريقة نسْبتها في الظّهور إلى العقل نسْبة الشّمس في الظّهور إلى الحسن.

وأمّا الطّريق التي سلَك بالجمهور تصوّر هذا المعنى، فهو التّمثيل بالشّاهد، وإن كان ليس له مثالٌ في الشّاهد، إذ ليس يمْكن في الجمهور أن يتصوّروا على كنْهه ما ليس له مثالٌ في الشّاهد، فأخْبر –تعالى– أنّ العالم وَقَع خَلْقُه إيّاه في زمان، وأنّه خلَقَه من شيء، إذ كان لا يُعرَف في الشّاهد مُكوَّنٌ إلاّ بهذه الصّفة، فقال –سبحانه– مُخبِرًا عن حاله قبل كوْن العالم: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[1]، وقال –تعالى–: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[2]، وقال: ﴿ثمّ اسْتَوى إلى السّماء وهي دخان﴾[3]، إلى سائر الآيات التي في الكِتاب العزيز في هذا المعْنى.

فيجب أن لا يُتأَوّل شيءٌ من هذا للجمهور، ولا يُعرَض لتنْزيله على غير هذا التّمثيل. فإنّه مَن غَيَّر ذلك، فقد أبْطل الحكمة الشّرعيّة.

فأمّا أن يُقال لهم إنّ عقيدة الشّرع في العالم هي أنّه مُحدَثٌ، وأنّه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمْكن أن يتصوَّره العُلماء فضلاً عن الجمهور؛

---

[1] سورة هود (11)، الآية 7.

[2] سورة الأعراف (7)، الآية 54.

[3] سورة ()، الآية .

فينْبغي، كما قلنا، أن لا يُعْدَل في الشّرع عن التّصَوّر الذي وضَعه للجمْهور، ولا يُصرَّح لهم بغير ذلك.

فإنّ هذا النّوع من التّمثيل في خلق العالم هو المؤجود في القرآن، وفي التّوراة، وفي سائر الكتب المنزَّلة.

ومن العجب الذي في هذا المعنى: أنّ التّمثيل الذي جاء في الشّرع في خلْق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشّاهد. ولكنّ الشّرع لم يصرِّح فيه بهذا اللّفْظ، وذلك تنْبيه منه للعلماء على أنّ حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشّاهد، وتصوّر الحدوث الذي أدّى إليه البرهان عند العلماء في الغائب.

فإذًا استعمال لفْظ الحدُوث أو القدِم بدْعة في الشّرع، ومؤقع في شبهة عظيمة تفْسد عقائد الجمهور، وبخاصّة الجدليّين منهم.

ولذلك عرَضت أشدّ حيرة تكون وأعْظم شبهة للمتكلّمين من أهل ملّتنا، أعني: الأشعريّة.

وذلك أنّه لما صرّحوا، أنّ الله مريدٌ بإرادة قديمة –وهذا بدْعَة، كما قلنا–، ووضَعوا أنّ العالم مُحدَثٌ، قيل لهم: كيف يكون مُرادٌ حادِثٌ عن إرادة قديمة؟ فقالوا إنّ الإرادة القديمة تعلّقت بإيجاده في وقْت مخْصوص، هو الوقْت الذي وُجِد فيه، فقيل لهم: إن كانت نسْبة الفاعل المريد إلى المحدَث في وقْت عدَمه هي بعيْنها نُسبِت إليه في وقْت إيجاده؛ فالمحدَث لم يكن وجوده في وقت وجوده أوْلى منه في غيره، إذا لم يتعلَّق به في وقت الوجود فعْل انْتفى عنه في وقت العدَم.

وإن كانت مُختلِفة، فهنالك إرادة حادِثة ضرورة، وإلاّ وجَب أن يكون مفْعول مُحدَث عن فعْل قديم، فإنّه ما يلْزم من ذلك في الفعْل يلزم في الإرادة.

وذلك أنّه يُقال لهم إذا حضر الوقت –وقت وجوده– فوُجد، هل وُجد بفعْل قديم أو بفعل محدث؟

فإن قالوا: بفعل قديم، فقد جوّزوا وجود المحدَث بفعل قديم؛ وإن قالوا بفعل مُحدَث، لزمَهم أن يكون هنالك إرادة محدثة؛ فإن قالوا: الإرادة هي نفس الفعل، فقد قالوا محالاً، فإنّ الإرادة هي سبب الفعل في المريد.

ولو كان المريد إذا أراد شيئًا ما في وقت ما وجد ذلك الشّيء عند حضور وقْته من غير فعل منه بالإرادة المتقدِّمة، لَكان ذلك الشّيء موجودًا عن غير فاعل.

وأيضًا، فقد يُظَنّ أنّه إن كان واجبًا أن يكون عن الإرادة الحادثة مُرادٌ حادِثٌ، فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مُرادٌ قديمٌ، وإلاّ كان مُرادُ الإرادة القَديمة والحادثة واحدًا، وذلك مسْتحيلٌ.

فهذه الشّبه كلّها إنّما أثارها في الإسْلام أهل الكلام بتصريحهم في الشّرع بما لم يأذن به الله، فإنّه ليس في الشّرع أنّه –سبحانه– مريدٌ بإرادة حادِثة ولا قديمة؛ فلا هُم في هذه الأشياء اتّبعوا ظواهر الشّرع، فكانوا ممَّن سعادته ونجاته باتّباع الظّاهر، ولا هُمْ أيضًا لحقوا بمرتبة اليَقين، فكانوا ممَّن سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليْسوا من العلماء، ولا من جمهور المؤمنين المصدِّقين، وإنّما هم من الذين في قلوبهم زيْغٌ، وفي قُلوبهم مرضٌ؛ فإنّهم يقولون بالنّطق الخارج أشياء يخالفها النّطْق الباطن منهم. وسبَب ذلك: العصَبيّة والمحبّة.

وقد يكون الاعْتياد لأمثال هذه الأقاويل سببًا للانْخلاع عن المعْقولات، كما نرى يعْرض للّذين مهروا بطريق الأشعريّة، وارْتاضوا بها منذ الصّبا؛ فهؤلاء لا شكّ محْجوبون بحِجاب العادَة والمنشأ.

فهذا الذي ذكرْناه من أمْر هذه المسألة كافٍ بحسب غرَضنا، فلْنَسرْ إلى المسْألة الثّانية.

مل °أ ّة مّ ّانيةة
ف بع ث م ّرسل

والنّظر في هذه المسألة في موضعيْن:

– أحدهما: في إثبات الرّسل؛

– والموضع الثّاني: فيما يبيّن به أنّ هذا الشّخْص الذي يدَّعي الرّسالة واحدٌ منهم، وأنّه ليس بكاذب في دعْواه.

فأمّا وجود مثل هذا الصّنْف من النّاس، فقد رام قومٌ إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلّمون، وقالوا: قد ثبت أنّ الله مُتكلِّمٌ، ومريدٌ، ومالكٌ لعباده؛ وجائزٌ على المتكلِّم المريد المالك لأمْر عباده في الشّاهد أن يبعث رسولاً إلى عباده المملوكين؛ فوجَب أن يكون ذلك مُمكِنًا في الغائب. وشدّوا هذا المؤضع بإبطال المحالات التي تروم البرَاهمة[1] أن تلْزمها

---

[1] وردت هذه اللّفظة في القرآن الكريم ثلاث مرّات: في سورة البقرة آية رقم 62، وفي سورة المائدة، آية رقم 69، وفي سورة الحجّ الآية رقم 17. "صبأ" همزه الجمهور إلاّ نافع. فمَن همزه جعله من صبأت النّجوم إذا طلعت. ومَن لم يهمزه جعله من صبا يصبو إذا مال. فالصّابئ في اللّغة من خرج أو مال من دين إلى دين. ولهذا كانت تقول العرب لمن أسلم قد صبأ. فالصّابئون قد خرجوا من دين أهل الكتاب (انظر: *تفسير* الطّبري، ج3/ص370). وفي *التّفسير الكبير* للإمام الرّازي (ج3/ص105): "وللمفسّرين في تفسير مذاهبهم أقوال: أحدها: قال مجاهد والحسن: هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم. وثانيها: قال قتادة: هم قوم يعبدون الملائكة ويصلّون إلى الشّمس كلّ يوم خمس صلوات. وثالثها، وهو الأقرب: أنّهم قوم يعبدون الكواكب". وهم قوم يقولون: إنّ مدبّر هذا العالم وخالقه هذه الكواكب السّبعة والنّجوم. فهم، على هذا، عبدة الكواكب. ويذكر سامي النّشّار نقلاً عن البيروني أنّ الصّابئة تسمّوا باسم الصّابئة أيّام المأمون "بفتوى شيخ فقيه من أهل حرّان حتّى ينجوا من القتل". فقد تنبّه البيروني أنّ هؤلاء الحرّانيّة ليسوا هم الصّابئة على وجه الحقيقة، بل هم المسمّون في الكتب "بالحنفاء الوثنيّة". ويذكر البيروني أنّ اسمهم مشتقّ من هارون بن ترح أخي إبراهيم –عليه السّلام–، وأنّ إبراهيم النّبيّ قد ظهر فيهم. أمّا الصّابئة على وجه الحقيقة، فإنّهم هم الذين تخلّفوا ببابل من حملة الأسباط في أيّام كورش ووضعوا مذهبا ممتزجا من اليهوديّة والمجوسيّة ويشبّههم بالسّامرة في فلسطين، ويحدّد أماكنهم في واسط وسواد العراق، ويقرّر أنّهم يخالفون الحرّانيّة ويهاجمون مذهبهم

عن وجود رُسُل من الله.

قالوا: وإذا كان هذا المعْنى قد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشّاهد؛ وكان أيضًا يظهر في الشّاهد أنّه إذا قام رجلٌ في حضْرة الملك، فقال: "أيّها النّاس، إنّي رسول الملك إليكم، وظهرت عليه علامة من علامات الملك يجب أن يعْترف بأنّ دعْوى ذلك الرّسول صَحيحة.

وقالوا: هذه العَلامة ظهور المعْجزة على يديْ الرّسول.

وهذه الطّريقة هي مُقنِعة، وهي لائِقة بالجمْهور بوَجْه ما، لكن إذا تُتبّعت، ظهر فيها بعض اختلال من قبَل بعض ما يضَعون في هذه الأصول.

وذلك أنّه ليس يصحّ تصديقنا الذي ادّعى الرّسالة عن الملك إلاّ متى علمْنا تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرُّسُل للملك. وذلك إمّا [بأن] يقول الملك لأهل طاعته: "إنّ مَن رأيْتُم عليه علاماتي المختصَّة بي، فهو رسول من عندي"، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامات إلاّ على رسله.

وإذا كان هذا هكذا، فلقائل أن يقول: "من أيْن يظْهر أنّ ظهور المعْجزات على أيدي بعض النّاس هي العلامات الخاصّة بالرُّسل، فإنّه لا يخلو أن يُدرَك هذا بالشّرع، لأنّ الشّرْع لم يثبت بعد؛ والعقل أيضًا لا يمكنه أن يحكم أنّ هذه العلامة هي خاصّة بالرُّسل، إلاّ أن يكون قد أدْرك وجودها مرّات كثيرة للقوم الذين يعْترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم.

ولا يوافقونهم إلاّ في أشياء قليلة. إذن هناك مذهبان: الحرّانيّة والصّابئة الحقيقيّة. وقد لاحظ البيروني أنّ الحرّانيّين يتّجهون في صلاتهم تجاه القطب الجنوبي، والصّابئة تجاه القطب الشّمالي. وقد بادت الفرقة الأولى وبقيت الثّانية". وقد قابل الشّهرستاني بين آراء الصّابئة وآراء الحنفيّة في *حوار الحنفيّة* في حوار طويل بين الفرقتين، واعتبر الحرّانيّة من الصّابئة وعرض لآرائهم.

انظر: الشّهرستاني، (طبعة كيلاني)، ج2/ص5 إلى ص57، و(طبعة بدران) ص6 إلى ص61؛ *التّبصير* ص ؛ *المنية*، ص67؛ *مروج الذّهب*، ج1/ص223؛ *نشأة الفكر الفلسفي* لسامي النّشّار، ج1/ص213 إلى ص219؛ *الفهرست*، ص383 إلى ص391؛ *الموسوعة المختصرة للإسلام*، ص477–ص478.

وذلك أنّ تثبّت الرّسالة ينْبني على مقدّمتيْن:

– أحدهما: أنّ هذا المدّعي الرّسالة ظهرت على يديْه المعْجزة؛

– والثّانية: أنّ كلّ مَن ظهرت على يديْه مُعجِزة، فهو نبيٌّ؛ فيتولّد من ذلك بالضّرورة أنّ هذا نبيٌّ.

فأمّا المقدّمة القائلة إنّ هذا المدّعِي الرّسالة ظهرت عليه معجزة، قلنا: إنّ هذه المقدّمة تؤخذ من الحسّ، بعد أن نسلّم أنّ هاهنا أفعالاً تظهر على أيدي المخْلوقين، ونقْطع قطعًا أنّها ليست تُستَفاد لا بصناعة غريبة من الصّانع، ولا بخاصّة من الخواصّ. وأنّ ما يظْهر من ذلك ليس تخيّلاً.

وأمّا المقدّمة القائلة إنّ كلّ مَن ظهرت على يديْه المعجِزة، فهو رسولٌ، فإنّما تصحّ بعد الاعتراف بوجود الرّسل، وبعد الاعتراف بأنّها لم تظهر قطّ إلاّ على مَن صحّت رسالته.

وإنّما قلنا إنّ هذه المقدّمة لا تصحّ إلاّ ممَّن يعترف بوجود الرّسالة ووجود المعجِزة، لأنّ هذه[1] طبيعة القوْل الخبريّ، أعني أنّ الذي تبرْهن عنده مثله أنّ العالم مُحدَث، فلا بدّ أن يكون عنده معلومًا بنفْسه أنّ العالم موجودٌ، وأنّ المحدَث موجودٌ.

وإذا كان الأمر هكذا، فلقائل أن يقول: من أيْن لنَا بصحّة قولنا إنّ كلّ مَن ظَهَرت على يديْه المعجِزة، فهو رسولٌ، والرّسالة لم يثبت وجودها بعد؟!

هذا إن سلّمنا بوجود المعجِزة أيضًا على الصّفة التي يلزم بها أن يكون معجزًا، ولا بدّ أن يكون جزء هذا القوْل، أعني: المبتدأ والخبر، مُعترِفًا بوجودهما قبل الاعتراف بصدْق الحكم على أحدهما بالثّاني.

وليس لقائل أن يقول: إنّ وجود الرّسل يدلّ عليه العقل، لكوْن ذلك جائزًا في العقل، فإنّ الجواز الذي يشيرون إليه هو جهْلٌ، وليس هو جواز الذي في طبيعة الموجودات؛ مثل قولنا: "المطر جائزٌ أن ينزل وأن لا ينزل".

---

[1] في الأصل: **هذا**.

وذلك أنّ الجواز، الذي هو من طبيعة الموجود، هو أن يحسّ أنّ الشّيء يوجد مرّة، ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر؛ فيقْضي العقل حينئذ قضاءً كلّيًا وباتًّا على أنّ هذه الطّبيعة لا يمكن أن تتغيّر، ولا أن تنقلب.

فلو كان الخصْم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لَظَهر أنّ الرّسالة من الأمور الجائزة الوجود.

وأمّا والخصم يدّعي أنّ ذلك لم يحسّ بعد، فالجواز الذي يدّعيه إنّما [هو] جهلٌ بأحد المتقابليْن، أعني: الإمكان والامتناع. والنّاس الذين صحّ إمكان وجود الرّسل منهم، إلاّ أن نقول إنّ إحْساس وجود الرّسول من عَمْرو، يدلّ على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوي الطّبيعتيْن.

وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه –ولو كان في المسْتقبل–، لكان إمكانًا بحسب الأمْر، لا بحسب علْمنا.

وأمّا وأحد المتقابِليْن من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنّما هذا الإمكان في علْمنا، والأمر في نفسه مُتقرَّر الوجود على أحد المتقابليْن، أعني أنّه أرْسل أو لم يرْسل، فليس عندنا من ذلك إلاّ جهل فقط. مثل إن شُكَّ في عمرو هل أرْسل رسولاً فيما سلف أو لم يرْسل، وذلك بخلاف ما إذا شكّكنا فيه هل يرسل رسولاً غدًا أو لا. فإنّه إذا جهلْنا من زيد مثلاً هل أرْسل رسولاً فيما مضى أو لم يرْسل، لم يصحّ لنا الحكم أنّ مَن ظهر علامة زيد عليه فهو له رسولاً.

وإلى هذا كلّه، فمتى سلّمنا أنّ الرّسالة موجودة والمعجز موجود، فمن أين يصحّ لنا أنّ مَن ظهر على يديْه المعجز فهو رسول؟

وذلك أنّ هذا الحكْم ليس يمكن أن يؤخذ من السّمْع، إذ السّمْع لا يثبت من قبَل هذا الأصل، فيكون من باب تصْحيح الشّيء بنفسه، وذلك فاسد؛ ولا سبيل إلى أن تُدَّعى[1] صحّة هذه المقدّمة بالتّجربة والعادة، إلاّ إذا شُوهدت المعْجزات ظاهرة على أيدي الرّسل، أعني: مَن يعترف بوجود رسالتهم، ولم تُشاهَد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ

---

[1] في الأصل: **يدعي**.

علامة قاطعة على تمييز مَن هو رسول من عند الله، ممَّن ليس برسول، أعني: بين مَن دَعْوَاه صادقة، وبين مَن دَعْوَاه كاذبة.

فمن هذه الأشياء يُرى أنّ المتكلّمين ذهَب عليهم هذا المعنى من وجده دلالة المعجز، وذلك أنّهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهْل، ثمّ صحَّحوا هذه القضيّة، أعني أنّ كلّ من وجد منه المعجز فهو رسول، وليس يصحّ هذا إلاّ أن يكون المعجز يدلّ على الرّسالة نفسها، وعلى المرسل.

وليس في قوّة العقْل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنّه إلهيّ أن يدلّ على وجود الرّسالة دلالة قاطعة، إلاّ من جهة ما يعتقد أنّ مَن ظَهرت عليه أمثال هذه الأشياء، فهو فاضلٌ، والفاضل لا يكذب. بل إنّما يدلّ على أنّ هذا رسول إذا سلّم أنّ الرّسالة أمْرٌ موجودٌ، وأنّه ليس يظهر هذا الخارق على يديْ أحد من الفاضلين إلاّ على يدي رسول.

وإنّما كان المعجز ليس يدلّ على الرّسالة، لأنّه ليس يُدرِك العقل ارتباطًا بينهما إلاّ أن يعترف أنّ المعجز فعلٌ من أفعال الرّسالة، كالإبراء الذي هو فعلٌ من أفعال الطبّ؛ فإنّه مَن ظهر منه فعل الإبراء دَلَّ على وجود الطبّ، وأنّ ذلك طبيبٌ.

فهذا أحَد ما في هذا الاسْتدلال من الوهَن.

وأيضًا، فإذا اعترفنا بوجود الرّسالة على أن ننْزل الإمكان –الذي هو الجهل– منزلة الوجود، وجعلْنا المعْجزة دالّة على صدْق الشّخص المدّعي الرّسالة، وجَب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوّز أنّ المعجِز قد يظهر على يديْ غير رسول –على ما يفْعله المتكلّمون–، لأنّهم يجوّزون ظهورها على يديْ السّاحر وعلى يديْ الوليّ.

وأمّا ما يشْترطونه، لِمكان هذا، من أنّ المعجِز إنّما يدلّ على الرّسالة بمقارنة دعْوى الرّسالة له، وأنّه لو ادّعى الرّسالة مَن شأْنه أن تظهر[1] على يديْه ممَّن ليس برسول، فدعوى ليس عليها دليلٌ؛ فإنّ هذا غير معلوم لا بالسّمع ولا بالعقْل؛ أعني أنّه إذا ادّعى

---

[1] في الأصل: **يظهر**.

مَن تظهر[1] على يديْه دعْوى كاذبة، أنّه لا تظهر[2] على يديْه المعجز، لكن، كما قلنا، لما كان لا يظهر من الممْتنع أنّها لا تظهر إلاّ على يديْ الفاضلين الذين يُعنَى الله بهم.

وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا فاضلين، فليس يظْهر على أيْديهم المعْجز، لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يجوّز ظهورها على أيدي السّاحر، فإنّ السّاحر ليس بفاضل.

فهذا ما في هذه الطّريقة من الضّعْف، ولهذا رأى بعض النّاس أنّ الأحْفظ لهذا الوضْع أن يعتقد أنّه ليس تظهر الخوارق إلاّ على أيدي الأنبياء، وأنّ السّحْر هو تخيّل ولا قلب عيْن. ومن هؤلاء مَن أنْكر، لِمكان هذا المعْنى الكرامات.

وأنت تتبيّن من حال الشّارع –صلّى الله عليه وسلّم– أنّه لم يدّع أحدًا من النّاس، ولا أمّة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدّم على يديْ دعواه خارقًا من خوارق الأفْعال مثل قلْب عيْن من الأعْيان إلى عيْن أخرى، وما ظهر على يديْه – صلّى الله عليه وسلّم– من الكرامات الخوارق، فإنّما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدّى بها.

وقد يدلّك على هذا قوله –تعالى–: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾[3] إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[4]، وقوله –تعالى–: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ۚ﴾[5].

وأمّا الذي دعا به النّاس وتحدّاهم به، هو الكتاب العزيز، فقال –تعالى–: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[6]، وقال: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[7].

---

[1] في الأصل: **يظهر**.

[2] في الأصل: **يظهر**.

[3] سورة الإسراء (17)، الآية 90.

[4] سورة الإسراء (17)، الآية 93.

[5] سورة الإسراء (17)، الآية 59.

[6] سورة الإسراء (17)، الآية 88.

وإذا كان الأمْر هكذا، فخارقه –صلّى الله عليه وسلّم– الذي تحدّى به النّاس، وجعله دليلاً على صدقه فيما ادّعى من رسالته هو الكتاب العزيز.

فإن قيل: هذا بيِّنٌ، ولكن من أيْن يظهر أنّ الكتاب العزيز معجز، وأنّه يدلّ على كوْنه رسولاً، وأنت قد بيّنتَ ضعْف دلالة المعجز على وجود الرّسالة، فضلاً عن تعيين الشّخص المرسَل بها، مع أنّ النّاس قد اخْتلفوا في جهة كوْن القرآن معجزة، وأنّ مَن رأى منهم أنّ المعْجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة؛ وكان القرآن من جنْس الأفعال المعتادَة عند إذ هو كلامٌ، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع؟

قال: إنّما صار معْجزًا بالصّرف، أعني بمنع النّاس عن أن يأتوا بمثله، لا بكوْنه في الطّوْر العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكذا، فإنّما يخالف المعْتاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقلّ والأكثر فهو من جنس واحد. وقوْم رأوا أنّه معجز بنفْسه لا بالصّرف، ولم يشْترطوا في كوْن الخارق أن يكون مخالفًا بالجنس للأفعال المعتادة، ورأوا أنّه يكفي في ذلك أن يكون من الأفعال المعْتادة في غاية يقْصر عنها جميع النّاس.

قلنا: هذا كلّه كما ذكَر المعترِض، وليس الأمْر في هذا على ما توهّم هؤلاء.

فكوْن القرآن دلالة على صدْق نبوّته –عليه السّلام– ينْبني عندنا على أصليْن قد نبّه عليهما الكتاب:

– أحدهما: أنّ الصّنف الذين يسمّون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأنّ هذا الصّنف من النّاس هم الذين يضعون الشّرائع للنّاس بوحْي من الله لا بتعلّم إنساني.

وذلك أنّه قد اتّفقت الفلاسفة وجميع النّاس –إلاّ من لا يُعبأ بقوله وهم الدّهْريّة– على أنّ هاهنا أشخاصًا من النّاس يوحي إليهم بأن ينهوا إلى النّاس أمورًا من العلْم والأفْعال الجميلة، بها تتمّ سعادتهم، وينْهوهم عن اعتقادات فاسِدة وأفعال قبيحة. وهذا فعْل الأنبياء.

– والأصْل الثّاني: أنّ كلّ مَن وُجِد عنه هذا الفعل الذي هو وضْع الشّرائع بوحْي من الله –تعالى–، فهو نبيٌّ.

---

[7] سورة هود (11)، الآية 13.

وهذا الأصْل أيضًا غير مشْكوك فيه في الفطَر الإنسانيّة. فإنّه كما أنّ من المعْلوم بنفسه أنّ فعْل الطبّ هو الإبراء، وأنّ مَن وُجِد منه الإبراء، فهو طبيبٌ؛ كذلك أيضًا من المعْلوم بنفسه أنّ فعل الأنبياء –عليهم السّلام– هو وضْع الشّرائع بوحْي من الله؛ وأنّ مَن وُجِد منه هذا الفعل، فهو نبيٌّ.

فأمّا الأصل الأوّل، فقد نبّه عليه الكتاب العزيز في قوله –تعالى–: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۚ﴾[1] إلى قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[2]، وقوله –تعالى–: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾[3].

وأمّا الأصْل الثّاني، وهو أنّ محمّد –صلّى الله عليه وسلّم– قد وجد منه فعْل الرّسل، وهو وضع الشّرائع للنّاس بوحْي من الله، فيعلم من الكتاب العزيز. ولذلك نبّه على هذا الأصل، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾[4]، يعني: القرآن. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ﴾[5]، وقال –تعالى–: ﴿لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ﴾[6]، وقال: ﴿لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ﴾[7]، وقال: ﴿لَٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾[8].

---

[1] سورة النّساء (4)، الآية 163.

[2] سورة النّساء (4)، الآية 164.

[3] سورة الأحقاف (46)، الآية 9.

[4] سورة النّساء (4)، الآية 174.

[5] سورة النّساء (4)، الآية 170.

[6] سورة النّساء (4)، الآية 162.

[7] في الأصل: **لكنّ الله يشهد بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك.**
سورة النّساء (4)، الآية 162.

[8] سورة النّساء (4)، الآية 166.

فإن قيل: من أيْن يُعلَم الأصل الأوّل، وهو أنّ هاهنا صنفًا من النّاس يصْنعون الشّرائع بوحْي من الله؛ وكذلك من أيْن يُعلَم الأصل الثّاني، وهو أنّ ما تضمَّن القرآن من الاعْتقادات والأعمال بوحْي من الله؟

قيل: أمّا الأصْل الأوّل، فيُعلَم بِمَا يُنْذَرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعْد، فتخْرج إلى الوجود على الصّفة التي أنْذروا بها وفي الوقْت الذي أنْذروا، وبما يؤمنون به من الأفعال، وينبّهون عليه من العلوم التي ليست تشْبه المعارف والأعمال التي تُدْرَك فتُعلَم.

وذلك أنّ الخارق المعتَاد إذا كان خارقًا في المعْرفة بوضْع الشّرائع، دَلَّ على أنّ وضْعها لم يكن بتعلُّم، وإنّما كان بوحْي من الله، وهو المسمَّى: نبُوّة.

وأمّا الخارق الذي هو ليس في نفْس وضْع الشّرائع، مثل انْقلاب البحْر وغير ذلك، فليس يدلّ دلالة ضروريّة على هذه الصّفة المسمَّاة نبُوَّة، وإنّما تدلّ إذا اقْترنت على الدّلالة الأولى؛ وأمّا إذا أتَت مُفرَدة، فليس تدلّ على ذلك.

ولذلك ليس تدلّ في الأنبياء على هذا المعْنى إن وُجِدَت لهم، لأنّ الصّنف الآخر من الخارق، وهو الدّالّ دلالة قطعيّة ليس هو موْجودًا لهم.

فعلى هذا ينبغي أن تَفْهَم الأمر في دلالة المعْجز على الأنبياء، أعني أنّ المعْجز في العلم والعمَل هو الدّلالة القطْعيّة على صفة النّبوّة؛ وأمّا المعْجز في غير ذلك من الأفعال، فشاهدٌ لها ومُقَوٍّ.

فقد تبيّن لك أنّ هذا الصّنْف من النّاس موْجُودون، ومن أيْن وقَع العلْم للنّاس بوجودهم، حتّى نُقِل وجُودهم إلينا نقْل تواتُر، كما نُقِل إلينا وجود الحكَماء، والحكْمة، وغير ذلك من أصناف النّاس.

فإن قيل: فمِن أين يدلّ القرآن على أنّه خارقٌ ومُعجِزٌ من نوْع الخارق الذي يدلّ دلالة قطيّعة على صفة النّبوّة، أعني: الخارق الذي في فعْل النّبوّة الذي يدُلّ عليها، كما يدُلّ الإبْراء على صفة الطبّ الذي هو فعل الطبّ؟

قلنا: يوقَف على ذلك من وجوه:

– أحدها: أن يعلم أنّ الشّرائع التي تضمّنَها من العلْم والعمَل ليست ممّا يمكن أن يُكتَسب بتعلّم، بل بوحْي.

– والثّاني: ما تضمّن من الإعلام بالغيوب.

– والثّالث: من نَظْمه الذي هو خارج عن النّظْم الذي يكون بفكْر ورويّة، أعني أنّه يعلم أنّه من غير جنْس البُلغاء المتكلّمين بلسان العرب، سواء مَن تكلّم منهم بذلك بتعلُّم وصناعة –وهم الذين ليسوا بأعراب– أو من تكلُّم بذلك من قبَل المنشأ عليه، وهم العرب الأُوَل، والمعتمَد في ذلك على الوجه الأوّل.

فإن قيل: فمن أين يعرف أنّ الشّرائع التي فيها العلميّة والعمليّة هي بوحْي من الله –تعالى– حتّى استحقّ بذلك أن يُقال فيه أنّه كلام الله؟

قلنا: يوقف على هذا من طرق: إحداها: أنّ معرفة وضْع الشّرائع ليس تُنال إلاّ بعد المعرفة بالله، وبالسّعادة الإنسانيّة، والشّقاء الإنساني، وبالأمور الإراديّة التي يُتوَصَّل بها إلى السّعادة، وهي الخيرات والحسنات؛ وإمّا الأمور التي تعوق عن السّعادة وتورث الشّقاء الأخروي، وهي الشّرور والسيّئات.

ومعْرفة السّعادة الإنسانيّة والشّقاء الإنساني تسْتدعي معْرفة ما هي النّفس وما جوْهرها، وهل لها سعادة أخرويّة وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان، فما مِقْدار هذه السّعادة وهذا الشّقاء؟ فبأيّ مقدار تكون الحسنات سببًا للسّعادة، فإنّه كما أنّ الأغْذية ليست تكون سببًا للصحّة بأيّ مقدار استُعمِلت، وفي أيّ وقت استُعمِلت، بل بمقْدار مخصوص؟ وكذلك الأمر في الحسنات والسيّئات.

ولذلك نجد هذه كلّها محدودة في الشّرائع، وهذا كلّه أو مُعظَمه ليس يتبيّن إلاّ بوحْي، أو يكون تبْيينه بالوحْي أفضل.

وأيضًا، فإنّ معرفة الله على التّمام، إنّما تحْصل بعد المعرفة بجميع الموجودات، ثمّ يَحْتاج إلى هذا كلّه واضعُ الشّرائع أن يعرف مقْدار ما يكون به الجمهور سعيدًا من هذه المعرفة، وأيّ الطّرق هي الطّريق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف؟

وهذا كلّه بل أكثره، ليس يُدرَك بتعلّم، ولا بصناعة، ولا حكمة.

وقد يُعرَف ذلك على اليقين من زوال العلوم، وبخاصّة وضْع الشّرائع، وتقرير القوانين، والإعلام بأحْوال المعاد.

ولما وُجِدت هذه كلّها في الكتاب العزيز على أتمّ ما يمكن، عُلِم أنّ ذلك بوحْي من عند الله، وأنّه كلامه ألْقاه على لسان نبيّه. ولذلك قال –تعالى– مُنبِّهًا على هذا: ﴿قُل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾[1] الآية.

ويتأكّد هذا المعْنى، بل يصير إلى حدّ القطْع واليقين التّامّ، إذا عُلِم أنّه –صلّى الله عليه وسلّم– كان أُمّيًّا نشأ في أمّة أُمّيَة عامّية بدويّة، لم يُمارسوا العلوم قطّ ولا نُسِب إليهم علم، ولا تداولوا الفحْص عن الموجودات على ما جرَت به عادة اليونانيّين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحْقاب الطّويلة.

وإلى هذا الإشارة بقوله –تعالى–: ﴿وما كنتَ تَتلو من قَبْله من كتاب ولا تَخُطّه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾[2].

ولذلك أتى الله –تعالى– على عباده بوجود هذه الصّفة في رسوله في غير ما آية من كتابه، فقال –تعالى–: ﴿هو الذي بعثَ في الأُمّيين رسولا منهم﴾[3] الآية، وقال: ﴿الذينَ يتّبعون الرّسول النّبيَّ الأمّي﴾[4] الآية.

وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر، وهو مقايسة هذه الشّريعة بسائر الشّرائع.

وذلك أنّه، إن كان فعْل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنّما هو وضْع الشّرائع بوحْي من الله –تعالى–، على ما تقرَّر الأمْر في ذلك من الجميع، أعني: القائلين بالشّرائع بوجود الأنبياء –صلوات الله عليهم–. فإنّه إذا تؤُمّل ما تضمَّنه الكتاب العزيز من الشّرائع المفيدة للعلم والعمل المفيديْن للسّعادة، مع ما تضمّنته سائر الكتب والشّرائع، وُجِدت تفْضُل في هذا المعنى سائر الشّرائع بمقْدار غير مُتَناه.

---

[1] سورة النّساء (4)، الآية 166.

[2] سورة النّساء (4)، الآية 166.

[3] سورة النّساء (4)، الآية 166.

[4] سورة النّساء (4)، الآية 166.

وبالجملة، فإن كانت هاهنا كتبٌ واردة في شرائع اسْتأْهلت أن يُقال إنّها كلام الله لغَرابتها وخروجها عن جنْس كلام البشر، ومفارقته بما تضمّنت من العلْم والعمَل، فظاهِرٌ أنّ الكتاب العزيز الذي هو القرآن، هو أوْلى بذلك وأحْرى أضْعافًا مُضاعَفة.

وأنت، فليلوح لك هذا جدًّا، إن كنتَ وقفْتَ على الكتب، أعني: التّوراة والإنجيل، فإنّه ليس يمْكن أن تكون كلّها قد تغيّرت.

ولو ذهبْنا لنُبيِّن فضْل شريعة على شريعة، وفضْل الشّريعة المشْروعة لنا معْشر المسْلمين على سائر الشّرائع المشْروعة لليهود والنّصارى، وفضْل التّعليم الموْضوع لنا في معرفة الله، ومعرفة المِعاد، ومعْرفة ما بينهما لاسْتدعى ذلك مُجلَّدات كثيرة، مع اعْترافنا بالقُصور عن اسْتيفاء ذلك.

ولهذا قيل في هذه الشّريعة: إنّها خاتمة الشّرائع. وقال -عليه السّلام-: "لوْ أدْركني موسى ما وَسعه إلاّ اتّباعي"، وصدَق -صلّى الله عليه وسلّم-.

ولعُموم التّعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشّرائع التي فيها، أعني: كوْنها مُستعِدّة للجميع، كانت هذه الشّريعة عامّة لجميع النّاس. ولذلك قال -تعالى-: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1]، وقال -عليه السّلام-: "بُعِثْتُ إلى الأحْمر والأسْود". فإنّه يشْبه أن يكون الأمْر في الشّرائع كالأمْر في الأغْذية. وذلك أنّه كما أنّ من الأغْذية أغْذية تُلائِم النّاس أو الأكثر، كذلك الأمْر في الشّرائع.

فلِهذا المعنى كانت الشّرائع التي قبْل شريعتنا هذه إنّما خُصَّ بها قوْم دون قوْم، وكانت شريعتنا هذه عامّة لجميع النّاس. ومن أجْل هذا كلّه إنّما فضّل فيه -صلّى الله عليه وسلّم- الأنبياء، لأنّه فضّلهم في الوحْي الذي استحقّ به اسْم النُّبوَّة. قال -عليه السّلام- مُنبِّهًا على هذا المعنى الذي خصَّه الله به: "ما من نَبيّ من الأنبياء إلاّ وقد أوُتِي من الآيات ما على مثْله آمن جميع البشر؛ وإنّما كان الذي أوتيته وحيًا، وإنّي لأرجو أن أكون أكْثَرهم تبعًا يوم القيامة".

---

[1] سورة الأعراف (7)، الآية 158.

وإذا كان هذا كلّه كما وصفْنا، فقد تبيّن لك أنّ دلالة القرآن على نبوّته –صلّى الله عليه وسلّم– ليْست هي مثل دلالة انْقلاب العصَا حيّة على نبُوّة موسى – عليه السّلام–، ولا إحياء المؤتى على نبوّة عيسى وإبراء الأكْمه والأبْرص. فإنّ تلك، وإن كانت أفعالاً لا تظْهر إلاّ على أيْدي الأنبياء، وهي مقْنعة عند الجمهور، فليست تدلّ دلالة قطعيّة إذا انْفردت، إذ كانت ليْست فعلاً من أفعال الصّفة التي بها سُمِّي النّبيُّ نبيًّا.

وأمّا القرآن، فدلالته على هذه الصّفة هي مثل دلالة الإبراء على الطبّ. ومثال ذلك: لو أنّ شخصيْن ادّعيَا الطبّ، فقال أحدهما: "الدّليل على أنّي طبيب: أنّي أسِير على الماء وأُبرئ هذه المرْضى"، لكان تصْديقنا بوجود الطبّ الذي أبْرأ المرضى ببرهان، وتصْديقنا بوجود الطبّ الذي مشى على الماء مقنعًا، ومن طريق الأوْلى والأحْرى.

ووجْه الظنّ الذي يعْرض للجمهور في ذلك: أنّ مَن قدر على المشْي على الماء الذي ليس من صنْع البشر، فهو أحْرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنْع البشر، وكذلك وجْه الارتباط الذي بيْن المعْجز، الذي ليس هو مِن أفْعال الصّفة.

والصّفة التي استحقّ بها النّبيّ أن يكون نبيًّا هي الوحْي، ومن هذه الصّفة هو ما يقع في النّفْس أنّ مَن أقْدره الله على هذا الفعْل الغريب وخصَّه به من سائر أهْل وقْته، فليس يبْعد عليه ما يدّعيه من أنّه قد آثره الله بوحْيه.

وبالجملة، متى وُضِع أنّ الرّسل موْجُودون، وأنّ الأفعال الخارقة لا توجد إلاّ منهم، كان المعْجز دليلاً على تصديق النّبيّ، أعني: المعْجز البرّاني الذي لا يناسب الصِّفة التي بها سُمِّي النّبيُّ نبيًّا. ويُشْبه أن يكون التّصديق الواقع من قبَل المعْجز البرّاني هو طريق مُشترَك للجمْهور والعلماء.

فإنّ تلك الشُّكوك والاعتراضات التي وجَّهناها على المعْجز البرّاني ليس يشْعُر بها الجمهور. ولكنّ الشّرع، إذا تُؤُمّل، وُجِد أنّه إنّما المعجَز الأهلي والمناسب لا المعجز البرّاني.

وهذا الذي قلْناه في هذه المسألة كافٍ بحسب غرَضنا، وكافٍ بحسب الحقّ في نفْسه.

مل °أّ ة مّلّاّ ة
ف مّلق ض اء ىم ّلق در

وهذه المسألة من أعْوَص المسائل الشّرعيّة، وذلك أنّه إذا تُؤُمّلت دلائل السّمْع في ذلك، وُجِدت مُتعارِضة، وكذلك حُجَج العقول.

أمّا تعارض أدلّة السّمْع في ذلك، فموْجود في الكتاب والسنّة.

أمّا في الكتاب، فإنّه تلقَّى فيه آيات كثيرة تدلّ على أنّ للإنسان اكتسابًا بفعْله، وأنّه ليس مجبورًا على أفعاله.

أمّا الآيات التي تدلّ على أنّ الأمُور كلّها ضروريّة، وأنّه قد سبق القدر، فمنْه قوله –تعالى–: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1]، وقوله –تعالى–: ﴿كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[2]، وقوله –تعالى–: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمّن هذا المعنى.

وأمّا الآيات التي تدلّ على أنّ الإنسان اكْتسابًا، وعلى أنّ الأمور في أنفسها مُمْكنة لا واجبة، فمثْل قوله –تعالى–: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾[4]، وقوله –تعالى–[5]: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾[6]، وقوله –تعالى–: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[7]، وقوله –تعالى–: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾[8]، و﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ

---

[1] سورة القمر (54)، الآية 49.

[2] سورة الرّعد (13)، الآية 8.

[3] سورة الحديد (57)، الآية 22.

[4] سورة الشّورى (42)، الآية 34.

[5] في الأصل: **وقوله –تعالى–: ﴿ذلك بما كسبَت أيديكم فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، وقوله –تعالى–: ﴿والذين كسبوا ويعفو عن كثير﴾، وقوله –تعالى–: ﴿وذلك بما كسبت أيديكم﴾**

[6] سورة الشّورى (42)، الآية 30.

[7] سورة الأنفال (8)، الآية 51.

[8] سورة يونس (10)، الآية 27.

وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[1]، وقوله: ﴿وأمّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العَمَى على الهُدى﴾[2].

وربّما ظهَر في الآية الواحدة التّعارض في هذا المعْنى، مثل قوله –تعالى–: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ۗ﴾[3]، ثمّ قال في هذه النّازلة بعينها: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾[4]، ومثل ذلك قوله –تعالى–: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ۚ﴾[5]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ﴾[6].

وكذلك تلْقى الأحاديث في هذا أيضًا متعارِضة، مثل قوله –عليه السّلام–: "كلّ مؤلود يولَد على الفطْرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه"، ومثل قوله –عليه السّلام–: "خلقة هؤلاء للجنّة، وبأعْمال أهل الجنّة يعملون؛ وخلقة هؤلاء للنّار، وبأعْمال أهل النّار يعْملون". فإنّ الحديث الأوّل يدلّ على أنّ السّبب [في] الكفْر: إنّما هو المنْشأ عليه، وأنّ الإيمان سبَبه: جبلّة الإنسان. والثّاني يدلّ على أنّ المعْصية والكفْر هما مخْلوقان الله، وأنّ العبْد مجبورٌ عليهما.

ولذلك افْترق المسْلمون في هذا المعْنى إلى فرقتيْن:

– فرْقة اعْتقدَت أنّ اكْتساب الإنسان هو سبب المعْصية والحسَنة، وأنّه، لِمكان هذا ترتّب عليه العقاب والثّواب، وهم المعْتزلة.

– وفرْقة اعتقدَت نفيض هذا، وهو أنّ الإنسان مجبورٌ على أفْعاله ومقْهور، وهم الجبْريّة.

وأمّا الأشعريّة، فإنّهم راموا أن يأتوا بقول وسَط بيْن القوليْن، فقالوا: أنّ للإنسان كسْبًا، وأنّ المكْتسَب به والمكْتسب مخْلوقان لله –تعالى–، وهذا لا معْنى له. فإنّه إذا كان الاكْتساب والمكْتسب مخلوقًا لله –سبحانه–، فالعبْد ولا بُدّ مجبورٌ على اكْتسابه.

---

[1] سورة البقرة (2)، الآية 286.

[2] سورة البقرة (2)، الآية 286.

[3] سورة آل عمران (3)، الآية 165.

[4] سورة آل عمران (3)، الآية 166.

[5] سورة النّساء (4)، الآية 79.

[6] سورة النّساء (4)، الآية 78.

فهذا هو أحدُ أسْباب الاخْتلاف في هذه المسْألة.

وللاخْتلاف، كما قلنا، سببٌ آخر سوى السّمْع، وهو تعارض الأدلّة العقليّة في هذه المسألة.

وذلك أنّه إذا فرضْنا أنّ الإنسان مُوجِد لأفعاله، وخلق لها، وجَب أن يكون هاهنا أفْعال ليس تَجْري على مشيئة الله -تعالى-، ولا اخْتياره؛ فيكون هاهنا خالقٌ غير الله.

قالوا: وقد أجْمع المسْلمون على أنّه لا خالق إلاّ الله -سبحانه-، وإن فرضْناه أيضًا غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبورًا عليها، فإنّه لا وسط بين الجبر والاكْتساب.

وإذا كان الإنسان مجْبورًا على أفْعاله، فالتّكْليف هو من باب لا يُطاق.

وإذا كُلِّف الإنسان ما لا يطيق، لم يكنْ فرقٌ بيْن تكليفه وتكْليف الجَماد؛ لأنّ الجمَاد ليس له اسْتطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة.

ولهذا صار الجمهور إلى أنّ الاسْتطاعة شرطٌ من شروط التّكليف كالعقْل سواء.

ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في *النّظاميّة* إنّ للإنسان اكتسابًا لأفعاله، واستطاعة على الفعل، وبناه على امتناع تكْليف ما لا يُطاق، لكنّ من غير الجهة التي مَنعتْه المعتزلة.

وأمّا قدماء الأشعريّة، فجوّزوا تكْليف ما لا يُطاق، هربًا من الأصل الذي من قبَله نفتْه المعتزلة، وهو كوْنه قبيحًا في العقل، وخالفهم المتأخّرون منهم.

وأيضًا فإنّه، إذا لم يكن للإنسان اكْتسابٌ، كان الأمر بالأهبة، كما يُتوقَّع من الشّرور، لا معنى له؛ وكذلك الأمر باجْتلاب الخيْرات؛ فتبطل أيضًا الصّنائع كلّها التي المقصود منها أن تَجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة، وغير ذلك من الصّنائع التي يُطلَب بها المَنافع. وكذلك تبْطل جميع الصّنائع التي يُقصَد بها الحفظ ودفْع المضارّ، كصناعة الحرْب، والمِلاحة، والطبّ، وغير ذلك. وهذا كلّه خارجٌ عمّا يعْقله الإنسان.

فإن قيل: فإذا كان الأمْر هكذا، فكيْف يُجْمَع بين هذا التّعارض الذي يوجد في المسموع نفسه، وفي المعقول نفسه؟

قلنا: الظّاهر من مَقْصد الشّرع ليس هو تفريق هذيْن الاعتقاديْن، وإنّما قصْده الجمْع بينهما على التّوسّط الذي هو الحقّ في المسألة.

وذلك أنّه يظْهر أنّ الله –تبارك وتعالى– قد خلَق لنا قُوى نقْدر بها أن نكْتسب أشْياء هي أضْداد.

لكن، لما كان اكْتساب تلك الأشياء ليس يتمّ لنا إلاّ بمواتاة الأسباب التي سخّرها الله لنا من خارج، وزوَال العوائق عنها، كانت الأفعال المنْسوبة إلينا تتمّ بالأمريْن جميعًا.

وإذا كان ذلك كذلك، فالأفعال المنْسوبة إليْنا أيضًا يتمّ فعْلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبَّر عنها بقدر الله.

وهذه الأسباب التي سخّرها الله من خارج ليست هي مُتمِّمة للأفعال التي نرُوم فعْلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السّبب في أنْ نريد أحَد المتقابليْن، فإنّ الإرادة إنّما هي شوْق يحْدث لنا عن تخيّل ما أو تصْديق بشيء.

وهذا التّصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيءٌ يَعْرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك: أنّه إذا ورَد علينا أمْر مُشتهَى من خارج اشتهيْناه بالضّرورة من غير اخْتيار، فتحرَّكنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمرُ مَهْروب عنه مِن خارج، كَرِهْناه باضْطرار، فهربْنا منه.

وإذا كان هكذا، فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومرْبوطة بها، وإلى هذه الإشارة بقوله –تعالى–: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[1].

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محْدود وترْتيب منْضود لا تخلّ في ذلك، بحسْب ما قدرها بارئها عليه؛ وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتمّ ولا توجد بالجملة إلاّ بموافقة الأسباب التي من خارج؛ فواجبٌ أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنّها توجد في أوْقات محدودة ومقْدار محدود.

---

[1] سورة الرّعد (13)، الآية 11.

وإنّما كان ذلك واجبًا، لأنّ أفعالنا تكون مُسبَّبة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكلّ مُسبَّب يكون عن أسباب محْدودة مقدّرة، فهو ضرورة، محدودٌ مُقدَّرٌ.

وليْس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسْباب التي من خارج فقط، بل وبيْنها وبيْن الأسباب التي خلقها الله –تعالى– في داخل أبْداننا. والنّظام المحدود الذي في الأسباب الدّاخلة والخارجة، أعني: التي لا تحلّ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله – تعالى– على عباده، وهو اللَّوْح المحْفوظ. وعلم الله –تعالى– بهذه الأسباب يلْزم عنها هو العلّة في وجود هذه الأسْباب.

ولذلك كانت هذه الأسْباب لا يحيط بمعرفتها إلاّ الله وحده. ولذلك كان هو العالِم بالغيْب وَحْده، وعلى الحقيقة كما قال –تعالى–: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ۚ﴾[1].

وإنّما كانت معرفة الأسْباب هو العلم بالغيْب، لأنّ الغيْب هو معرفة وجود الموجود في المستقْبل أوْ لا وجوده.

ولما كان ترْتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشّيء في وقْت ما أو عدَمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلْم بأسْباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشّيء وعدَمه في وقت ما.

والعلم بالأسباب على الإطْلاق هو العلْم بما يُوجَد منها أو ما يُعْدَم في وقْت من أوقات جميع الزّمان.

فسُبْحان مَن أحاط اختراعًا وعلمًا بجميع أسْباب جميع المؤجودات!

وهذه هي مفاتح الغيب المعيَّنة في قوله –تعالى–: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ﴾[2] الآية.

وإذا كان هذا كلّه كما وصفْنا، فقد تبيَّن لك كيْف لنا اكْتسابٌ، وكيْف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدَر سابق.

---

[1] سورة النّمل (27)، الآية 65.

[2] سورة الأنعام (6)، الآية 59.

وهذا الجمْع هو الذي قصَده الشّرع بتلك الآيات العامّة والأحاديث التي يُظَنّ بها التّعارض؛ وهي إذا خصّصت عموماتها بهذا المعْنى، انْتفى عنها التّعارض.

وبهذا أيضًا تنحلّ جميع الشّكوك التي قيلَت في ذلك، أعني: الحُجج المتعارضة العقليّة، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نُسِبت الأفعال إلى واحد من هذيْن على الإطْلاق، لحقت الشّكوك المتقدِّمة.

فإن قيل: هذا جوابٌ حسنٌ يوافق الشّرْع فيه العقْل، لكنّ هذا القول هو مَبنِيٌّ على أنّ هاهنا أسبابًا فاعلة لمسبَّبات مفعولَة، والمسلمون قد اتّفقوا على أنّ لا فاعل إلاّ الله.

قلنا، ما اتّفقوا عليه صحيحٌ، ولكنّ على هذا جوابان:

– أحدهما: أنّ الذي يمكن أن يُفهَم من هذا القوْل هو أحَد أمريْن:

– إمّا أنّه لا فاعل إلاّ الله –تبارك وتعالى–، وأنّ سواه من الأسباب التي يسخّرها ليست تُسمَّى: فاعلة إلاّ مجازًا، إذ كان وجودها إنّما هو به، وهو الذي صيَّرها موْجودة أسبابًا، بل هو الذي يحْفظ وجودها في كوْنها فاعلة، ويحْفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخْترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها هو في نفسها.

ولولا الحفْظ الإلهي لها، لَمَا وُجِدَت زمانًا مُشارا إليه، أعني: لَمَا وُجِدَت في أقلّ زمان يمكن أن يدرك أنّه زمان.

وأبو حامد يقول إنّ مثال مَن يشْرك سببًا من الأسباب مع الله –تعالى– في اسْم الفاعل والفعْل، مثْل مَن يشرك في فعْل الكتابَة القلَم مع الكاتِب، أعني: أن يقول إنّ القلَم كاتبٌ، وإنّ الإنسان كاتِبٌ؛ أي كما أنّ اسْم الكِتابة مَقُول باشْتراك الاسْم عليهما، أعني أنّهما مَعْنيان لا يشْتركان إلاّ في اللّفظ فقط، وهما في أنْفسهما في غاية التّباين؛ كذلك الأمر في اسْم الفاعل إذا أُطلِق على الله –تعالى وتبارك– وإذا أُطلِق على سائر الأسْباب.

ونحن نقول: إنّ في هذا التّمثيل تسامُحًا، وإنّما كان يكون التّمثيل بيِّنًا لو كان الكاتِب هو المخترع لجوْهر القلم، والحافظ له ما دام قلمًا، ثمّ الحافظ للكتابة بعد الكتْب،

والمخترِع لها عند اقْتران القلم بها، على ما سنبيّنه بعد من أنّ الله –تعالى– هو المخْترعُ لجواهر جميع الأشياء التي تقْترن بها أسبابها التي جرَت العادة أن يُقال إنّها أسباب لها.

فهذا الوجْه المفْهوم من أنّه لا فاعل إلاّ الله هو مفهومٌ يشْهد له الحسّ والعقل والشّرع.

أمّا الحسّ والعقل، فإنّه يُرَى أنّ هاهنا أشياء تتولّد عنها أشياء، وأنّ النّظام الجاري في الموجودات إنّما هو من قبَل أمريْن:

– أحدهما: ما ركَّب الله فيها من الطّبائع والنُّفوس؛

– والثّاني: من قبَل ما أحاط بها من الموجودات من خارج. وأشْهر هذه هي حركات الأجرام السّماويّة. فإنّه يظْهر أنّ اللّيل والنّهار والشّمس والقمر وسائر النّجوم مُسخَّرات لنا، وأنّه لِمَكان النّظام والتّرتيب الذي جعَله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظًا بها. حتّى أنّه لو تُوُهِّم ارتفاعٌ واحدٌ منها، أو تُوُهِّم في غير مؤْضعه أو على غير قدْره، أو في غير السّرعة التي جعل الله فيه، لَبَطلت المؤْجودات التي على وجْه الأرض. وذلك بحسب ما جعل الله في طِباعها من ذلك، وجعَل في طِباع ما هاهنا أن تتأثّر عن تلك.

وذلك ظاهرٌ جدًّا في الشّمس والقمر، أعني: تأثيرها فيما هاهنا. وذلك بيّنٌ في المياه، والرّياح، والأمطار، والبحار، وبالجملة في الأجْسام المحْسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النّبات، وفي كثير من الحيوان، بل في جميع الحيوان بأسْره.

وأيضًا، فإنّه يظهر أنّه لولا القوى التي جعَلها الله في أجْسامنا من التَّعدّي والإحْساس، لَبَطلت أجْسامنا، كما نجد جالينوس[1] وسائر الحُكماء يعْترفون بذلك

---

[1] ظهر جالينوس بعد ستّمائة وخمس وستّين سنة من وفاة بقراط، وانتهت إليه الرّئاسة في عصره. وهو الثّامن من الرّؤساء الذين أوّلهم أسقلبيلدس مخترع الطبّ. وكان معلّم جالينوس: أرمينيوس الرّومي. وأخذ عن أغلوقن، وله إليه مقالات، وبينهما مناظرات. وقيل: كان جالينوس في أيّام ملوك الطّوائف في أيّام قباذ بن سابور بن أشغان. وكان جالينوس وجيهًا عند الملوك كثير الوفادة عليها، كثير التّنقّل في البلدان، وأكثر أسفاره إلى مدينة روميّة. وكان جالينوس كثيرًا ما يلتقي مع الإسكندر الأفروديسي. وكان الإسكندر يلقّبه برأس البغل لعظم رأسه. وتوفّي جالينوس في أيّام

ويقولون: لولا القُوى التي جعلَها الله في أجْسام الحيوان مُدبِّرة لها، لَمَا أمْكن في أجْسام الحيوان أن تبْقى ساعَة واحدة بعد إيجادها.

ونحن نقول: إنّه لولا القُوى التي في أجسام الحيوان والنّبات، والقُوى السّارية في هذا العالم من حركات الأجرام السّماويّة، لَمَا أمْكن أن تبْقى أصلاً ولا طرْفة عيْن، فسُبْحان اللّطيف الخبير!

وقد نبّه الله -تعالى- على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال -تعالى-: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ﴾[1]، وقوله -تعالى-: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[2] الآية، وقوله -تعالى-: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾[3]، وقوله -تعالى-: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ۚ﴾[4]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾[5]، إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثيرٌ فيما هاهنا، لَمَا كان وجودها حكْمة امتنّ بها علينا، ولا جُعِلت من النّعم التي يخُصُّنا شكْرها.

وأمّا الجواب الثّاني، فإنّا نقول: إنّ الموْجودات الحادِثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسُخونة وبُرودة، وبالجملة أعراض. وأمّا الجواهر والأعْيان،

ملوك الطّوائف، وبين المسيح وبينه سبع وخمسون سنة، المسيح -عليه السّلام- أقدم منه. وقد نُقل إلى العربيّة أكثر من سبعين كتابًا لجالينوس على حدّ الكشف الذي حدّده ابن النّديم في *الفهرست*.

حول ترجمته راجع: *الفهرست* لابن النّديم، ص289. بيروت. د. ت.

[1] سورة النّحل (16)، الآية 12.

[2] سورة القصص (28)، الآية 72.

[3] سورة القصص (28)، الآية 73.

[4] سورة الجاثية (45)، الآية 13.

[5] سورة إبراهيم (14)، الآية 33.

فليس يكون اخْتراعها إلاّ عن الخالِق –سبحانه–؛ وما يفْترون بها من الأسباب، فإنّما يؤثّر في أعْراض تلك الأعْيان لا في جَواهرها.

مثال ذلك: أنّ المنِيّ إنّما يفيد من المرأة أو دمّ الطّمث حرارة فقط، وأمّا خلقة الجنين ونفسه التي هي لحياة، فإنّما المعْطي بها الله –تبارك وتعالى–.

وكذلك الفلاّح إنّما يفْعل في الأرض تخميرًا أو إصْلاحًا، ويبذر فيها الحبّ، وأمّا المعطي لخلقة السّنبلة، فهو الله –تبارك وتعالى–.

فإذًا، على هذا، لا خالق إلاّ الله –تعالى–، إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر. وإلى هذا المعنى أشار بقوله –تعالى–: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾[1].

وهذا هو الذي رَام أن يغالط فيه الكافِرُ إبراهيمَ –عليه السّلام– حين قال: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾[2]. فلمّا رأى إبراهيم –عليه السّلام– أنّه لا يفْهم هذا المعنى، انْتقل معَه إلى دليل قطَعه به، فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾[3].

وبالجملة، فإذا فُهِم الأمْر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعْرض من ذلك تعارض لا في السّمع، ولا في العقل.

ولذلك ما نَرَى أنّ اسْم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق: هو المخترِع للجواهر، ولذلك قال –تعالى–: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[4].

وينْبغي أن تعْلَم أنّ مَن جحد كوْن الأسباب مُؤثِّرة بإذن الله في مُسبّباتها، أنّه قد أبْطل الحكمة وأبْطل العلم.

---

[1] سورة الحجّ (22)، الآية 73.

[2] سورة البقرة (2)، الآية 258.

[3] سورة البقرة (2)، الآية 258.

[4] سورة الصّافات (37)، الآية 96.

وذلك أنّ العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائِبة، والقوْل بإنْكار الأسباب جملة، قوْلٌ غريبٌ جدًّا عن طباع النّاس؛ والقوْل بنفْي الأسباب في الشّاهد ليس له سبيلٌ إلى إثْبات سبب فاعل في الغائب، لأنّ الحكْم على الغائب من ذلك إنّما يكون من قبيل الحُكْم بالشّاهد، فهُم لا سبيل لهم إلى معْرفة الله –تعالى– إذ يلْزمهم أن لا يعْترفوا بأنّ كلّ فعْل له فاعلٌ.

وإذا كان هذا هكذا، فليْس يُمْكن من إجْماع المسْلمين على أنّه لا فاعِل إلاّ الله –سُبْحانه–، أن يفْهَم نفْي وجود الفاعِل البتَّة في الشّاهد، إذْ من وجود الفاعِل في الشّاهد اسْتدللْنا على وجود الفاعل في الغائب.

لكن لما تقرَّر عنْدنا الغائِب، تبيَّن لنا من قبَل المعْرفة بذاته أنّ كلّ ما سِواه فليْس فاعلاً إلاّ بإذْنه وعن مشِيئَته.

فقد تبيَّن من هذا على أيّ وجْه يُوجد لنا اكْتساب. وإنّ مَن قَال بأحَد الطّرفيْن من هذه المسألة، فهْو مُخطِئٌ، كالمعتزلة والجبْريّة.

وأمّا المتوسّط الذي تروم الأشعريّة أن تكون هي صاحبُة الحقّ بوجوده، فليس له وجود أصلاً؛ إذْ لا يجْعَلون للإنسان من اسْم الاكْتساب إلاّ الفرْق الذي يُدْرِكه الإنْسان بيْن حركة يده عن الرّعشة، وتحْريك يده باخْتياره، فإنّه لا معْنى لاعْترافهم بهذا الفرْق إذا قالوا إنّ الحَرَكتيْن ليستَا من قبَلنا، لأنّه إذا لم تكن من قبَلنا، فليْس لنا قدْرة على الامْتناع منها، فنحنُ مُضْطَرّون، فقد اسْتوتْ حركة الرّعشة، والحركة التي يسمّونها كسْبيّة في المعنى، ولم يكنْ هنالك فرْقٌ إلاّ في اللّفْظ فقط. والاختلاف في اللّفْظ ليس يوجِب حُكمًا في الذّوات. وهذا كلّه بيِّنٌ في نفْسه.

فلْنَسرْ إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

المسألة الرّابعة
في الجور والعدْل

وقد ذهب الأشعريّة في العدْل والجور في حقّ الله -سبحانه- إلى رأْي غريب جدًّا في العقل والشّرع، أعنِي أنّها صرّحت من ذلك بمعْنى لم يصرِّح به الشّرع، بل صرَّح بضدِّه.

وذلك أنّهم قالوا: إنّ الغائب في هذا بخِلاف الشّاهد، وذلك أنّ الشّاهد - زعموا- إنّما اتَّصف بالعدْل والجور، لِمَكان الحجْر الذي عليه في أفْعاله من الشّريعة، فمتى فعَل الإنسانُ شيئًا هو عدْلٌ بالشّرع، كان عدْلاً؛ ومَن فعَل ما وضَع الشّرع أنّه جورٌ، فهو جائزٌ.

قالوا: وأمّا مَن ليس مُكلَّفًا ولا داخلاً تحت حجر الشّرع، فليس يوجد في حقّه جورٌ أو عدلٌ؛ ومَن فعَل ما وضَع الشّرع أنّه جورٌ، فهو جائزٌ.

قالوا: وأمّا مَن ليس مُكلَّفًا، ولا داخلاً تحت حجْر الشّرع، فليْس يوجد في حقّه جورٌ أو عدْلٌ، بل كلّ أفْعاله عدلٌ.

والْتزموا أنّه ليس هاهنا شيءٌ هو في نفْسه عدلٌ، ولا شيءٌ هو في نفسه جورٌ، وهذا في غاية الشّناعة بأنّه ليس يكون هاهنا شيءٌ هو في نفْسه خيرٌ، ولا شيءٌ هو في نفْسه شرٌّ.

فإنّ العدْل معروفٌ بنفْسه أنّه خيرٌ، وأنّ الجُور شرٌّ، فيكون الشّرك بالله ليس في نفْسه جورًا ولا ظلمًا، إلاّ من جهة الشّرع؛ وأنّه لو ورَد الشّرعُ بوجوب اعتقاد الشّريك له، لَكان عدلاً. وكذلك لو وَرَدَ بمعْصيته، لَكان عدلاً.

وهذا خلاف المسْموع والمعْقول.

أمّا المسْموع، فإنّ الله قد وصَف نفْسه في كتابه بالقسْط، ونفَى عن نفْسه الظُّلم، فقال -تعالى-: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو والملائكةُ وأُلوا العلم قائمًا

بالقِسط﴾[1]، وقال -تعالى-: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[2]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَٰكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[3].

فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعَبيد أهو جور أم عدْل، وقد صرَّح الله في غير ما آية من كتابه أنّه يضلّ ويهْدي، مثْل قوله -تعالى-: ﴿وَلَٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ﴾[4]، ومثْل قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[5]؟

قلنا: هذه الآيات ليس يمْكن أن تحْمل على ظاهرها، وذلك أنّ هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي نفَى فيها -سبحانه- عن نفْسه الظّلم، ومثْل قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۖ﴾[6]، أنّه ليس يظِلّهم.

وما تقول الأشعريّة من أنّه يجوز على الله أن يفْعَل ما لا يرْضاه أو يأْمر بمَا لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعْتقاد في الله -سبحانه-، وهو كفرٌ.

وقد يدلّك على أنّ النّاس لم يُضَلّوا ولا خُلِقوا للضّلال: قوله -تعالى-: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾[7]، وقوله: ﴿إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾[8] الآية. وقول النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم-: "كلّ مؤلود يولد على الفطْرة".

وإذا كان هذا التّعارض مؤجودًا، وجَب الجمْع بيْنهما على نحْو ما يوجبه العقل، فنقول:

---

[1] سورة الصّافات (37)، الآية 96.

[2] سورة فصّلت (41)، الآية 46.

[3] سورة يونس (10)، الآية 44.

[4] في الأصل: **يُضِلُّ الله مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.**

سورة النّحل (16)، الآية 93.

[5] سورة السّجدة (32)، الآية 13.

[6] سورة الزّمر (39)، الآية 7.

[7] سورة الرّوم (30)، الآية 30.

[8] سورة الأعراف (7)، الآية 172.

أمّا قوله –تعالى–: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[1]، فهي المشيئة السّابِقة التي اقتَضت أن يكون في أجناس الموجودات خلْقٌ ضالّون، أعني: مُهيَّئين للضّلال بطباعهم ومَسُوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المظِلّة من داخل ومن خارج.

وأمّا قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[2]، معناه: لوْ شاء أن لا يخلق خلقًا مُهيَّئين أن يعْرض لهم الضّلال إمّا من قِبَل طبَاعهم، وإمّا من قِبَل الأسباب التي من خارج، أو من قِبَل الأمريْن كليْهما، لَفَعَل.

ولكوْن خلقة الطّباع في ذلك مُختلِفة، عرَض أن تكون بعض الآيات مُضِلَّة لقوم وهادية لقوم، لأنّ هذه الآيات ممّا قصد بها الإضلال، مثل قوله –تعالى–: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾[3]، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النّار: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[4]، أي أنّه يعْرض للطّبائع الشرّيرة أن تكون هذه الآيات في حقّهم مُضِلّة، كما يعْرض للأبدان الرّديئة أنّ الأغذية النّافعة مُضِرّة بها.

فإن قيل: فما الحاجة إلى خلْق صنْف من المخْلوقات يكونون بطباعهم مُهيَّئين للضّلال، وهذا هو غاية لجور؟

قيل: إنّ الحكمة الإلهيّة اقتضَت ذلك، وأنّ الجور كان يكون في غير ذلك.

وذلك أنّ الطّبيعة التي منها خُلِق الإنسان، والتّركيب الذي رُكِّب عليه، اقْتضى أن يكون بعض النّاس –وهم الأقلّ– شرارًا بطباعهم، وكذلك الأسباب المترتِّبة من خارج لهداية النّاس لحقّها أن تكون لبعض النّاس مُضِلّة، وإن كانت للأكثر مُرشِدة، فلم يكنْ بدٌّ بحسب ما تقْتضيه الحكمة من أحَد أمريْن:

– إمّا أن لا يخْلق الأنواع التي وُجِد فيها الشّرور في الأقلّ والخيْر في الأكثر، فيعْدم الخير الأكثر بسبب الشرّ الأقلّ؛

---

[1] سورة النّحل (16)، الآية 93.

[2] سورة السّجدة (32)، الآية 13.

[3] سورة الإسراء (17)، الآية 60.

[4] سورة المدّثر (74)، الآية 31.

– وإمّا أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخيْر الأكثر مع الشرّ الأقلّ.

ومعْلومٌ بنفْسه أنّ وجود الخيْر الأكثر مع الشرّ الأقلّ أفْضل من إعدام الخيْر الأكثر، لِمَكان وجود الشرّ الأقلّ.

وهذا الشرّ من الحكْمة، هو الذي خفي على الملائكة، حتّى قال الله – سبحانه– حكاية عنهم حين أخْبرهم أنّه جاعلٌ في الأرض خليفة، يعني: بني آدم ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾[1] إلى قوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. يريد: أنّ العلم الذي خفي عنهم هو أنّه إذا كان وجود شيءٌ من المْوجودات خيرٌ أو شرٌّ، وكان الخيْر أغْلب عليه، فإنّ الحكْمة تقتضي إيجاده لا إعدامه؛ فقد تبيّن من هذا القوْل كيف ينْسب إليه الإضْلال مع العدْل، ونفْي الظّلم، وأنّه إنّما خلَق أسْباب الضّلال، لأنّه يوجد عنها غالبًا الهداية أكثر من الضّلال.

وذلك أنّ من المْوجودات ما أُعْطِي أسباب الهداية أسبابًا يعْرض فيها الإضْلال في الأقلّ، إذا لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك لِمكان التّرْكيب، وهذه هي حال الإنسان.

فإن قيل: فما الحكْمة في وُرود هذه الآيات المتعارِضة في هذا المعنى، حتّى يضطرّ الأمْر فيها إلى التّأويل، وأنت تنْفي التّأويل في كلّ مكان؟

قلنا: إنّ تفْهيم الأمْر على ما هو عليْه الجمْهور في هذه المسْألة اضطرَّهم إلى هذا، وذلك أنّهم احتاجوا أن يعرفوا بأنّ الله –تعالى– هو المْوصُوف بالعدْل، وأنّه خالق كلّ شيء: الخيْر والشَرّ، لِمَكان ما كان يعْتَقد كثير من الأُمَم أنّ هاهنا إلهيْن: إلهًا خالِقًا للخيْر، وإلهًا خالِقًا للشرّ، فعرفوا أنّه خالِقٌ الأمْريْن جميعًا.

ولما كان الإضْلال شرًّا، وكان لا خالِق له سِوَاه، وَجَب أن يُنْسَب إليه، كما يُنْسَب إليه خلقٌ الشرّ.

---

[1] سورة البقرة (2)، الآية 30.

[2] سورة البقرة (2)، الآية 30.

لكن ليْس ينْبغي أنْ يُفْهَم هذا على الإطْلاق، لكن على أنّه خالِقٌ للخيْر لذات الخيْر، وخالِقٌ للشرّ من أجْل الخيْر، أعني: مِن أجْل ما يقْتَرن به من الخيْر، على هذا خلْقه للشَرّ عدلاً منه.

ومثال ذلك: أنّ النّار خُلِقت لِمَا فيها من قِوَام الموجودات التي ما كان يصحّ وُجُودها لولاَ وُجُود النّار، لكن عرَض عن طبِيعتها أن تفْسد بعْض الموجودات، لكن إذا قيس بيْن ما يعْرض عنها من الفَساد الذي هو الشَرّ، وبيْن ما يعْرَض عنها من الوُجود الذي هو الخيْر، كان وُجُودها أفْضَل من عدَمِها، فكان خيْرًا.

وأمّا قوْله -تعالى-: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[1]، فإنّ معْناه: لا يفْعَل فعْلاً من أجْل أنّه وَاجبٌ عليْه أن يفْعله، لأنّ مَن هذا شأْنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعْل.

وما كان هكذا، فهو في وجوده يحْتاج إلى ذلك الفعْل، إمّا حاجة ضروريّة، وإمّا أن يكون به تامّا، والبارئ -سبْحانه- يتنزَّه عن هذا المعْنى.

فالإنسان يعْدل ليستفيد بالعدْل خيرًا في نفسه، لو لم يعْدل لم يوجَد له ذلك الخيْر، وهو -سبحانه وتعالى- يعْدل لا لأنّ ذاته تسْتكمل بذلك العدْل، بل لأنّ الكمَال الذي في ذاته اقْتضى أن يعْدل.

فإذا فُهِم هذا المعْنى هكذا، ظهَر أنّه لا يتّصف بالعدْل على الوجه الذي يتّصف به الإنسان، لكن ليس يوجب هذا أن يُقال إنّه ليْس يتّصف بالعدْل أصلاً، وأنّ الأفعال كلّها لا تكون في حقّه لا عدلاً ولا جورًا، كما ظنَّه المتكلّمون؛ فإنّ هذا إبْطال لِمَا يعْقله الإنسان، وإبْطال لظاهِر الشّريعة.

ولكنّ القوم شعروا بمعْنى ووَقعوا دونه، وذلك أنّه إذا فرضْنا أنّه لا يتّصف بعدْل أصلاً، بطل ما يعْقل من أنّ هاهنا أشياء هي في نفْسها عدْل وخيْر، وأشياء هي في نفْسها جورٌ وشرٌّ، وإذا فرضْنا أيضًا أنّه يتّصف بالعدْل على جهة ما يتّصف به الإنسان، لزم أن يكون في ذاته -سبحانه- نقصٌ.

---

[1] سورة الأنبياء (21)، الآية 23.

وذلك أنّ الذي يعْدل، فإنّما وجوده هو من أجْل الذي يعْدل فيه؛ وهو، بما هو عادِلٌ، خادمٌ لغيْره.

وينْبغي أن تعلم أنّ هذا القدْر من التّأويل ليس معْرفته واجبة على جميع النّاس، وإنّما الذين تجب عليهم هذه المعْرفة هم الذين عرَض لهم الشكّ في هذا المعْنى.

وليس كلّ أحد من الجمهور يشْعر بالمعارضات التي في تلك العموميّات.

فمَن لم يشْعر بذلك، فعرضه اعْتقاد تلك العموميّات على ظاهرها.

وذلك أنّ لِوُرود تلك العُموميّات أيضًا سببًا آخر، وهو أنّه ليس يتميّز لهم المستَحيل من الممْكن، والله -تعالى- لا يوصَف بالاقْتدار على الممْتحيل.

فلو قيل لهم: فيما هو مستحيلٌ في نفْسه ممّا هو عندهم ممْكنٌ، أعني: في ظنونهم أنّ الله لا يوصَف بالقدْرة عليه، فتخيّلوا من ذلك نقصًا في البارئ -سبحانه- وعجْزًا.

وذلك أنّ الذي لا يقْدر على الممْكن، فهو عاجِزٌ.

ولما كان وجود جميع الموجودات البريئة من الشرّ ممْكنًا في ظنّ الجمهور، قال -تعالى-: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[1].

فالجمْهور يفْهمون من هذا معنى، والخواصّ معْنى.

وهو أنّه ليس يجب عليه -سبحانه- أن يخْلق خلقًا يقْترن بوُجودهم شرّ. فمعْنى قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[2]، أي لو شئْنا لَخلقنَا خلقًا ليس يقْترن بوجودهم شرٌّ، بل الخلْق الذين هم خيرٌ محْضٌ، فتكون كلّ نفْس قد أُوتيت هُداها.

وهذا القدْر في هذه المسألة كافٍ، ولنَسرْ إلى المسْألة الخامسة.

---

[1] سورة السّجدة (32)، الآية 13.

[2] سورة السّجدة (32)، الآية 13.

المسألة الخامسة
وهي القوْل في المعَاد وأحواله

والمعَاد ممّا اتَّفقتْ على وجوده الشّرائع وقامت عليْه البراهين عند العُلَماء، وإنّما اختلَفت الشّرائع في صِفة وجوده في الشّاهدات التي مثّلت بها للجُمْهور تلك الحال الغائِبة.

وذلك أنّ من الشَّرائع مَن جعله رُوحانيًّا[1]، أعني: للنّفوس، ومنها مَن جعَله للأجْسام والنّفوس معًا.

والاتّفاق في هذه المسألة مَبْنِيٌّ على اتِّفاق الوَحْي في ذلك، واتّفاق قيام البراهين الضّروريّة عند الجميع على ذلك، أعني أنّه قد اتَّفَق الكلّ على أنّ للإنسان سَعادتيْن: أخرويّة ودُنيويّة، وانْبنى ذلك عند الجميع على أصول يعْترف بها عند الكلّ: منها أنّ الإنسان أشْرف من كثير من الموْجودات؛ ومنها أنّه إذا كان كلّ موجود يظْهر من أمْره أنّه لم يخلق عبثًا، وأنّه إنّما خلَق لفعْل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحْرى بذلك.

وقد نبّه الله –تعالى– على وجود هذا المعْنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز، فقال –تعالى–: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾[2]، وقال مُثنِيًا على العلماء المعترِفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[3].

ووجود الغاية في الإنسان أظْهر منها في جميع الموْجودات.

---

[1] في الأصل: **روحنيا**.

[2] سورة ص (30)، الآية 27.

[3] سورة آل عمران (3)، الآية 191.

وقد نبَّه الله –سبحانه– عليْها في غيْر ما آية من كتابه ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1]، وقال: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾[2]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3]، يعني: الجنْس من الموْجودات الذي يعرفه. وقال مُنبِّهًا على ظُهور وجوب العبادة من قبَل المعْرفة بالخالِق ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[4].

وإذا ظهَر أنّ الإنسان خُلِق من أجْل أفْعال مقصودة به، فظهَر أيضًا أنّ هذه الأفْعال يجب أن تكون خاصّة، لأنّا نرى أنّ واحدًا من الموْجودات إنّما خُلِق من أجل الفعْل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني: الخاصّ به.

وإذا كان ذلك كذلك، فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفْعاله التي تخصّه دون سائر الحيوان، وهذه أفْعال النّفْس النّاطقة.

ولما كانت النّفس النّاطقة جزأيْن: جزءٌ عمَليٌّ، وجزءٌ علْميٌّ، وجَب أن يكون المطلوب الأوّل منه: أن يوجد على كماله في هاتيْن القوَّتيْن، أعني: الفضائل العلميّة، والفضائل النّظريّة، وأن تكون الأفْعال التي تُكسِب النّفس هاتيْن الفضيلتيْن هي الخيْرات والحسَنات، والتي تعُوقُها هي الشُّرور والسيِّئات.

ولما كان تقْرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحْي، وَرَدَت الشّرائع بتقريرها، ووَرَدَت مع ذلك بتعْريفها والحثّ عليها، فأَمَرت بالفضائل ونَهَت عن الرّذائل، وعرَّفت بالمِقْدار الذي فيه سعادة جميع النّاس في العلْم والعمَل، أعني: السّعادة المشترَكة، فعَرفت من الأمور النّظريّة ما لا بُدّ لجميع النّاس من معرفته، وهي معرفة الله –تبارك وتعالى–، ومعرفة الملائكة، ومعرفة الموْجودات الشّريفة، ومعرفة السّعادة.

---

[1] سورة المؤمنون (23)، الآية 115.

[2] سورة القيامة (75)، الآية 36.

[3] سورة الذّاريات (51)، الآية 56.

[4] سورة يس (36)، الآية 22.

وكذلك عَرفت من أعْمال القدر التي تكون به النّفوس فاضِلة بالفَضائِل العَمَليّة، وبخاصّة شريعتنا هذه؛ فإنّه إذا قِيسَتْ بسَائر الشّرائع، وُجِد أنّها الشّريعة الكاملة بإطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشّرائع.

ولما كان الوحْي قد أنْذر في الشّرائع كلّها بأنّ النّفس باقِية، وقامَت البراهين عند العلماء على ذلك؛ وكانت النُّفوس يلْحقها بعد الموْت أن تتعَرَّى من الشَّهوات الجِسْمانيّة؛ فإن كانت زَكيَّة، تضاعَف زَكاؤها بتعرّيها من الشَّهوات الجسْمانيّة؛ وإن كانت خبيثَة، زادتها المفارقة خبثًا، لأنّها تتأذّى بالرّذائل التي اكتسَبَت، وتشتَدّ حسْرتها على ما فاتها من التّزكية عند مُفارَقتها البَدن، لأنّها ليس[1] يمْكنها الاكْتساب إلاّ مع هذا البَدن.

وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾[2].

[و]اتّفقت الشّرائع على تعْريف هذه الحال للنّاس، وسمّوها: السّعادة الأخيرة، والشّقاء الأخير.

ولما كانت هذه الحَال ليس لها في الشّاهد مِثالٌ، وكان مِقْدارُ ما يُدْرَك بالوَحْي منها يخْتَلف في حقّ نبيّ لِتَفاوُتهم في هذا المعْنى، أعني: في الوحْي، اختَلفت الشّرائع في تمْثيل الأحْوَال التي تكون لأنْفس السُّعداء بعد الموْت، ولأنْفس الأشْقِياء.

فمنها ما لم يُمثِّل ما يكون هنالك للنّفوس الزَّكيّة من اللذَّة والشقيَّة من الأذَى بأمور شاهِدة، وصَرَّحوا بأنّ ذلك كلّه أحوَال روحَانيَّة، ولذَّات ملكيَّة.

ومنها ما اعْتَدّ في تمثيلها بالأمور المشَاهدَة، أعني: أنّها مَثَّلت اللذَّات المدرَكة هاهنا بعْد أن نَفَى عنها ما يقترِن بها من الأذَى، ومثَّلوا الأذَى الذي يكون هنالك بالأذَى الذي يكون هاهنا. بعْد أن نفوا عنْه هنالك ما يقْترن به هاهنا من الرّاحة منه، إمّا لأنّ أصحاب هذه الشّرائع أدْرَكوا من هذه الأحوال بالوحْي ما لم يدْركها أولئك الذين مثّلوا بالوجود الرُّوحَاني، وإمّا لأنّهم رأوْا أنّ التّمثيل بالمحْسُوسات هو أشدُّ تفهيمًا

---

[1] في الأصل: **ليست**.

[2] سورة الزّمر (39)، الآية 56.

للجُمْهور، والجُمْهور إليها وعنها أشدّ تَحَرُّكًا؛ فأخْبَرُوا أنّ الله -تعالى- يعيد النّفوس السّعيدة إلى أجْساد تنْعَم فيها الدَّهر كلّه بأشدّ المحسوسات تنْعيمًا، وهو مثلاً الجنّة، وأنّه -تعالى- يُعيد النّفوس الشَّقِيّة إلى أجْساد تتأذّى فيها الدَّهر كلّه بأشدّ المحسوسات أذًى، وهو مثلاً النّار.

وهذه هي حالُ شريعتنا هذه التي هي الإسْلام في تمْثيل هذه الحال.

ووَرَدَت عندنا في الكتاب العزيز أدِلَّة مُشْتَرَكة التّصديق للجميع في إمْكان هذه الأحْوَال، إذ ليس يُدرِك العقْل في هذه الأشياء أكْثر من الإمْكان في الإدْراك المشترَك للجميع، وهي كلّها من باب قياس إمْكان وجود المِسَاوِي على وجود مسَاوِيه، أعني: على خروجه للْوُجود، وقيَاس إمْكان وجود الأقلّ والأكثر على خروج الأعظم والأكْبر للوُجود، مثل قوْله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ﴾[1] الآية. فإنّ الحجّة في هذه الآيات هي من قيَاس العوْدة إلى البداءة، وهُما مُتساوِيات.

وفي هذه الآية، مع هذا القياس المثبَت لإمكان العوْدة، كَسْرٌ لشبْهة المعانِد لهذا الرّأي، بالفرْق بيْن البداية والعوْدة، وهو قوله -تعالى-: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾[2].

والشّبهة أنّ البداءة كانت من حَرارة، ورُطوبة، والعوْدة من برْد ويُبْس؛ فعُونِدت هذه الشّبهة بأنّا نحسّ أنّ الله -تعالى- يُخْرِج الضدّ من الضدّ ويخْلقه منه، كما يخْلق الشَّبيه من الشَّبيه.

وأمّا قياس إمْكان وجود الأقلّ على وجود الأكْثر، فمثْل قوله -تعالى- في الآية ﴿أَوَ ليْس الذي خَلَقَ السّموات والأرض بقادر على أنْ يخْلق مثلهم بَلى وهو الخلاّق العليم﴾[3].

---

[1] سورة يس (36)، الآية 78.

[2] سورة يس (36)، الآية 80.

[3] سورة يس (36)، الآية 81.

فهذه الآيات تضمَّنت دليلَيْن على البعْث، وإبْطال حجّة الجاحِد للبعْث. ولو ذهبْنا لنقْض الآيات الوَارِدة في الكتاب العزيز لهذه الأدِلّة لَطَال القوْل، وهي كلّها من الجنْس الذي وصفْنا.

فالشَّرائع كلّها، كما قلنا، مُتَّفِقة على أنّ للنّفوس من بعْد الموْت أحْوالاً من السَّعادة أو الشَّقاء، ويخْتلفون في تمْثيل هذه الأحوال وتفْهيم وُجُودها للنّاس.

ويُشْبه أن يكون التّمثيل الذي في شريعَتنا هذه أتَمّ إفْهامًا لأكْثر النّاس، وأكْثر تحريكًا لنُفُوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هُم المقْصُود الأوّل بالشّرائع.

وأمّا التّمثيل الرُّوحَانيّ، فيُشْبِه أن يكون أقلّ تحْريكًا لنُفُوس الجُمْهور إلى ما هنالك، والجُمْهور أقلّ رَغْبة فيه وخَوْفًا له منْهم في التّمثيل الجسْمانيّ.

ولذلك يُشْبه أن يكون التّمثيل الجسْمانيّ أشدّ تحريكًا إلى ما هنالك من الرُّوحانيّ؛ والرّوحانيّ أشدُّ قبولاً عند المتكلِّمين المجادِلين من النّاس، وهُم الأقلّ.

ولهذا المعْنى نَجد أهْل الإسْلام في فهْم التّمثيل الذي جاء في ملّتنا في أحْوال المِعاد ثلاث فِرق:

– فرقة رأت أنّ ذلك الوُجُود هو بعيْنه هذا الوجود الذي هاهنا من النّعيم واللذّة، أعني: أنّهم رأوا أنّه واحدٌ بالجنْس، وأنّه إنّما يختلف الوجود أن بالدّوام والانْقطاع، أعني: أنّ ذلك دائمٌ، وهذا مُنقطِعٌ.

– وطائفة رأت أنّ الوُجود الممثَّل بهذه المحْسوسات هو رُوحَانيٌّ، وأنّه إنّما مثَّل به إرادة البيان، ولهؤلاء حُجَج كثيرة[1] من الشّريعة مَشْهُورة، فلا معْنى لتعْديدها.

– وطائفة رأت أنّه جسْمانيٌّ، لكن اعْتَقدت أنّ تلك الجسْمانيّة الموْجُودة هنالك مُخالِفة لهذه الجسْمانيّة، لكوْن هذه بالِية، وتلْك باقِية؛ ولهذه أيضًا حُجَجٌ من الشّرْع.

ويُشْبِه ابن عبّاس أن يكون ممَّن يرَى هذا الرّأي، لأنّه رُوِي عنه أنّه قال: "وليْس في الدّنيا من الآخرة إلاّ الأسْماء".

---

[1] في الأصل: **كثير**.

ويُشْبِه أن يكون هذا الرّأي هو أَلْيَق بالخوَاصّ، وذلك أنّ إمْكان هذا الرّأي هو أَلْيق بالخواصّ، وذلك أنّ إمْكان هذا الرّأي ينْبَني على أمُور ليْس فيها مُنَازَعة عنْد الجميع:

– أحدهما: أنّ النّفس باقية؛

– والثّاني: أنّه ليْس يلْحَق عن عوْدة النّفس إلى أجْسام أُخَر المحَال الذي يلْحَق عن عوْدة تلك الأجسام بعيْنها. وذلك أنّه يظْهر أنّ موادّ الأجْسام، التي هاهنا، تُوجَد مُتعاقِبة ومُنْتقِلة من جسْم إلى جسْم؛ وأعني أنّ المادّة الوَاحِدة بعيْنها تُوجَد لأشْخاص كثيرين في أوْقات مُختلِفة.

وأمثال هذه الأجسام ليْس يُمْكن أن توجد كلّها بالفعْل، لأنّ مادّتها هي واحدة. مثال ذلك أنّ إنسانًا مات، واسْتحال جسْمه إلى التّراب، واستحال ذلك التّراب إلى نبات، فاغْتَذى إنسانٌ آخر من ذلك النّبات، فكان منه حين تولّد منْه إنسانًا آخر. وأمّا إذا فُرِضت أجْسام أُخَر، فليْس تلْحق هذه الحال.

والحقّ في هذه المسْألة: أنّ فرْض كلّ إنسان فيها هو ما أدّى إليه نظَره فيها بعد أن لا يكون نظرًا يُفْضي إلى إبْطال الأصْل جملة، وهو إنْكار الوجود جملة. فإنّ هذا النَّحْو من الاعْتقاد يوجب تكْفير صاحبه، لكوْن العِلْم بوُجُود هذه الحال للإنْسان مَعْلُومًا للنّاس بالشّرائع والعُقول. فهذا كلّه ينْبَني على بقاء النّفس.

فإن قيل: فهلْ في الشّرْع دليلٌ على بقاء النّفس أو تنْبيه على ذلك؟

قلْنا: ذلك موْجودٌ في الكتاب العزيز، وهو قوله –تعالى–: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ﴾[1] الآية.

ووَجْه الدّليل في هذه الآية: أنّه سوّى فيها بيْن النّوْم والموْت في تعْطيل فعْل النّفس في الموْت لفساد النّفس، لا بتغيّر آلة النّفْس، ولَكان يجب أن يكون تعطُّل فعْلها في النّوم لِفَسَاد ذاتها.

ولوْ كان ذلك كذلك، لَمَا عادتْ عند الانْتباه على هيْئتها. فلمّا كانت تعود عليها، علِمْنا أنّ هذا التّعطيل لا يعْرض لها لأمْر لَحقها في جوْهرها، وإنّما هو شيءٌ لَحقها

[1] سورة الزّمر (39)، الآية 42.

من قِبَل تعطّل آلتها، وأنّه ليْس يلْزم إذا تعطّلت الآلة، أن تتعطَّل النّفْس، والمؤت هو تعطُّلٌ.

فوَاجِبٌ أن يكون للآلة، كالحال في النّوم وكما يقول الحكيم، أنّ الشّيخ لو وُجِد عيْنًا كعيْن الشابّ، لأبْصَر كما يُبْصِر الشابّ.

فهذا ما رأيْنا أن نثْبته في الكشْف عن عقائد هذه الملّة التي هي ملَّتنا: ملَّة الإسْلام.

وقد بقي علينا ممّا وَعدْنا به أن ننْظر فيما يجوز من التّأويل في الشّريعة، وما لا يجوز؛ وما جاز منه، فلِمَن يجوز. ويخْتِم به القوْل في هذا الكتاب.

فنقول: إنّ المعاني المؤجودة في الشّرع تُوجَد على خمسة أصْناف، وذلك أنّها تنْقسم أوّلاً إلى صنْفيْن: صنْف غيْر مُنْقَسم، وينْقَسِم الآخر منْها إلى أربعة أصْنَاف:

– فالصِّنْف الأوّل غير المنْقَسم هو أن يكون المعْنى الذي صرَّح به هو عيْن المعْنى المؤجود بنفْسه.

– والصّنف الثّاني المنقَسِم، هو أن لا يكون المعْنى المصرَّح به في الشَّرْع هو المعْنى المؤجود، وإنّمَا أخذ بدَله على جهة التَّمْثيل. وهذا الصِّنْف ينْقَسم أرْبعة أقْسَام:

* أوّلها: أن يكون المعْنى الذي صرَّح بمثَالِه لا يعْلم وُجُوده إلاّ بمَقَاييس بَعِيدة مُرَكَّبَة، تتعلّم في زمان طويل، وصنائع جمَّة. وليْس يُمْكن أن تقْبلها إلاّ الفِطَر الفائِقَة. ولا يعلم أنّ المثال الذي صرَّح به فيه هو غيْر الممثّل إلاّ بمثل هذا البُعْد الذي وَصَفْنا.

* والثّاني مُقابِل هذا، وهو أن يكون يعْلم بعلْم قريب منه الأمْران جميعًا، أعني: كوْن ما صرّح به أنّ مثال، ولماذا هو مثالٌ.

* والثّالث: أن يكون يعْلم بعلْم قريب إنّه مثالٌ لشيء، ويعْلم لماذا هو مثالٌ بعِلْمٍ بَعيدٍ.

* والرّابع: عكْس هذا، وهو أن يعْلم بعلْم قريب لماذا هو مثالٌ، ويعْلم بعلْم بَعيد أنّه مثالٌ.

فأمّا الصّنف الأوّل من الصّنفيْن الأوّليْن، فتأْويله خطأٌ بلا شكّ.

وأمّا الصّنف الأوّل من الثّاني، وهو البعيد في الأمريْن جميعًا، فتأويله خاصّ في الرّاسخين في العلْم، ولا يجوز التّصريح به لغيْر الرّاسخين.

وأمّا المقابل لهذا، وهو القريبُ في الأمْرَيْن، فتأْويله هو المقْصود منه، والتّصْريح به واجبٌ.

وأمّا الصّنْف الثّالث، فالأمْر فيه ليس كذلك، لأنّ هذا الصّنف لم يأْت فيه التّمثيل من أجْل بُعْده على إفْهام الجُمْهور، وإنّما أتى فيه التّمثيل لتحْريك النُّفُوس إليه. وهذا مثل قوله –عليه السّلام–: "الحجَر الأسْود يمين الله في الأرْض". وغيْره ممّا أشبه هذا ممّا يعْلم بنفْسِه أو بعِلْم قريبٍ أنّه مثالٌ، ويعْلَم بعِلْم بعيدٍ لماذا هو مِثالٌ.

وإنّ الوَاجبَ في هذا أن لا يتأوَّله إلاّ الخواصّ والعلماء. ويُقال للَّذين شعروا أنّه مثالٌ، ولم يكونوا من أهْل العلْم لماذا هو مِثالٌ، إمّا أنّه من المتشابه الذي يعْلَمه العُلَماء الرّاسِخون، وإمّا أن ينْقل التّمِثيل فيه لهُم إلى ما هو أقْربُ من مَعارفهم أنّه مثالٌ، وهذا أوْلَى من جهة إزالة الشّبهة التي في النّفس من ذلك.

والقانون في هذا النّظر هو ما سلَكَه أبو حامد في كتاب *التّفْرِقَة*، وذلك بأن يعْرف هذا الصّنف أنّ الشّيء الواحد بعيْنه له وُجُودات خمس: الوُجود الذي يسمّيه أبو حامد الذّاتي، والحسّي، والخيالي، والعقلي، والشّبهي.

فإذا وَقعَت المسْألة نظر أيّ هذه المَوْجودات الأربع هي أقْنع عند الصّنِف الذي اسْتحال عندهم أن يكون الذي عني به هو الوُجود الذّاتي، أعني الذي هو خارج، فينْزل لهم هذا التّمِثيل على ذلك الوُجود الأغْلب على ظنِّهم إمْكان وُجُوده.

وفي هذا النّحْو يدْخل قوْله –عليه السّلام–: "ما مِن نبيّ لمْ أرَه إلاّ وقد رأيْته في مقَامي هذا حتّى الجنَّة والنَّار"، وقوله: "كلّ ابن آدم يأْكلُه التّراب إلاّ عجب الذّنْب".

فإنّ هذا كلّه يُدْرَك بعلْم قرِيب أنّها أمْثال، وليْس يدرك لماذا هي أمْثال إلاّ بعلْم بَعِيد.

فيجِب في هذا أن يُنزَّل للصِّنْف الذين شعَروا بهذا من النّاس على أقْرب تلك الوُجُودَات الأرْبع شبها، فهذا النَّحْو من التّأْويل إذا اسْتُعْمِل في هذه المَوَاضِع وعلى هذا الوَجْه، ساغ في الشّريعة.

وأمّا إذا استُعمِل في غيْر هذه المَوَاضِع، فهو خطأٌ.

وأبو حامد لم يفصّل الأمْر في ذلك، مثْل أن يكون المَوْضِع يُعرَف منه الأمْرَان جميعًا بعلْم بعيد، أعني: كوْنه مثالاً، ولماذا هو مثالٌ، فيكون هنالك شبْهة تُوهِم في بادئ الرّأي أنّه مِثالٌ، وتلك الشُّبْهة باطِلة.

فإنّ الواجب في هذا أن تبْطل تلك الشّبْهة ولا يعْرض للتّأويل، كما عرَّفْناك في هذا الكتاب في مَواضع كثيرة عرَض فيها هذا الأمْر للمُتكلِّمين، أعني: الأشْعرِيّة والمعتَزلة.

وأمّا الصّنف الرّابع، وهو المقابِل لهذا، وهو أن يكون كوْنه مثالاً معلومًا بعلْم بعيدٍ، إلاّ أنّه إذا سُلّم أنّه مثالٌ، ظهَر عن قريب لماذا هو مثالٌ.

ففي تأويل هذا أيضًا نظَرٌ، أعني: عند الصّنْف الذين يُدرِكون أنّه إن كان مثالاً، فلماذا هو؟ وليس يُدرِكُون أنّه مثالٌ إلاّ بشُبْهَة وأمْر مُقْنِع، إذ ليْسوا من العلماء الرّاسِخين في العلم، فيحْتمل أن يُقال إنّ الأحْفظ بالشّرْع أن لا تتأوَّل هذه، وتبْطُل عند هؤلاء الأمور التي ظنّوا من قبَلها أنّ ذلك القوْل مثالٌ، وهو الأوْلى.

ويحْتمِل أيضًا أن يُطلَق لهم التّأويل لقُوَّة الشّبَه الذي بيْن ذلك الشّيء، وذلك الممثّل به، إلاّ أنّ هذيْن الصّنفيْن متى أُبِيح التّأويل فيهما تولَّدت منها اعْتقادات غريبة وبَعيدة من ظاهر الشّريعة، وربّما فشَت، فأنْكَرها الجُمْهور.

وهذا هو الذي عرَض للصُّوفِيّة، ولِمَن سَلَك من العُلَماء هذا المسْلك.

ولما تسلّط على التّأويل في هذه الشّريعة مَن لم تتمَيّز له هذه المَواضِع، ولا تميّز له الصِّنْف من النّاس الذين يجُوز التّأويل في حقِّهم اضْطَرب الأمْر فيها، وحدَثَت[1] فيهم فِرَقٌ مُتبايِنة يُكفِّر بعْضهم بعضًا.

وهذا كلّه جَهْلٌ بمقْصَد الشّرع وتَعَدٍّ عليه.

وأنتَ فقد وَقفْتَ من قوْلنا على مِقْدار الخطأ الوَاقِع من قِبَل التّأويل، وبوِدِّنا أن يتّفق لنا هذا الغَرَض في جميع أقاويل الشّريعَة، أعني أن نتَكلّم فيها بمَا ينْبَغي أن يُؤوّل؛ وإن أُوِّلَ، فعنْد مَن يُؤوَّل، أعني: في جميع المشْكل الذي في القرآن والحديث، ونعْرف رُجُوعها كلّها إلى هذه الأصْناف الأرْبعة.

---

[1] في الأصل: **حدث**.

والغرَض الذي قصَدْناه في هذا الكتاب، فقد انْقَضى. وإنّما قدَّمْناه، لأنّا رأيْناه أهمّ الأغْراض المتعلِّقة بالشَّرْع.

والله الموفِّق للصَّواب، والكَفيل بالثّواب بمَنِّه ورحْمَته.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع
المذْكورة في المقدّمة

I - باللّغة العربية

– ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، مادّة "ابن رشد".

– أرنست رينان، *ابن رشد والرّشدية*. ترجمة عادل زعيتر. طبع دار إحياء الكتب العربيّة. ط1. القاهرة . 1957.

– جمال الدّين العلوي، *مؤلّفات ابن باجة*. تحقيق جمال الدّين العلوي. دار النّشر المغربيّة– دار الثّقافة. الدّار البيضاء–بيروت. 1983.

– جمال الدّين العلوي، *المتن الرّشدي . مدخل لقراءة جديدة*. دار توبقال للنّشر. الدّار البيضاء . 1982.

– أبو محمّد بن مليح الرقّاد، *في القضايا الضّروريّة والممكنة والمطلقة*. تحقيق عبد المجيد الغنّوشي. في مجلّة *Arabica*. جوان 1971، ص 205 إلى ص 210. (أنظر أيضا قائمة المصادر والمراجع المذكورة في المقدّمة باللّغات الأجنبيّة).

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص السّماء والعالم* . تحقيق جمال الدّين العلوي. (منشورات كلّيّة الآداب–فاس). مطبعة النّجاح الجديدة. الدّار البيضاء. 1984.

– أبو الوليد بن رشد، *فصل المقال*. تحقيق ليون جوتييه. باريس. 1981.

– أبو الوليد بن رشد، *مقالات في المنطق والعلم* الطّبيعي. تحقيق جمال الدّين العلوي. دار النّشر المغربيّة. الدّار البيضاء. 1983.

– فرح أنطون، *فلسفة ابن رشد*.

II - باللّغات مو وْنبية

- Maurice Bouyges, *Inventaire des textes arabes d'Averroès* in *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*. Tome VIII, pp.3 à 54. Beyrouth. 1922.
- Casiri. *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurielinis* . 2 vol . 1760-1770.
- Derenbourg. *Les Manuscrits Arabes de l'Escurial*.
- Abdel-Mâgîd El-Ghannouchi, « *Des propositions modales* », *épître d'Ibn Malîh al-Raqqâd* in *Arabica - Revue d'Etudes Arabes*. Tome XVIII-Fascicule 2. Juin 1971, pp.202 à 210. Ed. E.J. Brill. Leiden. 1971.
- M. J. Muller, *Philosophie und Theologie von Averroes* . Munchen . 1875 .
- Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Ed. A. Franck. Paris. 1859.

قائمة المصادر والمراجع
المعتمَدة في التّحقيق

I - باللّغة العربية

– أرسطو، كتاب *أنولوطيقا الأولى* (*القياس*) بنقل تذاري. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الأوّل. ص 135 إلى ص 316. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات– دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أرسطو، كتاب *باري أرمينياس أي في العبارة* نقل إسحاق بن حنين. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الأوّل. ص 99 إلى ص 133. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أرسطو، كتاب *السّوفسطيقا* (*السّفسطة*) بنقل يحي بن عدى. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الثّالث. ص 771 إلى ص 1054. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أرسطو، كتاب *قاطاغورياس* (*المقولات*)، نقل إسحاق بن حنين. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الأوّل. ص 31 إلى ص 77. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أبو عليّ بن سينا، *الإشارات والتّنبيهات*. تحقيق سليمان دنيا. الطّبعة الثّالثة. دار المعارف. القاهرة. 1983.

– أبو عليّ بن سينا، *الشّفاء – المنطق – 3 العبارة*. تحقيق محمود الخضيرى. الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر. القاهرة. 1970.

– أبو عليّ بن سينا، *كتاب النّجاة*. تحقيق ماجدة فخري. الطّبعة الأولى. دار الآفاق الجديدة. بيروت. 1985.

– أبو عليّ بن سينا، *الشّفاء – المنطق – 4 القياس*. تحقيق سعيد زايد. الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة. القاهرة. 1964.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق*. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق. بيروت. الطّبعة الثّانية. 1968.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب التّحليل*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّاني. ص 95 إلى ص 129. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب الجدل*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّالث. ص 13 إلى ص 107. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *شرح كتاب باري أرمينياس* (*العبارة*). تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الأوّل. ص 133 إلى ص 163. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، شرح *كتاب قاطاغورياس* أي *المقولات*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الأوّل. ص 89 إلى ص 131. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب القياس*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّاني. ص 11 إلى ص 64. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب القياس الصّغير أو كتاب المختصر الصّغير في كيفيّة القياس أو كتاب المختصر الصّغير في المنطق على طريقة المتكلّمين*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّاني. ص 65 إلى ص 93. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب البرهان*. تحقيق عبد الرّحمان بدوي. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب. الكويت. الطّبعة الأولى. 1984.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب الجدل*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. 1980.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص السّماء والعالم*. تحقيق جمال الدّين العلوي. (منشورات كلّيّة الآداب–فاس). مطبعة النّجاح الجديدة. الدّار البيضاء. 1984.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب العبارة*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. 1981.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب القياس*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. 1983.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب المقولات*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. 1980.

– أبو الوليد بن رشد، *جوامع كتاب الجدل*.

– أبو الوليد بن رشد، *جوامع السّماع الطبيعي*. تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي. دار الفكر اللّبناني–سلسلة "رسائل ابن رشد الفلسفيّة" عدد1. بيروت. الطّبعة الأولى. 1994.

– أبو الوليد بن رشد، *شرح كتاب البرهان*. تحقيق عبد الرّحمان بدوي. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب. الكويت. الطّبعة الأولى. 1984.

– أبو الوليد بن رشد، *مقالات في المنطق والعلم الطّبيعي*. تحقيق جمال الدّين العلوي. دار النّشر المغربيّة. الدّار البيضاء. 1983.

II - باللّغات الأوروبيّة

- Aristotelis. *Analytica priora et posteriora.* Recensvit Brevique Adnotatione critica Instrivxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice avxit L. Mino-Paluello. Coll. Oxford Classical Texts. Oxford University Press. 1982.
- Aristotelis. *Categoriae et Liber de Interpretatione.* Recensvit Brevique Adnotatione critica Instrivxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice avxit L. Mino-Paluello. Coll. Oxford Classical Texts. Oxford University Press. 1980.
- Aristotelis. *Topica et Sophistici Elenchi.* Recensvit Brevique Adnotatione critica Instrivxit W. D. Ross. Coll. Oxford Classical Texts. Oxford University Press. 1970.
- Aristote.
    * *Organon I. Catégories*.
    * *Organon II. De l'interprétation*.

Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1989.
- Aristote. *Organon III. Les premiers analytiques*. Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1992.
- Aristote. *Organon IV. Les seconds analytiques*. Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1987.
- Aristote. *Organon V. Les Topiques*. Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1990.

بانك تايون م
الكشْف عن مناهج الدلالة
في اللّغة العربيّة

محتويات كتاب
الكشف عن مناهج الأدلّة فى عقائد الملّة

المقدّمة **18 – 7**

I – المؤلّف 15 - 9

1 - التّعريف به 9

2 – فلسفته 10

* علم الفلك 11 - 10

* الأخلاق 12 - 11

3 – مؤلّفاته 13 - 12

4 - مكانته في الغرب 15 - 13

5 - التّأثيرات الثّقافيّة 16 - 15

II - التّعريف بالكتاب 18 - 16

كتاب الكشْف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة
وتعْريف ما وقَع فيها بحسب التّأويل
من الشّبه المزيّفة والبِدع المُضِلّة
لأبي الوليد بن رشد **144 – 19**

الفصل الأوّل **48 – 21**

الفصل الثّاني
القول في الوحْدانيّة **54 – 49**

الفصل الثّالث

في الصّفات **62 – 55**

الفصل الرّابع

في معرفة التّنزيه **86 – 63**

القول في الجهة 86 - 71

الفصْل الخامس

في معرفة الأفعال **144 – 87**

المسألة الأولى

في حُدوث العالم 102 - 89

المسألة الثّانية

في بعْث الرّسل 116 - 103

المسألة الثّالثة

في القضاء والقدَر 128 - 117

المسألة الرّابعة

في الجور والعدْل 134 - 129

المسألة الخامسة

وهي القوْل في المعَاد وأحْواله 144 - 135

قائمة المصادر والمراجع **145 – 140**

قائمة المصادر والمراجع المذكورة في المقدّمة 148 - 147

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في التّحقيق 152 - 149

محتويات الكتاب **156 – 153**

النّاشر: شركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع
العنوان: إقامة الزّيتونة – 2/III - المنار 2 – تونس – الجمهوريّة التّونسيّة
الهاتف: 71886914 216+
الفاكس: 71886872 216+
العنوان الالكتروني: JomaaAssaad@yahoo.fr
معرّف النّاشر : 02-9938
عدد الطّبعة: الأولى
ت د م ك : 978-9938-02-038-0

© جميع الحقوق محفوظة لشركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع