



وزارة الثقافة والإعلام
مركز تحقيق التراث

إنكار الأفكار في أصول الدين

للإمام سيف الدين الآسدي
المتوفى سنة ٦٣١ هـ

تحقيق

أ.د. أحمد محمد المهدي

البيروت

الطبعة الثانية

مركز تحقيق التراث

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

انكار الأفكار في أصول الدين

للإمام سيف الدين الأشدي

المؤلف سنة ٦٣١هـ



مركز تحقيق التراث
دار الكتب والوثائق القومية

إنكار الأفكار في أصول الدين

للإمام سيف الدين الآمدي
المؤني سنة ٦٣١ هـ

تحقيق

أ.د. أحمد محمد المهدي

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة

د / صلاح فضل

سيف الدين الأمدى ، 1156 - 1233 .

أبكار الأفكار فى أصول الدين / لسيف الدين الأمدى؛
تحقيق أحمد محمد المهدي . - القاهرة: دار الكتب والوثائق
القومية ، مركز تحقيق التراث، 2002 -

مج 1 : مئى : 28 سم .

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

تدمك 6 - 0235 - 18 - 977

٢٤٠

إخراج وطباعة :

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٥٥٨ / ٢٠٠٢

I.S.B.N. 977 - 18 - 0235 - 6

قالوا عن الإمام سيف الدين الأمدى:

قال عنه تلميذه : الإمام عز الدين بن عبد السلام : «لو ورد على الإسلام متزندق ، أو مشكك ، لتعين الإمام سيف الدين لمناظرته ؛ لاجتماع أهلية ذلك فيه» .

[الوافى بالوفيات للصفدى ٣٤١/٢١]

وقال تلميذه أبو المظفر سبط ابن الجوزى : «لم يكن فى زمانه من يحاذيه فى علم الكلام ، والأصول ، وكان سريع الدمعة ، رقيق القلب» .

[مرآة الزمان ٧٣/٤]

وقال عنه الإمام الذهبى : «كان من أذكى العالم ... ولم يكن له نظير فى الأصول ، والكلام ، والمنطق» .

[العبر فى خبر من غير للذهبى ١٢٤/٥]

وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية : «لم يكن أحد فى وقته أكثر تبحرا فى العلوم الكلامية ، والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاما ، وأمثلهم اعتقادا»

[نقض المنطق لابن تيمية ص ١٥٦]

شكرو وتقدير

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ورحمة الله للعالمين القائل : «من لم يشكر الناس لم يشكر الله» .

وانطلاقاً من هذا التوجيه النبوى الكريم . أتوجه بالشكر وعظيم الشناء للسادة الأساتذة العلماء الأفاضل أعضاء المجلس العلمى بمركز تحقيق التراث بدار الكتب ، ولرئيسه أستاذنا الفاضل الأستاذ الدكتور/ حسين نصار .

وللزميل الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الستار الحلوجى عضو المجلس العلمى لمركز تحقيق التراث بدار الكتب ، ومقرر لجنة إحياء التراث الإسلامى بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

وللعالم الفاضل الأستاذ الدكتور/ صلاح فضل رئيس مجلس إدارة هيئة دار الكتب والوثائق القومية .

والأستاذ الدكتور/ رفعت هلال (رئيس الادارة المركزية للمراكز العلمية)

والأستاذة/نجوى مصطفى كامل (مدير عام مركز تحقيق التراث)

والأستاذة/ خديجة محمد كامل لقيامها بتصحيح التجارب الأولى للطباعة .

كما أتقدم بالشكر وعظيم الشناء للإخوة العاملين بمطبعة دار الكتب ولمديرهم العام الأخ الفاضل المهندس/فتحى عبد رب النبى مدير عام المطابع على حسن إخراج هذا الكتاب ؛ فقد قاموا بجهود مشكورة أثناء النسخ والمراجعة والطباعة .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

أ . د . أحمد محمد المهدي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

أ. د. أحمد محمد المهدي

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله . سبحانه يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتي خيراً كثيراً . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله ، أمره سبحانه بقوله - تعالى - ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾

اللهم صلّ وسلّم وبارك على سيدنا محمد ، وعلى آله ، وأصحابه ، ومن تمسك بدعوته ، واهتدى بهديه إلى يوم الدين .

وارض اللهم عن علمائنا العاملين ، الذين نصرروا الحق ، ودافعوا عنه ، وأزالوا شبه الباطل عن ثقة ويقين ، وهبوا حياتهم لنصرة الدين ، وخدمة علومه ؛ فكانوا أئمة أعلاماً ، وهداة مرشدين .

وبعد :

فإن علم الكلام من أشرف العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت في كنف الإسلام ؛ لأنه يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والردّ على شبه المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن ثقة ويقين .

وهذا هو المطلب الأكبر ، والغاية العظمى لكل عالم مؤمن .

ومن المعلوم أن علم الكلام قد أدى مهمة عظيمة في الدفاع عن الدين ضد خصومه القدامى . وهو جديرٌ أيضاً ؛ بل هو الوسيلة المثلى في الردّ على أعداء الإسلام من المعاصرين ؛ لأن رجاله في وضع ثقافي يسمح لهم أكثر من غيرهم بالقيام بهذه المهمة العظيمة .

لذا فقد كان من المهام العلمية المرغوب فيها . القيام بتحقيق بعض هذه الكتب تحقيقاً علمياً ، يجليها للقارئ ، ويبرز ما بها من محاسن ، ويوضح ما بها من أفكار خصبة ؛ حتى تكون أبحاثنا المعاصرة مبنية على أساس سليم ؛ لأنه لا يعقل أن نبدأ من

فراغ ، وأسلافنا الأماجد قد تركوا لنا ، وفى حوزتنا هذا التراث العظيم الأصيل ،
والخصب . والذى يمثل أزهى عصور التفكير الإسلامى ؛ بل الإنسانى على الإطلاق .

كما لا يعقل أن نكتفى ببعض المؤلفات الكلامية التى بين أيدينا ، التى هى فى
حقيقة أمرها مجرد مختصرات لكتب عظيمة اتسمت بالدقة ، والوضوح ، والأصالة . وهذه
المختصرات التى ألفت فى عصر اتسم بالجمود ، والتقليد ؛ قد قامت عليها فيما بعد
شروح ، وحواشى . وهى بوضعها الراهن ، وصورتها الحالية شكلاً ، وتبويباً تضيّع جهد
الباحث ؛ بل إنها تُنفره فى أغلب الأحيان .

بينما تتسم الكتب السابقة عليها بالدقة ، والأصالة ، والوضوح . وهى كفيلاً
بالإجابة على أغلب التساؤلات ، وفيها الحل لمعظم المشكلات والرد على كل الفرى ،
والأكاذيب . التى يروج لها أعداء الإسلام وخصومه والجهلة من أبنائه .

وأرى أن إخراج هذه الكتب من خزائنها ، ونشرها بطريقة علمية عصرية مشوقة ؛
فرض كفاية على المتخصصين ؛ فلا يُعقل أن نضيّع جهودنا فى الرد على مشاكل فيما
بيننا ، أو بيننا وبين خصوم ديننا - مع أنها قد بُحثت وحُسمت ، وأجيب عليها من أكثر
من ثمانمائة عام ، ونترك المشاكل المعاصرة التى يثيرها أعداء ديننا .

كما أن أى موضوع يُبحث سيكون ناقصاً ، وغير مطابق للواقع ؛ بل سيؤدى إلى
مفاهيم خاطئة ما لم يعتمد على أمهات الكتب التى ألفت فى أزهى عصور التفكير
الإسلامى ، التى ما زال معظمها مخطوطاً ؛ فتاريخ الفكر الإسلامى ؛ لن يستقر استقراره
الكامل حتى تُنشر المخطوطات المهمة .

لكل ما سبق أمنتُ بأهمية التحقيق العلمى ، وضرورته ، واقتنعتُ به وعزمت بعون
الله أن أكرس له جهدى ووقتى ، وبدأت بتحقيق هذا الكتاب (أبكار الأفكار فى أصول
الدين - للإمام سيف الدين الأمدى) بعد أن درّست التحقيق العلمى ومارسته بمركز
تحقيق التراث بدار الكتب المصرية سنة ١٩٦٨ على يد أساتذته المتخصصين .

وكان تحقيق هذا الكتاب - الذى يسعدنى أن يصدر عن مركز تحقيق التراث بدار
الكتب المصرية فى عهده الجديد - كان الجزء الأول منه يمثل القسم الثانى من رسالتى
لنيل درجة الدكتوراه فى العقيدة والفلسفة ، التى حصلت عليها من كلية أصول الدين
جامعة الأزهر سنة ١٩٧٤ بمرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع جامعات
العالم .

أما القسم الأول من الرسالة - والذي يقع في مجلد من الحجم الكبير - فكان دراسة عن مؤلفه الإمام سيف الدين الأمدي - رحمه الله - وعصره ، وحياته وثقافته ، وإنتاجه ، ومنهجه ، وآرائه ، ومكانته العلمية ، وآراء العلماء فيه . ثم عن كتاب أبكار الأفكار ، وقيمتها العلمية ، ونسخه ، وأماكن وجودها ، وأخيراً منهجى في تحقيقه .

وفي نفس العام سنة ١٩٧٤ قَدِّمَتْ نسخةً مُحَقَّقةً من الكتاب إلى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، وأسعدنى موافقة لجنة إحياء التراث الإسلامى على نشره بعد اجتماعات كثيرة ودراسات وأبحاث عميقة .

وقد حال دون نشره فى ذلك الوقت - إمكانات المجلس - وسفرى إلى مكة المكرمة معاراً إلى كلية الشريعة بها سنة ١٩٧٦ .

أما مؤلفه : فهو الإمام سيف الدين الأمدي الذى أجمع أصحاب التراجم على أنه كان شيخاً للمتكلمين ، والمشتغلين بالعلوم العقلية فى عصره .

وقد أوصله إلى هذه المكانة جدّاً لا يعرف الكلل ، وانصراف إلى العلم والدراسة ، شغله عن كل شىء حتى عن نفسه أحياناً ، وذكاءً دفع بعض معاصريه إلى أن يعده أذكى أذكى أهل زمانه ؛ بل إن الجميع قد اتفقوا على أنه كان أحد أذكى العالم ؛ فقد كان فقيهاً ، أصولياً ، متكلماً ، فيلسوفاً ، طبيباً . ومؤلفاته فى هذه الفنون المتعددة تصل إلى خمسة وعشرين مؤلفاً معظمها ما زال مخطوطاً ، ولم ينشر منها سوى أربعة كتب ، ولم يحقق منها سوى كتابين .

وقد قضى الأمدي مُعظم حياته المديدة مع كلِّ هذه الفنون طالباً ، ومدرساً ومؤلفاً . وامتدت رحلاته العلمية لمدة ستة وستين عاماً . قضاهما فى رحلات علمية مستمرة زار خلالها عواصم الثقافة ، والعلم فى عصره .

ومع هذه الشهرة العريضة التى كان الأمدي يتمتع بها فى عصره والعصور التالية ؛ فقد ظل مجهولاً إلى حدّ كبير فى عصرنا كمتكلم إلا من إشارات إلى بعض آرائه ترد أحياناً فى الكتب الكلامية : كالمواقف ، والمقاصد وغيرها .

أما كتاب : أبكار الأفكار فى أصول الدين : فهو بحق أهمّ كتب الأمدي الكلامية ؛ بل أهمّها على الإطلاق ؛ فقد اتفق أصحاب التراجم على وصف الأمدي بصاحب الأبحاث .

وقد اتضح لى بعد الدراسة والمقارنة أنه من أهم الكتب المؤلفة فى علم الكلام . فهو حاوٍ لمسائل الأصول محيط بها ، بدون إطالة مُملة ، وبغير اختصارٍ مخلٍ . وهو بحق اسم على مسمى ؛ فقد جمع فيه مؤلفه كما قال : «أبكار أفكار أرباب العقول» .

وقد ألفه الأمدى بعد أن بلغ درجة علمية يدلُّ بها قائلًا «ولما كنّا مع ذلك قد حقّقنا أصوله ، ونقّحنا فصوله . وأحطنا بمعانيه ، وأوضّحنا مبانيه وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسراره ، وفرزنا فيه بقصِّب سبِّق الأولين ، وحزنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخّرين ، واستترعنا منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشر عن اللباب» .

وهذا الكتاب كما يُفهم من عنوانه ، وكما اتضح لى ؛ قد اشتمل على مُعظم الأفكار المهمّة فى الفكر الإسلامى العقدى حتّى عصره ؛ بل على الفكر العقدى الإنسانى على الإطلاق ، وناقشها ، وردّ على ما يتنافى مع الدِّين منها وأبطله بحُججه الدامغة ، وبراهينه الساطعة ؛ فهو بحق يُغنى عن مُطالعة الكثير من كتب المتقدمين ؛ لأنّه قد اشتمل على مُعظم الأفكار المهمّة فيها .

وقد تأكّد لى أنّ كتاب المواقف لعُضد الدِّين الإيجى - الذى أعاننى الله على نشره محققاً سنة ١٩٧٦م - مختصر لكتاب الأبكار .

وكتاب المواقف - كما هو معلوم - أهمّ الكتب المطبوعة فى علم الكلام . وإذا كنت قد اخترت الطريق الصَّعب - طريق التحقيق العلمى - فلثقتى التامة بأن الله لا يُضيع أجر من أحسن عملاً ، ولتأكّدى بأنّ العرف لا يذهب لا عند الله ، ولا عند النَّاس ، وحسبى أن أساهم فى إحياء تراثنا الخالد . وفى إلقاء الضوء على إمام كانت مؤلفاته ، وما زالت تمثّل حلقة مهمّة من حلقات التّفكير الإسلامى . فى فترة من أعظم فتراته ، فترة الإنتصار على أعداء الإسلام ، وإخراجهم من بلاد الإسلام ، واستعادة مقدّساتنا .

وقد اجتهدت قدر طاقتى على أن تكون دراستى عن الإمام الأمدى لاثقة به ، كما بذلت غاية جهدى لإخراج كتابه على أحسن وجه ، وأفضله .

فإذا أصبت ، وحققت ما أهدف إليه ؛ فبفضل الله وحده ، وإن كانت الأخرى ، فحسبى أننى قد بذلت غاية جهدى .

ومن الواجب علىّ وقد أعاننى الله تبارك وتعالى - على إنجاز هذا العمل أن أسجد لله شكرا ، كما أتقدم بالشكر وعظيم الشناء لكل من أسدى إلى عوناً ، أو قدم لى نصحا ، أو سهل لى صعبا .

وأخص بالذكر أساتذتى بكلية أصول الدين - يرحمهم الله - وأصدقائى بمعهد المخطوطات ومركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ، وزملائى بلجنة إحياء التراث الإسلامى بالمجلس الأعلى للثئون الإسلامىة وأخص بالذكر منهم الأستاذ الدكتور عبدالستار عبدالحق الحلوجى مقرر اللجنة .

كما أتقدم بالشكر وعظيم الشناء لأشقائى ، وزوجتى ، وأبنائى الذين بذلوا معى جهودا مخلصه فى المقابلة والمراجعة .

ومن الله أستمد العون وعليه أتوكل ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

أ . د / أحمد محمد المهدي

حياة الأمدى

نشأته - دراساته وشيوخه - رحلاته العلمية

أولاً : نشأته :

١- موطنه :

ولد الأمدى بمدينة (أمد)^(١) - وإليها ينسب - سنة ٥٥١ هـ (١١٥٦م) وكانت أمد عند مولده تحت إمرة جمال الدولة أبى القاسم^(٢) أحد رجال الدولة الأرتقية - وهى من فروع السلاجقة - التى ظلت تحكم أمد وما حولها ، حتى سنة ٦٢٩ هـ تاريخ استيلاء الملك الكامل عليها^(٣) .

وأمد بكسر الميم - وهى لفظة رومية - بلد قديم حصين ركين مبنى بالحجارة السود على نشز ، ودجلة محيطة بأكثره ، مستديرة به كالهلال ، وهى تنشأ من عيون بقره^(٤) . وهى أعظم مدن ديار بكر ، وأجلها قدرا ، وأشهرها ذكرا .

وهى الآن جزء من تركيا حيث يسميها الأتراك أميدة . وقره أمد . وهى تبعد عن القسطنطينية بمائتين وثلاثين فرسخا . ومعظم سكّانها من المسلمين . وإلى أمد ينسب كثير من أهل العلم - فى كثير من الفنون - قبل الأمدى وبعده^(٥) .

فى هذه المدينة ولد صاحبنا ، وقضى فيها أعوامه الأولى يدرس مبادئ القراءة والكتابة ، ويحفظ القرآن الكريم ، ويدرس التجويد ، والقراءات ، وشيئا من علوم العربية

(١) (أمد) جد قبيلة من العرب يدعون بنى أمد ، كانت مواطنهم بين موطن طى أجا وسلمى والعراق . وربما كان اسم مدينة أمد مأخوذاً منه .

(دائرة المعارف للبستاني المجلد الأول ص ١٤٥ ط بيروت سنة ١٨٧٦) .

(٢) تاريخ الفارقى ص ٢٢٦ المعروف بذيلى تاريخ دمشق . لأبى يعلى القلانسى طبع فى بيروت سنة ١٩٠٨ بمطبعة الآباء اليسوعيين .

(٣) مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب ١٢/٥ - ١٣ لابن واصل تحقيق د . حسنين محمد ربيع . مراجعة د . سعيد عاشور مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧٣ .

(٤) معجم البلدان للعلامة ياقوت الحموى ج ١ ص ٥٦ . ط دارصادر ببيروت سنة ١٩٥٥ م ، مرصد الإطلاع للبغدادى ج ١ ص ٦ تحقيق : على البجاوى ، وأحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم للمقدسى المعروف بالبشارى ط ٢ سنة ١٩٠٩ ص ١٤٠ .

(٥) عينت منهم ستة وعشرين وتحديث عنهم فى ص ٤١ ، ٤٢ فى دراستى عن الأمدى رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين .

والفقه - كما هي عادة أهل عصره - وكانت دراسته الفقهية في أمد على مذهب الإمام أحمد؛ حيث يذكر السبكي أنه حفظ بأمد كتاباً على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، كما يذكر ابن حجر أنه حفظ كتاب الهداية لأبي الخطاب في الفقه الحنبلي^(١).

أما عن أسرته ومكانتها الاجتماعية؛ فلم أعثر على شيء يدل عليها؛ والراجح عندي أنها كانت أسرة متواضعة لا تتميز بتفوق خاص في الحياة العلمية، أو السياسية؛ بدليل أنه لم يعد إلى بلده إطلاقاً كما أنه نسب إلى بلده، ولم ينسب إلى أسرته.

وكان طموح الصبى أكبر من إمكانات أمد؛ لذا فقد غادرها إلى بغداد في سن مبكرة نسبياً؛ إذ رحل إلى بغداد وعمره أربع عشرة سنة، كما ذكر الصفدى في الوافى بالوفيات^(٢)، أو خمس عشرة سنة كما ذكر تلميذه ابن واصل في كتابه مفرج الكرب^(٣)، حيث يقول وذكر لى (الأمدى) أنه دخل بغداد في خلافة المستنجد^(٤) بالله، وعمره خمس عشرة سنة.

وأيًا كان عمر الصبى أربع عشرة سنة، أو خمس عشرة سنة؛ فقد غادر مدينته في سن مبكر نسبياً مما يدل على طموحه، وذكائه، وحبّه للعلم، ولم يعد إليها إطلاقاً؛ بل استمر في رحلاته العلمية المتصلة من أمد إلى بغداد، فدمشق، فحلب، ثم مصر (القاهرة والإسكندرية) ثم حماه، ثم دمشق التي انتهت فيها هذه الحياة الخصبة الحافلة بجلائل الأعمال، والتي دفن فيها بعد رحلات علمية متصلة استمرت أكثر من ست وستين سنة قضاها طالباً للعلم وأستاذاً ومؤلفاً لم يثنه عن هذه الغاية النبيلة حبّ لمنصب، أو جاه، أو مال.

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٤٥٥ تحقيق: الشيخ محمد محبى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م.

طبقات الشافعية للسبكي ١٢٩/٥ - ١٣٠ طبع الحسينية بمصر.

ولسان الميزان لابن حجر ٣/ ١٣٤ ط حيدر آباد سنة ١٣٣٠ هـ.

(٢) الوافى بالوفيات للصفدى ج ٢١ ص ٣٤٠ - سلسلة النشرات الإسلامية باعتناء محمد الحجيرى بيروت سنة ١٩٨٨ م.

(٣) مفرج الكرب لابن واصل ٥/ ٣٦.

(٤) هو الخليفة العباسى المستنجد بالله: أبو المظفر يوسف بن المقتدى لأمر الله ولد سنة ٥١٨ هـ وبوع بالخلافة

سنة ٥٥٥ هـ وتوفى في ربيع الآخر سنة ٥٦٦ هـ (تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٤٤٢ وما بعدها تحقيق محمد

محبى الدين المطبعة التجارية سنة ١٩٥٢ م).

٢- مولده :

ولد الأمدى سنة ٥٥١ هـ كما ينص على ذلك كثير من تلاميذه ، وممن ترجموا له ^(١) ، وتابعهم فى ذكر هذه السنة كثير من أصحاب المراجع الحديثة ^(٢) التى حدّدت ميلاده بسنة ٥٥١ هـ ، وبعضهم يذكر أنه ولد بعد سنة ٥٥٠ هـ من غير تحديد : كالقفتى ، والذهبي ، وابن العماد الحنبلى ^(٣)

كما يميل البعض الآخر إلى التّحديد ؛ فيذكر أنه ولد بعد سنة ٥٥٠ هـ بقليل كالسبكي ^(٤) .

والأرجح أنه ولد فى سنة ٥٥١ هـ حيث تذكر تراجم تلاميذه ، والمقربين إليه ذلك ، كما أنه لا يوجد من أصحاب التراجم من حدّد غيره .

٣- اسمه :

على بن أبى على بن محمد بن سالم . طبقا لما ورد بالمخطوطات التى اطّلت عليها : كدقائق الحقائق ، وغاية المرام - وقد نُسخا فى حياته - والأبكار الذى نقل عن خطه - ولما ذكره أكثر من ترجموا له وخاصة من عاصروه ، أو تتلمذوا عليه ^(٥) .

وقد اخطأ بعض أصحاب التراجم فى اسمه : كالقفتى ^(٦) الذى سماه : على بن على بن أبى على ، وابن الشحنة ^(٧) الذى سماه على بن أحمد بن سالم . والصحيح ما ذكرته للأسباب الموضحة .

-
- (١) انظر وفيات الأعيان ٤٥٥/٢ والوفى بالوفيات للمفدى ٣٤٠/٢١ والمختصر فى أخبار البشر ١٥٥/٣ لأبى الفدا ط - القسطنطينية سنة ١٨٨٩م . حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة للسيوطى ط بمصر سنة ١٣٢١هـ .
 (٢) كالأعلام للزركلى ١٥٣/٥ ط سنة ١٩٥٩م .
 ومعجم المؤلفين لكحالة ١٥٥/٧ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٥٧م .
 (٣) انظر أخبار العلماء للقفتى ص ١٦١ . ط الخانجى بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
 والعبر فى خبر من غير للذهبي ١٢٤/٥ تحقيق : د . المنجد - ط الكويت ١٩٦٦م
 وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ط : القدس بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ .
 (٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٢٩/٥ .
 (٥) كابن أبى أصيبعة (عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء) ط ١ القاهرة سنة ١٣١١هـ (١٧٤/٢)
 وابن واصل فى مفرج الكروب ٣٦/٥ وابن خلكان فى وفيات الأعيان ٤٥٥/٢ .
 (٦) انظر أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفتى ص ١٦١ .
 (٧) تاريخ ابن الشحنة ١٣٢/١٢ .

٤- لقبه :

يلقب بسيف الدين ، وأحيانا بسيف الدنيا والدين^(١) ، وبالسيف اختصارا^(٢) . كما
يلقب بالأمدى نسبة إلى موطنه الأصلي ، وبالحنبلية ، ثم الشافعية ، أو بالشافعية نسبة
إلى مذهبه الفقهي . ويلقب أيضا بالتغلبى ، أو بالشعلبى : نسبة إلى قبيلته . وقد اضطربت
المراجع ، وانقسمت فى نسبته إلى قبيلته .

فبعضها نسبته إلى قبيلة تغلب^(٣) (بالتاء المثناة ثم الغين) فقال : (التغلبى) .
وبعضها الآخر نسبته إلى قبيلة ثعلب^(٤) (بالتاء المثناة ثم العين) فقال : (الشعلبى) .

لذا فقد ترددت المراجع الحديثة فى أمر هذا اللقب بين هاتين اللفظتين ؛ فبعضهم
نسبه إلى قبيلة ثعلب ، وبعضهم نسبته إلى قبيلة تغلب .

والرّاجح عندى نسبته إلى قبيلة تغلب لأسباب ذكرتها بالتفصيل فى دراستى عن
الأمدى^(٥)

٥- كنيته :

ويكنى (أبا الحسن) كما اتّضح لى من معظم المصادر التى اطلعت عليها^(٦) غير أن
سبط ابن الجوزى قال : وكنيته أبو القاسم^(٧)

ثانيا : دراساته وشيوخه :

بدأ الأمدى دراسته فى موطنه آمد على يد مشايخها ، غير أن المراجع لم تعين
أساتذته فى آمد ، وإن حدّدت بعض العلوم التى تلقاها فيها كما سبق .

(١) انظر دقائق الحقائق الذى نسخ فى حياته .

(٢) انظر العبر للذهبي ١٢٤ / ٥

(٣) انظر طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ١٧٤ / ٢ ، واللباب فى تهذيب الأنساب ١٥ / ١ لابن الأثير ط القاهرة سنة
١٣٥٧ هـ .

(٤) انظر وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥ ، ومرة الزمان فى تاريخ الأعيان ٤ / ٧٣ لسبط ابن الجوزى ط حيدر آباد سنة ١٩٥١ م .
والبداية والنهاية لابن كثير ١٣ / ١٤٠ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥ ، وعمون الأنباء
فى طبقات الأطباء ٢ / ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٥) انظر رسالة الدكتوراه ص ٤٥ ، ٤٦ بكلية أصول الدين .

(٦) منها طبقات الشافعية للسبكي ٥ / ١٢٩ ، وشذرات الذهب فى أخبار من ذهب ٥ / ١٤٤ لابن العماد الحنبلى -
طبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ - والبداية والنهاية لابن كثير ١٣ / ١٤٠ ، والعبر فى خبر من غير للذهبي ٥ /

١٧٤ . ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢ / ٤٥٥ ، وعمون الأنباء لابن أبى أصيبعة ٢ / ١٧٤ ، ١٧٥

(٧) انظر : مرة الزمان ٨ / ٤٥٧ لسبط ابن الجوزى .

وكان من العلوم التى اهتم الأمدى بدراستها فى أول مقامه ببغداد علم القراءات - كما تذكر معظم المراجع التى ترجمت له - وهذا العلم بدأ الأمدى دراسته فى بلده ، ثم أتقنه فى بغداد^(١) .

ومنها الفقه ، والخلاف . وقد بدأ الأمدى دراسته الفقهية فى أمد على مذهب الإمام أحمد ، ثم انتقل إلى بغداد ، وواصل دراسته له ، ثم تحول إلى المذهب الشافعى بعد اتصاله بشيخه ابن فضلان . يقول الصفدى «واشتغل على الإمام أبى الفتح نصر بن فتيان ابن المنى الحنبلى فى الخلاف على مذهبه مدة ، ثم صحب الإمام العلامة أبا القاسم يحيى بن الحسن على بن الفضل هبة الله بن بركة البغدادي ابن فضلان الشافعى ، وأخذ عنه الخلاف وتمييز ، وحفظ طريقة الشريف ، والزوائد لأسعد الميهنى^(٢)»

كما يذكر السبكى أنه «ولد بأمد ، وقرأ بها القرآن ، وحفظ كتابا فى مذهب أحمد ابن حنبل ، ثم قدم بغداد ؛ فقرأ بها القراءات أيضا ، وتفقه على أبى الفتح بن المنى الحنبلى ، وسمع الحديث من ابن شاتيل ، ثم انتقل إلى المذهب الشافعى ، وصحب أبا القاسم بن فضلان ، وبرع عليه فى الخلاف ، وأحكم طريقة الشريف ، وطريقة أسعد الميهنى ، وتفنن فى علم النظر ، وأحكم الأصلين ، والفلسفة ، وسائر العقليات ، وأكثر من ذلك^(٣)»

ومن العلوم التى درسها ببغداد الحديث وعلومه على يد شيخه أبو الفتح بن شاتيل يقول ابن حجر «وسمع من أبى الفتح بن شاتيل ، وحدث عنه بغريب الحديث لأبى عبيد^(٤)» .

ومن هذه العلوم أصول الفقه الذى تلقاه على يد شيخه ابن فضلان والذى أصبح الأمدى أكبر شيوخه فيما بعد . ويقال إنه حفظ الوسيط ، والمستصغى^(٥) .

ومنها أصول الدين على يد شيخه ابن فضلان حيث كان مقدما فى الأصلين^(٦) ، وقد أصبح الأمدى إمام عصره فى هذا الفن .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكى ١٢٩ / ٥ .

(٢) الوافى بالوفيات للصفدى ج ٢١ ص ٣٤٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكى ١٥٩ / ٥ .

(٤) لسان الميزان لابن حجر ٣ / ١٣٤ ط حيد آباد سنة ١٣٣٠ هـ .

(٥) المصدر السابق ٣ / ١٣٥ .

(٦) البداية والنهاية لابن كثير ١٣ / ٢١ .

ومنها الجدل : حيث يقال إنه حفظ أربعين جدلاً^(١) .

أما الفلسفة : فتذكر المراجع أنه بدأ دراستها فى بغداد ، وأتمها بالشام ، وينفرد القفطى بأنه أخذ علوم الأوائل عن النصارى ، واليهود ؛ فيقول : «وأخذ علم الأوائل عن جماعة من نصارى الكرخ ، ويهودها ، وتظاهر بذلك ؛ فجفاه الفقهاء ، وتحاموه ، ووقعوا فى عقيدته ، وخرج من العراق^(٢)» ، ولا يوافق على ذلك من أصحاب التراجم سوى صاحب مفتاح السعادة^(٣) الذى ينقل عنه كل شىء تقريباً وبدون تدبر أحياناً .

أما علوم اللغة وآدابها ، فلم تذكر لنا المراجع شيئاً عنها ، ولا عن شيوخه فيها ، والذى أرجحه أن الأمدى كان ملماً بها كما سيأتى .

وسأذكر فيما يلى أسماء أهم شيوخه ، وأبعدهم أثراً فى حياته العلمية .

١- ابن فضلان (٥١٧ - ٥٩٥ هـ) (١١٢٣ - ١١٩٩ م)

يحيى بن على بن الفضل بن هبة الله بن بركة (أبو القاسم ، جمال الدين) المعروف بابن فضلان . كان شيخ الشافعية فى بغداد .

٢- ابن المنى (٥٠١ - ٥٨٣ هـ)

أبو الفتح نصر بن فتیان بن مطر - الفقيه الحنبلى . المعروف بابن المنى .

٣- ابن شاتيل (توفى ٥٨١ هـ عن تسعين سنة)

أبو الفتح عبید الله بن عبد الله بن شاتيل الدباس البغدادي - مسند بغداد .

وممن تأثر بهم :

أسعد الميهنى : (أبو الفتح أسعد أبى نصر بن أبى الفضل الميهنى) الفقيه الشافعى الملقب (مجد الدين) .

كان مولده سنة ٤٦١ هـ ووفاته سنة ٥٢٧ هـ .

(١) الوافى بالوفيات للصفدى ٢١ / ٣٤٠ .

(٢) اخبار العلماء للقفطى ص ١٩١

(٣) مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة ٢ / ١٨٠ تحقيق كامل بكري ط . دار الكتب الحديثة بالقاهرة .

ثالثاً : رحلاته العلمية^(١)

أ- رحلته إلى بغداد [٥٦٥ هـ - ٥٨٢ هـ]

١١٦٩ م - ١١٨٦ م

قضى الأمدى معظم حياته رحالة في طلب العلم ؛ فقد امتدّت رحلاته العلمية إلى أكثر من ستة وستين سنة . قضاها كلها طالبا للعلم ، واستاذاً ومؤلفاً ، وقد بدأ رحلاته في سن مبكرة ، وكانت رحلته الأولى إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية التي كانت تعاني من الضعف ، وتسَلَطَ أمراء الأقاليم ، ولم يبق للخليفة فيها نفوذ أو سلطان حقيقى ؛ ولكنها مع ذلك كانت تحاول في عناد الحفاظ على ما لها من مجدٍ علمى ، ونفوذٍ أدبى .

وقد هبط الفتى إلى بغداد في خلافة المستنجد بالله والوزير بها يومئذ ابن هبيرة^(٢) ؛ وقد رجّحت أن ذلك كان سنة ٥٦٥ هـ ؛ لأنّ الخليفة توفى في ربيع الآخر سنة ٥٦٦ بينما توفى وزيره في حياته ، وقبله بأشهر .

وأيا كانت السنة التي دخل فيها بغداد ؛ فقد دخلها الفتى ، وقضى بها المرحلة الأولى من حياته ، والتقى فيها بمعظم شيوخه الذين حفظ التاريخ لنا أسماء بعضهم . وفي هذه البيئة العلمية الخصبة ، ألّم الأمدى بجوانب الثقافة الإسلامية المختلفة دينية ، وغير دينية ؛ حيث قضى بها ما يقرب من سبع عشرة سنة فضجت فيها شخصيته العلمية ، وتحدّد اتجاهه الفكرى الذى كان سببا فى تأليب كثير من المتعصبيين عليه ، مما أدى فى النهاية إلى مغادرته بغداد .

ب - رحلته إلى الشام (الفترة الأولى) [٥٨٢ هـ - ٥٩٢ هـ]

١١٨٦ م - ١١٩٦ م

ذهب الأمدى إلى الشام ليستكمل دراسته بها بعد أن ضاقت به بغداد ، وضاق بها (كما سيأتى) يقول ابن خلكان : «ثم انتقل إلى الشام ، واشتغل بفنون المعقول ، وحفظ منه الكثير ، وتميَّز فيه ، وحصل منه شيئاً كثيراً ، ولم يكن فى زمانه أحفظ منه لهذه

(١) تحدثت فى الدراسة عن رحلاته العلمية بالتفصيل من ص ٥١ - ٧٩ .

(٢) مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب لابن واصل ٣٦ / ٥ .

العلوم ، ثم انتقل إلى الديار المصرية ، وتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعي^(١) ، وهذا النص يدل على أن فترة مقامه بالشام كانت لاستكمال دراسته التي بدأها في بغداد ؛ بدليل توليه للإعادة بعد ذلك في مصر أول حضوره بها .

ومن البحث يتضح أن الأمدى قد أقام بالشام مدة عشر سنوات في الفترة من سنة ٥٨٢ هـ تاريخ دخوله دمشق إلى سنة ٥٩٢ هـ تاريخ خروجه من الشام إلى مصر ، قضاها بين مدنه المختلفة ، ومنها بالتحديد دمشق ، وحلب ، وأن هذه الفترة كانت لاستكمال دراسته التي بدأها بأمد ، وبغداد .

ج- رحلته إلى مصر [٥٩٢ هـ - ٦١٣ هـ]

١١٩٦ م - ١٢١٧ م

حضر الأمدى إلى مصر في ذى القعدة من سنة ٥٩٢ هـ في عهد السلطان العزيز عثمان ، ونزل في المدرسة المعروفة (بمنازل العز) .

وتعتبر هذه الفترة من أهم الفترات في حياة الأمدى ؛ فقد مكث في مصر أكثر من عشرين عاما ، قضاها في القاهرة ، والإسكندرية ، وأصدر فيها عددا كبيرا من الكتب في مجالات مختلفة من الثقافة الإسلامية : كالمنطق ، والفلسفة ، والجدل ، والخلاف ، والأصول ، والكلام .

وقد حضر الأمدى إلى مصر وعمره إحدى وأربعون سنة ، وقضى فيها الفترة الذهبية من عمره المديد - من الأربعين حتى الستين - وألف فيها كثيرا من مؤلفاته الخاصة به مثل :

(خلاصة الإبريز تذكرة الملك العزيز) الذي أهدها إلى الملك العزيز كما سيأتي (رموز الكنوز) و(دقائق الحقائق) و(لباب الألباب) و(الترجيحات) و(غاية الأمل في علم الجدل) و(التعليقة الصغيرة) و(التعليقة الكبيرة) و(غاية المرام في علم الكلام) وأخيرا (أبكار الأفكار) كما سيأتي - بالإضافة إلى شرحه لبعض كتب السابقين : والتي أرجح أنه بدأ بها كما هي عادة المؤلفين المبتدئين يبدأون بشرح كتب الغير ، ثم بعد وصولهم إلى مرحلة النضج يبدأون في تأليف كتبهم الخاصة بهم .

كما شغل بمصر كثيرا من المناصب العلمية ؛ حيث بدأ برتبة المعيد ، ثم وصل إلى رتبة التصدر

وقد عاش الأمدى فى مصر فى عهود أربعة السلاطين الأيوبيين .

١- السلطان العزيز بن صلاح الدين .

٢- « المنصور بن العزيز .

٣- « العادل شقيق صلاح الدين .

٤- « الكامل بن العادل .

وقد نال التقدير والاحترام . ثم حَسَدَه جماعة من فُقهاء البلاد وتعصَّبوا عليه ، واستباحوا دمه .

وبعد هذه الحادثة لم تطب الحياة فى مصر لسيف الدين بعد أن تألَّب خصومه عليه ؛ فخرج منها خائفا يترقب حتى نزل حماة بالشام .

د - اقامته فى الشام : (الفترة الثانية)

فى حماة : [٦١٣ هـ - ٦١٧ هـ]

[١٢١٧ م - ١٢٢١ م]

بعد خروج الأمدى من مصر توجه إلى مدينة حماة بالشام - كما ورد فى معظم المراجع التى ترجمت له - وكانت حماة تحت حكم الملك المنصور ناصر الدين محمد ابن الملك المظفر تقى الدين عمر بن أيوب .

«ولما قدم الأمدى إلى حماة ؛ بنى له السلطان الملك المنصور مدرسته المعروفة به ، التى بقرب الباب الشمالى ، المعروف بباب الجسر الشمالى . وأجرى له الجامكية (١) الكثيرة ، والجرية ، وواظب حضور مجلسه ، والاشتغال عليه بجميع فنونه» (٢) .

وقد كان الأمدى يبادل أمير حماة المودة والتقدير ، كما تدل على ذلك مقدمة كتابيه (كشف الترميهمات) و (المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) اللذين أهداهما إليه .

(١) كلمة فارسية تعنى الخلم والهبات .

(٢) مفرج الكروب / ٤ - ٧٧ - ٧٨ .

وقد بقي الأمدى بحماة أربع سنوات كانت من أعظم أيام حياته إنتاجاً وتأليفاً ، نعم فيها بالأمن والسلام والحب والتقدير .
في دمشق :

أولاً : عهد السلطان المعظم عيسى [٦١٧ هـ - ٦٢٤ هـ]

١٢٢١ م - ١٢٢٧ م

ذهب الأمدى إلى دمشق سنة ٦١٧ هـ بعد أن طلبه أميرها - كما سلف - فولاه تدريس المدرسة العزيزية^(١) المجاورة لتربة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي - وأعطاه داراً وأحسن إليه^(٢)

وفى هذه الفترة كان الرجل قد بلغ أوج كفايته علماً وفضلاً ، وكان قد قارب السبعين من عمره ؛ فأقبل على الاشتغال والتصنيف ، وعقد له مجلس المناظرة ليلة الجمعة ، وليلة الثلاثاء من كل أسبوع بالحائط الشمالي من جامع دمشق ، وكان يحضر مجلسه الأكابر من كل مذهب ، ورحل إليه الطلبة من جميع الآفاق من سائر الطوائف ؛ لطلب العلم^(٣)

وقد كانت الفترة التي قضاها الأمدى في عصر الملك المعظم ، ومقدارها سبع سنوات من سنة ٦١٧ هـ تاريخ وصول الأمدى لدمشق إلى سنة ٦٢٤ هـ تاريخ وفاة المعظم ؛ فترة نال فيها الأمدى التقدير والحب أحياناً ، ثم التقدير مع الكراهية أحياناً أخرى .

ثانياً : عهد الملك الناصر داود [٦٢٤ هـ - ٦٢٦ هـ]

١٢٢٧ م - ١٢٢٩ م

لما ولي الملك الناصر داود بعد موت أبيه الملك المعظم عيسى ؛ عرف للأمدى فضله ، وقرّبَه إليه ، وعوضه عن فترة الجفوة التي كانت من أبيه ؛ لأنه كان من المعجبين به أشد الإعجاب .

(١) عن هذه المدرسة : انظر الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام . د . أحمد بدوى ط ١ مطبعة نهضة مصر بالقاهرة .

(٢) مفرج الكرب لابن واصل ٥ / ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) الوافي بالرفيات للصفدي ٢١ / ٣٤١ .

وقد ترجم الملك الناصر عن هذا الإعجاب بطريقة عملية ؛ فعندما تولى الملك «تقدّم سيف الدين عنده التّقدم العظيم ، ومال بكليته إليه ، وأعطاه ثمانية آلاف درهم اشترى بها جوسقا^(١) ، ويستانا» . وقد بادله الأمدى الإعجاب ، والتقدير ؛ فصنّف له - بناء على طلبه - كتابًا سماه (فرائد القلائد) على حسب اقتراحه .

ثالثا : عهد الملك الأشرف [٦٢٦ هـ - ٦٣١ هـ]

١٢٢٩ م - ١٢٣٣ م

تولّى الملك الأشرف حكم دمشق بعد أن سلمها له أخوه الملك الكامل بعد أخذها من ابن أخيه الملك الناصر ، وتعويضه عنها بالكرك ، وما معها من البلاد^(٢) ؛ وذلك بعد صراع طويل بين الإخوة : المعظم عيسى من جانب ، وبين الملك الكامل ، والأشرف من جانب آخر . ثم استطاع الكامل ، والأشرف التغلّب على ابن أخيهم الملك الناصر بعد موت والده الملك المعظم بعامين كما سيأتي .

وكان عهد الأشرف من أسوأ العهود التي عاشها الأمدى بدمشق ؛ لأنّ الأشرف قد تعقب رجال المعظم عيسى ، وابنه الناصر ، واضطهدهم ، وحاول إلصاق التهم بهم ؛ لكي يغطى على فعلته الشنيعة من تسليمه بيت المقدس للصليبيين سنة ٦٢٦ هـ حتى يتفرغ للاستيلاء على دمشق من ابن أخيه - والتي نجح في الاستيلاء عليها سنة ٦٢٦ هـ ، وكان الملك الكامل قد اتفق مع الصليبيين على تسليمهم بيت المقدس إن هم عاونوه ضد أخيه الملك المعظم صاحب دمشق ، وبالفعل حضر الامبراطور (فردريك) لمعاونة الكامل حسب اتفاقهما .

ولكن بعد موت المعظم - الرجل القوى - أراد الكامل أن ينقض اتفاقه مع (فردريك) ؛ لأنّه لم يجد مبررا له ، خاصة والناصر صاحب دمشق لا يستطيع الصمود أمامه ؛ ولكن (فردريك) أصرّ على تسليم بيت المقدس ؛ وتمّ له ما أراد بعد أن سلمها له الكامل ، والأشرف سنة ٦٢٦ هـ ؛ ليتفرغا لحصار دمشق ، والاستيلاء عليها من ابن أخيهم الملك الناصر داود^(٣) ؛ وبالطبع استغل الملك الناصر ورجاله هذه الحادثة في التشجيع على الملك الكامل ، والملك الأشرف .

(١) الجوسق لفظ فارسي معناه القصر .

(٢) مفرج الكروب ٤ / ٢٥٦ وما بعدها .

(٣) عن تسليم القدس للصليبيين انظر مفرج الكروب ٤ / ٢٤١-٢٤٦

وكان للأمدي وتلاميذه دور بارز في شجب هذا الصنيع ، يقول ابن واصل «ولمّا ورد الخبر إلى دمشق بتسليم القدس إلى الفرنج ؛ أخذ الملك الناصر في التشنيع على عمه الملك الكامل ، وتقدّم إلى الشيخ شمس الدين يوسف سبط ابن الجوزي الواعظ (تلميذ الأمدي) - وكان له قبول عند الناس - في الوعظ في أن يجلس بجامع دمشق للوعظ ، ويذكر فضائل القدس ، وما ورد فيه من الأخبار ، والآثار ، وأن يحزّن الناس ، ويذكر ما في تسليمه إلى الكفّار من الصّغار للمسلمين والعار ، وقصد بذلك تنفير الناس من عمه ؛ ليناصحوه في قتاله ؛ فجلس شمس الدين للوعظ كما أمره ، وحضر الناس لاستماع وعظه ، وكان يوماً مشهوداً ، وعلا يومئذ ضجيج الناس وبكاؤهم ، وعويلهم . . . فلم ير في ذلك اليوم إلا باك ، أو باكية»^(١) .

ويؤكد سبط ابن الجوزي ما أورده ابن واصل فيقول في كتابه مرآة الزمان «وأشار الملك الناصر داود بأن أجلس بجامع دمشق ، وأذكر ما جرى على بيت المقدس ؛ فما أمكنني مخالفته ؛ فرأيت من جملة الديانة الحميّة للإسلام وموافقته ؛ فجلست بجامع دمشق ، وحضر الناصر داود على باب مشهد علي ، وكان يوماً مشهوداً ، لم يتخلف من أهل دمشق احد»^(٢)

وبعد أن تم للأشرف ما أراد ، واستقرّ بدمشق أعلنها حرباً شعواء على رجال دولة الناصر حتى هرب معظمهم ، واستغل التعصب المذهبي لدى بعض أصحاب المذاهب أسوأ استغلال ؛ فاستقطب جماعة من الفقهاء ، والظاهرين ، والصوفية معه ، وأراد إرضاءهم ، وإرضاء العامة ، وبالتالي يغطّي على جريمته الشنعاء .

وقد كان المعظم عيسى ، وابنه الناصر داود يتميزان بسعة الأفق ، وبمحبّة العلم وأهله ، واشتهر عن الناصر بأنه يقرب الفلاسفة إليه ؛ بل إنه طلب من الأمدي أن يؤلف له (فرائد الفوائد) ؛ فألفه بناء على اقتراحه كما مر ؛ فانتهاز الأشرف هذه الفرصة في التشنيع على عهد الناصر ، وأبيه المعظم ، وأعلنها حرباً شعواء على من بقى بدمشق من رجال عهده - وعلى رأسهم الأمدي - ؛ فانتهاز حسّاد الأمدي وهم كثر - ومخالفوه هذه الفرصة ، والتفوّا حول السلطان ؛ لكي يصلوا إلى أهدافهم ، وأصدروا الفتاوى التي تبرّر للأشرف

(١) مفرج الكرب ٤ / ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٢) مرآة الزمان ٨ / ٤٣٢ .

عزله وحبسه ، خاصة بعد فتح آمد على ما سيأتى بعد ؛ فأصدر الأشرف قرارا بعزله ، وحبسه فى منزله سنة ٦٢٩هـ . (١٢٢٩م) (١) .

وهكذا وبعد كفاح طويل فى خدمة العلم ، وأهله استمر إلى الثمانين من عمره ، جاءت هذه المحنة القاسية التى انتهت حياته بعدها بقليل .

وفى هذا الجو القاسى . وبعد فترة قليلة من العزل ، والحبس انتهت الحياة الجسدية لذلك الإمام العظيم ؛ ولكنه بقى وسبقى خالدا بعلمه إلى يوم الدين .

وفاته : (٢ صفر سنة ٦٣١ هـ - نوفمبر سنة ١٢٣٣ م)

فى هذه الظروف الصعبة ، وذلك الوضع المؤلم ، أمضى شيخنا أيامه الأخيرة فى دمشق معزولا فى بيته ؛ ولكنه - مع هذا - بقى يشتغل حتى وافاه أجله فى ليلة الإثنين وقت صلاة المغرب ثانى صفر سنة ٦٣١ هـ ودفن يوم الاثنين بسفح قاسيون بعد أن جاوز الثمانين من عمره - رحمه الله - قضاه فى كفاح علمى متصل لم يفتر يوما ، رغم قسوة الظروف ، وتوالى الأزمات .

يقول الذهبى - أحد خصومه - «ثم عزل لأمر اتهم فيه ، ولزم بيته يشتغل ، ولم يكن له نظير فى الأصول ، والكلام ، والمنطق ، توفى فى ثالث صفر» (٢) ويقول القفطى «مات وتصانيفه فى الآفاق مرغوب فيها» (٣)

وقد استمر حقد الأشرف عليه حتى بعد موته . يقول الصفدى نقلا عن تلميذه ابن خلكان «ولما مات توقف الأكابر والعلماء بدمشق عن حضور جنازته ؛ خوفا من الملك الأشرف ؛ إذ كان متغيرا عليه ؛ فخرج الإمام عز الدين فى جنازته ، وجلس تحت قبة النسر حتى صلى عليه . فلما رأى الناس ذلك بادروا إليه ، وصلوا عليه» (٤) .

وقد بكاه محبوه ، وتلاميذه ، وعارفوا فضله ، وقال فى رثائه - تلميذه - الأديب الصوفى نجم الدين بن إسرائيل - وكانت السماء قد جادت عند دفنه بمطر عظيم -

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١٠٢ .

(٢) العبر فى خبر من غير للذهبي ٥/ ١٢٤ .

(٣) اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ١٦١

(٤) الوافى بالوفيات للصفدى ٢١/ ٣٤٥ .

بكت السماء عليه عند وفاته
وأظنها فرحت بمصعد روحه
أو ليس دمع الغيث يهَمي بارداً
بمدامع كساللؤلؤ المنثورِ
لَمَّا سَمَت وتعلقت بالنور
وكذا تكون مدامعُ المَسرورِ^(١)

ثقافته وإنتاجه

ثقافته - مؤلفاته - أشهر تلاميذه

أولا : ثقافته :

كان الأمدى ملماً بجميع فروع الثقافة الإسلامية - فى عصره - مع ميل إلى التخصص فى الدراسات العقلية ؛ لأنها تتفق مع اتجاهه الفكرى ، والروح النقدية التى تميز بها ؛ حتى جاءت كل مؤلفاته فى هذا الفرع من الدراسات العقلية (كلاماً ، وأصولاً ، وفلسفةً ، وجدلاً ، وخلافاً) ، إلى غير ذلك مع دراية تامة بالعلوم الأخرى كما يتضح ذلك من مؤلفاته - التى اطلعت عليها - والتى تؤكد أنه كان ملماً بعلوم عصره من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، وأدب ، وفقه وقراءات ، وحديث ، وتفسير ، وطب ، بالإضافة إلى نظمه للشعر الجيد ، كما كان مقدماً فى الخلاف ، والجدل ، والأصول ، والكلام ، والفلسفة .

وهى تلك العلوم التى تخصص فيها الأمدى ، وانفق حياته فى دراستها ، وتدريسها ، والتصنيف فيها ، وهى فى مجموعها تتسم بالطابع العقلى ، وقد قسمتها الى أربعة أفرع :

أولاً : الخلاف والجدل : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيهما سبعة مؤلفات .

ثانياً : الفلسفة والمنطق : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيهما ثمانية مؤلفات .

ثالثاً : أصول الدين : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيه خمسة مؤلفات .

رابعاً : أصول الفقه : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيه أربعة مؤلفات .

وسأتحدث بالتفصيل عن هذه العلوم التى تخصص فيها ، والمصنفات التى ألفها فى كل منها .

ثانياً : مؤلفاته :

بلغت مؤلفات الإمام سيف الدين الأمدى الغاية فى كثير من الفنون وقد استطعت بعد البحث ، والمقارنة أن استخلص خمسة وعشرين مؤلفاً من هذا الحشد الكبير من المراجع التى تحدثت عن الأمدى ، والتى يبلغ عددها أكثر من سبعين مرجعاً . كما عينت منها أربعة وعشرين كتاباً ، وبقي كتاب واحد لم أهد إلى معرفة موضوعه . من هذه المؤلفات الأربعة والعشرين : سبعة فى الجدل والخلاف ، وثمانية فى الفلسفة والمنطق ، وخمسة فى علم الكلام ، وأربعة فى أصول الفقه .

وسأذكر فيما يلي مصنفاته التي أمكنني تعيينها في كل علم على حدة . مقدا
بكلمة عن مكانة الأمدى في كل علم منها :

أولا : الخلاف والجدل

كان الأمدى مقدا في الخلاف والجدل ، وقد بلغت مؤلفاته الغاية فيهما ، وقد تلقاهما عن شيخه ابن فضلان كما سلف ، وقد كان الخلاف والجدل موضع عناية العلماء في هذا العصر ، حتى ألف بعضهم ^(١) كتابا في (استخراج الجدل من القرآن الكريم) . وكان أكثر العلماء اهتماما بهما هو شيخنا الأمدى . يقول الدكتور أحمد بدوى «وكان أعز علمائها إنتاجا في تلك المادة ، هو سيف الدين الأمدى . . . وقد وضع كتابا عدة ، وشرح بعض كتب سواه ومن ذلك كتابه الذى سماه : (غاية الأمل فى علم الجدل) و(المؤخذات فى الخلاف) ، و(الترجيحات فى الخلاف) أيضا .

وشرح كتابا لشهاب الدين المعروف بالشريف المراغى ^(٢)

وقد تخرج به فى الجدل والخلاف جماعة من العلماء من أشهرهم العز بن عبدالسلام كما سيأتى .

وقد استطعت أن أعين من كتبه فى الخلاف والجدل سبعة كتب بيانها كما يلى :

١- شرح كتاب الجدل .

وهو عبارة عن شرح لكتاب الشيد شهاب الدين المعروف بالشريف المراغى .

٢- غاية الأمل فى علم الجدل . وتوجد منه نسخة فى المكتبة الأهلية بباريس تحت

رقم ٥٣١٨ .

٣- المآخذ الجلية فى المآخذات الجدلية .

٤- دليل متحد الائتلاف وجار فى جميع مسائل الخلاف .

٥ ، ٦- التعليقة الكبيرة ، والتعليقة الصغيرة .

٧- الترجيحات فى الخلاف .

(١) هو ناصح الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الحنبلى المتوفى سنة ٦٣٤ هـ والكتاب طبع فى القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ .

(٢) الحياة العقلية للدكتور أحمد بدوى ص ١٨٦ .

ثانيا : الفلسفة والمنطق :

كان الأمدى مقدما فى الفلسفة والمنطق ؛ بل كان أكثر أهل زمانه معرفة بالعلوم الحكمية ؛ كما يصرح بذلك تلميذه ابن أبى أصيبعة . هذه حقيقة اتفق عليها معظم مؤرخيه . وكان الأمدى قد بدأ دراسته الفلسفية ببغداد . ثم أتمها بالشام ، وقد سبب له الاشتغال بالفلسفة كثيرا من المتاعب ؛ لأن الدولة الأيوبية كانت عنيفة فى معاملة الفلاسفة .

وقد بدأت متاعب الأمدى فى بغداد بسبب تعلمه للفلسفة ، كما كان اشتغاله بالفلسفة مبررا لتعصب فقهاء مصر ضده ، كما أن بعض خصومه فى دمشق قد أصدر ضده فتوى ، كانت مبررا لعزله ؛ وجبسه فى منزله .

وقد بلغت مؤلفات الأمدى الغاية فى العلوم الفلسفية ؛ فلم يكن أحد فى وقته أكثر تبحرا فى العلوم الفلسفية منه كما يشهد بذلك ابن تيمية .

وقد استطعت أن أعين من مؤلفاته فى الفلسفة والمنطق ثمانية مؤلفات بيانها كما يلى (١) :

١- رموز الكنوز .

٢- دقائق الحقائق ، وهو من الكتب التى تيسر لى الحصول على مجلد منها .

٣- لباب الأبواب .

٤- الغرائب وكشف العجائب فى الاقترانان الشرطية .

٥- النور الباهر فى الحكم الزواهر .

وهو موجود فى دار الكتب العمومية باستامبول . ويقع فى خمسة مجلدات .

٦- كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات .

توجد منه نسخة بالمتحف البريطانى رقم ٢٥٣ شرقى . صورت منها نسخة لمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

(١) تحدثت عن هذه المؤلفات بالتفصيل فى الدراسة (الموجودة بكلية أصول الدين) ص ٩٢-١٠٤ .

٧- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين .

وقد حققه الدكتور حسن عبد اللطيف . ونشر بمكتبة وهبة سنة ١٩٩٣م .

٨- فرائد القلائد .

ثالثا : الكلام

كان الأمدى شيخنا للمتكلمين في عصره ، هذه حقيقة اتفق عليها أصدقاؤه وخصومه ، يقول عنه ابن تيمية «لم يكن أحد في وقته أكثر تبجرا في العلوم الكلامية ، والفلسفية منه» . ويقول عنه الذهبي أحد خصومه «لم يكن له نظير في الأصول ، والكلام» وقد بلغ الأمدى في علم الكلام درجة عالية يدل بها في مقدمته لأبكار الأفكار فيقول «ولمّا كُنّا مع ذلك قد حققنا أصوله ، ونقّحنا فُصُوله ، وأحطنا بمعانيه ، وأوضّحنا مبانيه ، وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسراره ، وفزنا فيه بِقَصَبِ سبق الأولين ، وحُزنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخرين واستترعنا منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشْر عن اللبّاب» .

كما بلغت مؤلفاته الكلامية درجةً عاليةً من الإتقان والإحكام ؛ بل إن منهجه الكلامي قد اعتبر أساسا لما سمي فيما بعد بعلم كلام المتأخرين .

وقد استطعت أن أعين من مؤلفاته الكلامية خمسة كتب بيانها كما يلي :

١- خلاصة الإبريز تذكرة الملك العزيز .

٢- غاية المرام في علم الكلام . وقد حققه الأستاذ الدكتور حسن عبد اللطيف ونشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

٣- أبكار الأفكار . وهو موضوع دراستنا .

٤- منائح القرائح . وهو ملخص لأبكار الأفكار .

٥- المآخذ على المطالب العالية للرازي . وتوجد منه نسخة بمكتبة فيض الله باستامبول رقم ١١٠١ . وقد صورت منها نسخة لمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ٣ توحيد^(١) .

(١) انظر عنها ص ١٠٤-١١٠ من الدراسة .

رابعاً : أصول الفقه :

كان الأمدى إمام عصره فى أصول الفقه ، وقد أوصله إلى تلك المكانة جدّ لا يعرف الكلل ، وانصراف إلى العلم شغله عما عداه . يقول فى مقدمة الإحكام «ولذلك كثر تدأبى ، وطال اغترابى ، فى جمع فوائدها ، وتحقيق فرائدها ، من مباحثات الفضلاء ، ومطارحات النبلاء ، حتىّ لان من معركها ما استصعب على المتدربين ، وظهر منها ما خفى على حذاق المتبحرين ، وأحطت منها بلباب الألباب ، واحتويت من معانيها على العجب العجائب»^(١) .

وأهم كتب الأمدى فى أصول الفقه هو (الإحكام فى أصول الأحكام) الذى ألفه فى دمشق فى الفترة من سنة ٦١٧ هـ ، وأهداه للملك المعظم الذى توفى سنة ٦٢٤ هـ ، وقد اختصره فى كتابه الآخر (منتهى السؤل فى علم الأصول) كما سيأتى .

ويعتبر أصول الفقه آخر الميادين التى صنف فيها الأمدى ، وقد ظهرت آثار ثقافته المتعدّدة الجوانب بوضوح فى مؤلفاته الأصولية ، التى ألفها على طريقة المتكلمين .

وقد استطعت بعد البحث والدراسة أن أعين منها أربعة كتب^(٢) بيانها كما يلي :

١- منتهى السائل فى رتب الممالك .

٢- المأخذ على المحصول .

٣- الإحكام فى أصول الأحكام ، وقد طبع عدة طبعات أولها سنة ١٩١٤ فى أربع مجلدات . بدون تحقيق علمى .

٤- منتهى السؤل فى علم الأصول . وقد طبع فى مصر بدون تحقيق علمى .

مما سبق يتضح أن كتب الأمدى التى استطعت تحديد موضوعاتها أربعة وعشرون كتاباً منها : سبعة فى الجدل والخلاف ، وثمانية فى الفلسفة والمنطق ، وخمسة فى علم الكلام ، وأربعة فى أصول الفقه ، وقد بقى كتاب واحد لم أهتد إلى معرفة موضوعه وهو :

(١) الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ط . مطبعة محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٦٨ .

(٢) تحدثت عنها بالتفصيل فى الدراسة من ص ١١١-١١٦ .

١- الفريدة الشمسية :

وهذا الكتاب قد ذكره بروكلمان فى الملحق نقلا عن مجلة المستشرقين الألمان العدد ٩٠ ص ١١٦ ، وبين أنه يوجد بمكتبة المدينة المنورة تحت رقم ٤٤ ولم يحدّد موضوعه .

كما انفرد بروكلمان أيضا بنسبة كتب أخرى لشيخنا الأمدى^(١) ، وقد اتضح لى بعد البحث أنها ليست له ، وإنما هى لأمدى آخر .

ثالثا : تلاميذه :

كان للأمدى تلاميذ تخرّجوا على يديه ، وصاروا من أعلام الأئمة ، ومن نوابغ العلماء فى كثير من العلوم ؛ ففيهم المتكلم ، والأصولى ، والطبيب ، والفقير ، والقاضى ، والشاعر ، والأديب ؛ بل والقائد ، والوزير ، والملك ، ولا عجب فى ذلك ؛ فقد كانت مجالسه العلمية يحضرها أكابر العلماء من كل فن ، والفقهاء من جميع المذاهب ، مما لم يتيسر لأحد من معاصريه ، وقد اشتغل الأمدى بالتدريس مدة طويلة تبلغ أكثر من أربعين عاما - كما سلف - تخرج فيها على يديه مئات العلماء فى مصر ، والشام ؛ كانوا بحق أئمة عصرهم ، والعصور التالية ، وما زال أثره وأثرهم ، وتأثيره وتأثيرهم باقيا إلى اليوم . غير أنى سأذكر هنا من أمكن تعيينهم من تلاميذه المباشرين ، وقد بلغ عددهم تسعة عشر تلميذا . سأذكر فيما يلى أسماءهم فقط^(٢) .

١- عز الدين بن عبد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠ هـ) .

٢- ابن الحاجب المالكى (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ) .

٣- سبط ابن الجوزى (٥٨١ - ٦٥٤ هـ) .

٤- ابن أبى أصيبعة (٥٩٦ - ٦٦٨ هـ) .

٥- أبو شامة المقدسى (٥٩٩ - ٦٦٥ هـ) .

٦- ابن واصل (٦٠٤ - ٦٩٧ هـ) .

(١) منها : تفسير سورة يس (الملحق ١/ ٣٩٣) .

ومنها : رسالة فى علم الله . وقد ذكرها فى الملحق نقلا عن مجلة المستشرقين الألمان (العدد ٩٠ ص ١١٦) .

(٢) وقد تحدّثت عنهم بالتفصيل فى دراستى عن الأمدى من ص ١١٧-١٣٠ .

- ٧- ابن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١ هـ) .
 - ٨- ابن بصاقة (٥٧٧ - ٦٥٠ هـ) .
 - ٩- محيي الدين بن الزكيّ المتوفى سنة ٦٦٨ هـ .
 - ١٠- صدر الدين بن سنى الدولة المتوفى سنة ٦٥٨ هـ .
 - ١١- شهاب الدين بن القطب .
 - ١٢- القاضي أبو الروح عيسى بن الفاخر . المعروف بابن قاضى تدباس .
 - ١٣- الأديب نجم الدين بن إسرائيل (٦٠٣ - ٦٧٧ هـ) .
 - ١٤- زين الدين الأنصارى المقدسى .
 - ١٥- العماد بن السلماس .
 - ١٦- الفخر البعلبكي المفتى (٦١١ - ٦٨٨ هـ) .
 - ١٧- الملك المنصور (٥٨٧ - ٦١٧ هـ) .
 - ١٨- محمود السنجارى (٥٩٢ - ٦٥٥ هـ) .
 - ١٩- ابن جماعة (٥٩٦ - ٦٧٥ هـ) .
- منهجه فى كتابه أبتكار الأفكار :

نهج الأمدى فى كتابه أبتكار الأفكار نهجا اعتبر أساسا لما سمي فيما بعد بعلم كلام المتأخرين ، واقتدى به فى طريقته معظم من أتى بعده من المتكلمين^(١) ؛ فقد قسمه إلى ثمانى قواعد ؛ خصص الثلاثة الأول منها للمنهج ، واعتبرها من علم الكلام ؛ لأنه يحتاج إليها فى إثبات العقائد ؛ فجعل بهذا جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد قواعد فى علمه ؛ كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر يقول الأمدى «... وسميته أبتكار الأفكار ، وجعلته مشتقلا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول :

الأولى : فى العلم وأقسامه ، والثانية : فى النظر وأقسامه ، وما يتعلق به ، والثالثة : فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية»^(٢) .

(١) تحدثت بالتفصيل عن منهج الأمدى الكلامى فى كتابه أبتكار الأفكار فى الدراسة من ص ١٣١ - ١٥٣ .

(٢) انظر الأبتكار ل ٢ / ب .

وقد سار على نهجه صاحب المواقف ، ومعظم من أتى بعده من المتكلمين^(١) والآمدى قد تحدث عن منهجه بالتفصيل فى هذه القواعد الثلاثة ، كما التزم به ، وطبقه فى القواعد الخمسة الباقية كما سيأتى . وبذلك أغنانا عن كثير من الجهود التى كنا سنبدلها فى استخلاصه من كتابه .

فقد خصص القاعدة الأولى : للعلم وأقسامه . وتحدث فيها بالتفصيل عن حقيقته ، وأقسامه ، وأحكامه . وتعتبر هذه القاعدة مقدمة ضرورية للقاعدة الثانية : التى تحدث فيها : عن النظر ، وأقسامه ، وما يتعلق به بالتفصيل ، والتى يتضح منها أن الأمدى قد وثق فى النظر العقلى ، واعتبره الأساس الذى تعتمد عليه أدلة معظم المسائل الكلامية .

أما القاعدة الثالثة : فقد تحدث فيها بالتفصيل عن الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية- ويتضح لنا من هذه القاعدة أن الأمدى قد ارتضى المنطق الصورى منهجا ، وطريقا للوصول إلى اليقين كما سيأتى .

وفى الفصل الأخير من هذه القاعدة ، حدد موقفه من بعض الأدلة التى استدل بها المتقدمون ، وحكم عليها بأنها غير مفيدة لليقين .

مما سبق يتضح لنا منهج الأمدى الذى خصص له القواعد الثلاث الأول من كتابه ، وأستطيع أن أقرر أن منهجه ، كان انعكاسا لثقافته المتعددة الجوانب . وأنه لهذا كانت له خصائصه ، ومميزاته التى أهلته لأن يكون منهجا لمن أتى بعده من المتكلمين . فما هى خصائص منهج الأمدى ، ومميزاته؟

خصائص منهج الأمدى ، ومميزاته :

١- اعتمد الأمدى على النظر العقلى ، والدليل الشرعى ، وحدد لكل منهما مجاله ، واعتبرهما معا موصلين لليقين ، فى كل المسائل الكلامية .

٢- استخدم المنطق الصورى ، ووثق به ؛ غير أن ذلك لم يمنعه من مناقشة الفلاسفة ؛ والوقوف منهم موقف الخصومة فى المسائل التى تتعارض مع الدين ؛ لأن المنطق عنده مجرد آلة .

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني ١/ ٢٥ ط دار الطباعة العامرة باستانبول سنة ١٢٩٢ هـ .

٣- نقد معظم مناهج المتكلمين السابقين ، واعتبرها غير مفيدة لليقين ، وإن ظن فيها ذلك ، واحتفظ بموقفه منها حتى وهو يناقش شيوخ المذهب الأشعرى مع أنه أحد أتباعه .

٤- وقف من الصوفية الذين يعتدون بمنهج الرياضة الروحية طريقا إلى المعرفة الحقة ، موقفا متسامحا .

٥- رفض المنهج الباطنى ، ووقف من الباطنية موقف الخصومة .

٦- رفض منهج الحشوية ، ووقف منهم موقف الخصومة أحيانا .

٧- لاحظت تسامحه مع المعتزلة على غير عادة شيوخه الأشاعرة ؛ بل إنه فى كثير من المسائل يتطوع للدفاع عنهم فيقول مثلا : «وقد أخطأ أصحابنا فى ذلك ، والحق ما ذهب إليه المعتزلة» . كما أنه يصفهم بأوصاف تدل على تقديره لهم فيقول مثلا : حدّاق المعتزلة ، الفضلاء من المعتزلة .

٨- لاحظت تأثيره بالمنهج الجدلى بالرغم من تشكيكه فيه ، ولاعجب فى ذلك ، فقد كان الأمدى أكبر علماء الجدل فى عصره .

٩- ومن مميزات منهج الأمدى فى الأبحاث دقته فى حكاية مذاهب السابقين ، وعنايته البالغة بتحقيقها ؛ فهو يعرضها فى الغالب عرضا تاريخيا بحسب التسلسل التاريخى ، أو حسب قيمتها العلمية ؛ فيقول مثلا : أجمع العقلاء على كذا . والمقصود بهم جميع العقلاء سواء أكانوا من المليين ، أم من غيرهم . ثم يقول : ويرى المليون كذا . والمقصود بهم أصحاب الكتب السماوية . ثم يقول : ويرى الإسلاميون كذا . والمقصود بهم جميع الفرق الإسلامية . ثم يقول : ويرى الخوارج كذا ، ثم يذكر آراء المعتزلة ، ويعدّد آراء شيوخهم بحسب التسلسل التاريخى ، ثم يذكر آراء الأشاعرة : فيبدأ بالأشعرى ، ثم بالباقلانى ، وابن فورك ، وإمام الحرمين ، وهكذا .

وهذا المنهج قد ارتضاه الأمدى فى معظم كتابه (أبكار الأفكار) . وبعد أن يستعرض آراء السابقين ، يحرح محل النزاع ، ويرجح منها ما يختاره ، أو يدلى فى المسألة برأى جديد ، أو يترك الباب مفتوحا لمن يأتى بعده . كما أنه فى أحيان كثيرة يستعرض شبه الخصوم ، ثم يرد عليها . ويرتفع الأمدى إلى القمة ، عندما تتجلى فيه صفة التواضع

العلمى بأجلى معانيها ؛ فيقول أحيانا : هذا ما عندى ، ولعل غيرى يستطيع أن يصل إلى ما لم أصل اليه .

١٠- التزم الأمدى بهذا المنهج ، وطبقه على جميع المسائل الكلامية التى خصص لها القواعد الخمس الباقية من الكتاب .

هذا منهج الأمدى فى كتابه (أبكار الأفكار) . الذى اعتمد فيه على النظر العقلى ، والدليل الشرعى ، وأستطيع أن أقرر أنه كان انعكاسا لثقافته المتعددة ؛ فهو بالإضافة إلى مامر ملتقى مؤثرات عدة من المنهج النقدى التاريخى ، والمنهج الجدلى ، والمنطق الصورى ؛ الذى وثق فيه الأمدى ، وتأثر به إلى حد بعيد .

مكانته العلمية ، وآراء العلماء فيه

تحدد مكانة الإنسان في أمته ومجتمعه ، بمقدار ما يقدمه من أعمال ، وبمدى الأثر الذى يتركه سواء في حياته ، أو بعد مماته . وفي الناحية العلمية على وجه الخصوص تقاس مكانته بالأثار العلمية : سواء أكانت مؤلفات ، أم تلاميذ .

والأمدى من هذه الناحية قد بلغ الغاية ؛ فقد ترك خمسة وعشرين مؤلفاً في فنون مختلفة^(١) ، وقد بلغ بعضها الغاية في كثير من الفنون ؛ كالكلام ، والأصول ، والفلسفة ، والمنطق ، والجدل . وقد قامت حول بعضها عشرات المختصرات ، والشروح في حياته ، وبعد مماته ، وما زالت لكتبه نفس المكانة التى حظيت بها في حياته .

أما تلاميذه : فقد كانوا يحق أئمة عصرهم في كثير من الفنون ، كما تخرج على أيديهم عشرات الأعلام ممن أصبحوا أئمة لعصورهم في كثير من الفنون كما سبق .

وقد اعترف بإمامته لعلماء عصره أصدقاؤه وخصومه على حد سواء ؛ فيتفق معظمهم على أن الأمدى كان شيخاً للمتكلمين في عصره ، ولم يوجد له نظير في العلوم العقلية . وقد أوصله إلى هذه المكانة جدّ لا يعرف الكلل ، وانصراف إلى العلم والدراسة ، شغله عن كل شئ حتى عن نفسه أحياناً ، وذكاء دفع بعض مؤرخيه إلى أن يعدّه أذكى أذكىاء أهل زمانه .

يقول عنه تلميذه شمس الدين بن خلكان : «ما عسى أن يقال في أعجوبة الدهر ، وإمام العصر ، وقد ملأت تصانيفه الأسماع ، ووقع على تقدّمه وفضله الإجماع ، إمام علم الكلام ، ومن أقر له فيه الخاص ، والعام . صاحب المصنفات المشهورة ، والتعاليق المذكورة . من أكبر جهابذة الإسلام ، ومن يرجع لأقواله فى الحل والإبرام ، والحلال والحرام» ، ثم يصفه فيقول : «كان خير الطباع ، سليم القلب ، حسن الاعتقاد ، قليل التعصب» .

ويقول تلميذه أبو المظفر سبط ابن الجوزى : «لم يكن فى زمانه من يحاذيه فى علم الكلام ، والأصول ، وكان سريع الدمعة ، رقيق القلب^(٢)» .

(١) الوافى بالوفيات للصفدى ٢١ / ٣٤٠ .

(٢) مرآة الزمان لسبط ابن الجوزى ٤ / ٧٣ .

ويقول عنه تلميذه : الإمام عز الدين بن عبد السلام . فيما يرويه عنه ابن خلكان قال : « سألت شيخنا الإمام العلامة عز الدين بن عبد السلام عن درس الإمام سيف الدين فقال : « ما سمعت أحدا يلقى الدرس أحسن منه » .

ثم يعلق ابن خلكان قائلا : « وكفاك به جلالا ، ونبلا ، أن الإمام عز الدين من أصحابه ، ومن كبار طلابه ، ملازما لدرسه ، راضيا بطريقته ، مع خبره علانيته ، وسريته . ولقد سمعته يوما يقول : ما عرفنا قواعد البحث إلا من الشيخ سيف الدين . . . وكان يعظّمه ، ويجلّه ، ويبجلّه ، وسمعت عنه أنه قال : « لو ورد على الإسلام متزندق ، أو مشكك ، لتعين الإمام سيف الدين لمناظرته ؛ لاجتماع أهلية ذلك فيه »^(١)

ويقول عنه تلميذه الامام ابن الحاجب فيما يرويه عنه ابن خلكان « سمعت الإمام جمال الدين المعروف بابن الحاجب يقول : ما صنف فى أصول الفقه مثل كتاب الإمام سيف الدين الأميدى (الإحكام فى أصول الأحكام) ثم يقول ابن خلكان : ومن محبته له اختصره رحمه الله تعالى »^(٢)

وحسبنا دليلا على فضله ، وإمامته . تنافس الملوك على تقريبه ، والإنتفاع به ؛ فقد تنافس فى طلبه ملوك دمشق ، وحماء وأمد كما مر .

وقد كانت مجالس الإمام الأميدى العلميّة يحضرها الطلبة من جميع الآفاق ، ومن كل المذاهب . كذلك كانت مناظراته التى كان يعقدها فى دمشق . يقول الصفدى « وعقد له مجلس المناظرة ليلة الجمعة ، وليلة الثلاثاء من كل أسبوع بالحائط الشمالى من جامع دمشق ، وكان يحضره الأكابر من كل مذهب ، ورحل إليه الطلبة من جميع الآفاق من سائر الطوائف لطلب العلم »^(٣) .

أما خصومه - ومعظمهم من الحنابلة ، والمحدثين ؛ فقد اتفقوا أيضا على إمامته لعلماء عصره ؛ لأنهم لم يستطيعوا انكارها ، وجحدها ؛ فالشمس لا تنكر . يقول الذهبى - أحد خصومه - : « كان من أذكى العالم . . . ولم يكن له نظير فى الأصول ، والكلام ، والمنطق »^(٤) .

(١) الوافى بالوفيات للصفدى ٢١ / ٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ٢١ / ٣٤١ .

(٣) المصدر السابق ٢١ / ٣٤٠ .

(٤) العبر فى خبر من غير للذهبي ٥ / ١٢٤

ويقول عنه شيخ الإسلام ابن تيمية « لم يكن أحد في وقته أكثر تبجرا في العلوم الكلامية ، والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاما ، وأمثلهم اعتقادا »^(١)

ولكنهم مع ذلك حاولوا النيل منه من جانب آخر ؛ ووجهوا إليه الكثير من التهم .

مما سبق يتضح لنا المكانة العلمية المرموقة التي بلغها الإمام الأمدى . والتي اعترف بها معاصروه من أصدقائه ، وخصومه على حد سواء .

وأقول : لقد كان الإمام الأمدى - رحمه الله - فقيها ، محدثا ، وقد بلغ مكانة مرموقة في كلا الفنين ؛ فقد كان مدرسا للفقهاء في أكبر مدرسة في العالم الإسلامي ، كما كان محدثا ؛ ولكنه لم يترك مؤلفات فيهما كما سبق . ثم اشتغل بالخلاف والجدل ، وصنف فيهما سبعة كتب ، ثم بأصول الفقه الذي صنف فيه أربعة كتب ، ثم ألف في المنطق ، والفلسفة ثمانية كتب ، ثم كانت مؤلفاته الكلامية التي بلغت الغاية .

فهو اذن قد بدأ بالتقليد ، والحفظ شيمة الفقهاء والمحدثين في هذا العصر ، ثم عندما ارتقى تفكيره بحث في المسائل الخلافية ، واجتهد في بعض الأمور الجزئية . ثم عندما تثبتت أقدامه ، وأصبح أهلا لمرتبة أعلا اشتغل بالأصليين أصول الفقه الذي يبحث في أصول المسائل الفرعية ، وقبل أن يتهجم على أصول العقيدة أعد نفسه بالتعمق في العلوم العقلية . وبعد أن تسلح بكل هذه الأسلحة ، وتدرج بكل تلك الدروع ؛ أصبح أهلا للبحث في المسائل الاعتقادية التي بلغت مؤلفاته فيها الغاية ؛ بل إن منها ما اعتبر بحق أهم مؤلف في أصول الدين : وهو كتاب (أبكار الأفكار) .

فهو اذن لم يقف عند المرحلة الأولى كما وقف خصومه ؛ وإنما تعداها إلى مراحل أعلا تحتاج إلى مؤهلات خاصة كانت متوفرة لديه ، وأوصلته إلى المكانة المرموقة التي بلغها ، فقد وصفه معاصروه ، وتلاميذه ، والمنصفون من المؤرخين بصفات يتضح منها ذكاؤه المفرط ، وفصاحته ، وتواضعه الجرم ، وحسن خلقه ، ورقة شمائله ، وحسن اعتقاده ، وسماحته حتى مع خصومه ، وقد أهله كل ذلك لإمامة عصره ، والعصور التالية .

(١) نقض المنطق لابن تيمية تحقيق - محمد عبد الرازق وآخرين . طبع السنة المحمدية بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة

كتاب أبكار الأفكار

«قيمته - نسخته - منهج التحقيق»

أولا : قيمته العلمية :

يعتبر كتاب الأبكار أهم كتب الأمدى الكلامية ؛ بل من أهم كتب علم الكلام على الإطلاق . حوى آراء السابقين ، واعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلمين ؛ فقد لخصه الإيجى فى كتابه (المواقف) ، وتابعه صاحب المقاصد الذى تأثر به إلى حد بعيد .

يقول السيد الشريف شارح (المواقف) عنه : «كتاب المواقف الذى احتوى من أصوله وقواعده ، على أهمها وأولاها ، ومن شعبه وفوائده ، على ألفتها وأسناها ، ومن دلائله العقلية على أعمدها ، وأجلاها ، ومن شواهده النقلية على أفيدها ، وأجداها ، وكيف لا وقد احتوى على خلاصة أبكار الأفكار»^(١)

ويقول حسن جلبي صاحب الحاشية عن شرح المواقف « كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون ، وأذعن لعلو مرتبته المعاندون ، وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج الأنظار ، واحتوى على خلاصة أبكار الأفكار»^(٢)

ويقول عبد الحكيم السيكالكوتى صاحب الحاشية شارحا لكلام السيد الشريف : « على خلاصة أبكار الأفكار - أشار إلى أسماء الكتب المصنفة فى هذا الفن»^(٣) .

كما ورد فى دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الخامس ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) عن الإيجى ما يلى : «وليس فى كتب الإيجى ما يجعلها تستحق أن توصف بالأصالة ؛ فقد قصد من وراء تأليفها إلى أن تكون رسائل منهجية للتدريس فى المدارس ، وتتبين شهرتها من العدد الكبير من الشروح التى كتبت عليها وقد قامت شهرة الإيجى حتى فى حياته ، على كتاب المواقف فى علم الكلام ، وهو لا يزال يستعمل إلى اليوم أساسا لتدريس الكلام فى الأزهر ويبسط كتاب المواقف بالاسلوب الكلامى الجامع فى

(١) شرح المواقف ج ١ ص ٤ ، طبع دار الطباعة العامرة سنة ١٢٩٢ هـ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣ .

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٤ .

لغة محكمة الآراء السَلَفِيَّة للقرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) فى علم الكلام عند المسلمين . وهو يعتمد فى جوهره على (المحصل) لفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ (١٢٠٩) وعلى (أبكار الأفكار) لسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٦٣١هـ (١٢٣٣م)»^(١) .

كما اعتبر (أبكار الأفكار) أساسا لما سُمى فيما بعد بعلم كلام المتأخرين ، وتابعه فى منهجه معظم من أتى بعده من المتكلمين^(٢) ؛ فقد قسمه الأمدى إلى ثمانية قواعد : الأولى : فى العلم ، والثانية : فى النظر ، والثالثة : فيما يتوصل به إلى المطلوبات النظرية . وهذه القواعد الثلاثة لخصها الإيجى فى كتابه المواقف وسماها : الموقف الأول . وقسم هذا الموقف إلى ستة مراصد . المرصد الأول : فيما يجب تقديمه فى كل علم . وقد استحدث الإيجى هذا المرصد فى كتابه المواقف ؛ لأنه - كما بينا - كتاب مدرسى . ثم تحدث فى المراصد الثانى ، والثالث ، والرابع : عن العلم . وهذه المراصد الثلاثة تساوى عند الأمدى . القاعدة الأولى : فى العلم .

كما خصص المرصد الخامس للنظر . وهو يساوى عند الأمدى : القاعدة الثانية فى النظر .

وتحدث فى المرصد السادس : (فى الطريق) ، وهو يساوى عند الأمدى القاعدة الثالثة : فيما يتوصل به إلى المطلوبات النظرية .

وسار على منهج الأمدى فى الأبكار ، واعتبر النظر فى هذه المسائل من علم الكلام . يقول شارح المواقف فى مقدمته لشرح المرصد الثانى : فى تعريف مطلق العلم : «من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام ، وما تقدم فى المرصد الأول ؛ كان مقدمة للشروع فيه . ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ، ومن بيان انقسامه إلى ضرورى ، ومكتسب ثانيا ، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التى إليها المنتهى ثالثا ، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعا ، ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر

(١) دائرة المعارف الإسلامية . المجلد الخامس . العدد ٣٦ . ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

مطابع الشعب . إعداد إبراهيم زكى خورشيد وآخرين .

(٢) انظر منهجه ص ١٣١ - ١٥٣ من بحثنا للدكتوراه .

ويوصل إلى المطلوب خامسا ؛ إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد ، وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد . وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة ، مقاصد فى علمه ؛ كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر ؛ فالمباحث المذكورة فى هذه المراسد الخمسة مسائل كلامية ، وفى (أبكار الأفكار) تصريح بذلك ؛ حيث جعله مشتلا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول : الأولى : فى العلم وأقسامه ، الثانية فى النظر وما يتعلق به ، الثالثة : فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية .

وقد سار على هذا النهج أيضا صاحب المقاصد ، وسماها المقصد الأول فى المقدمات .

ومن المعلوم أن كتاب المواقف أهم كتب الكلام المطبوعة ، وقد اعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلمين ، كما اهتم بشرحه ، والتعليق عليه كثير من العلماء حتى بلغت جملة الشروح ، والحواشى التى استطعت تعيينها أكثر من أربعين شرحا وحاشية^(١) . وهذا بدون شك يوضح لنا مدى أهمية كتاب (أبكار الأفكار) الذى اختصره الإيجى فى كتاب (المواقف) .

ولأهمية هذا الكتاب نرى معظم المترجمين للامدى يعرفونه به فيقولون : صاحب الأبكار .

كما يركز نقاد علم الكلام : كابن تيمية على نقد الامدى فى كتابه (أبكار الأفكار) فقد ألف كتاب (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) لنقد مناهج المتكلمين بعامة وخاصة منهج الأشاعرة بالصورة التى انتهى إليها على يد الامدى ، والرازى ، ويركز بصفة أخص على (أبكار الأفكار) ، باعتباره أهم الكتب فى علم الكلام ؛ فينقل فى بعض المسائل صفحات كاملة من كتاب الأبكار ، ثم يحاول الرد عليها .

فمثلا فى مسألة : إثبات الواجب . نقل ان تيمية أربع لوحات من كتاب الأبكار من ل ٤١ب / - ٤٤أ / فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ، كما نقل مئات النقول فى بقية

(١) انظر مقدمة أبكار الأفكار - رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين ص ١٦٦ ، ومقدمة شرح المواقف تحقيقنا ص ٦-٨ .
نشر مكتبة الأزهر .

مسائل العقيدة، وناقشها من وجهة نظره، كما أنه كان يعتمد ردود الأمدى على الفلاسفة والمتكلمين^(١)

من كل ما سبق يتأكد أن كتاب الأبيكار من أهم كتب علم الكلام.

ثانياً : نسخته

أما عن نسخة، فهي كثيرة جداً. وقد تمكنت بعد الاطلاع على فهرس المخطوطات من تعيين اثنتين وعشرين نسخة، يقع معظمها في تركيا، حيث يبلغ عدد ما أمكن تعيينه من النسخ بها خمس عشرة نسخة، كما يوجد ثلاث نسخ في دار الكتب المصرية، واثنتين في طهران، وواحدة في برلين، وأخرى في بيروت.

وقد اعتمدت في تحقيقى للكتاب على أربع نسخ:

أما النسخة الأولى:

فهي نسخة مكتبة جامع أيا صوفيا باستانبول، وتقع في جزأين:

الجزء الأول: رقم (٢١٦٥) بقلم نسخ معتاد، بهامشه بعض التصويبات وبأوله وقف، وحبس. مؤرخ في سنة ٧٩٧هـ، وبآخره: نقل، وقوبل على الأصل الذى بخط المؤلف.

ومسطرته ٢٣ سطرا، في ٣٠١ ورقة، وحجمه ٢٧×٢٠سم.

والجزء الثانى: رقم (٢١٦٦) وهو كالأول تماما.

وجاء بآخره كان الفراغ من تأليفه فى منتصف شهر ذى الحجة من شهور سنة اثنتى عشرة وستماية هـ.

ومسطرته ٢٣ سطرا، فى ٣١١ ورقة، وحجمه ٢٧×٢٠سم.

وقد صورت هذه النسخة لمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، وأرقامها فى فهرس المعهد ١، ٢ توحيد.

(١) وسوف أذكر - إن شاء الله - مواطن النقول التى نقلها ابن تيمية فى كتابه درء تعارض العقل والنقل عند ورودها فى متن كتاب الأبيكار.

وهى نسخة بالغة الأهمية ، بل أهم النسخ على الإطلاق ؛ فقد نقلت من نسخة المؤلف ، وأرجح أنه قد بدئ فى نسخها فى حياته ، أو بعد وفاته بقليل ، وقد نسخت لابن جماعة ؛ وهو أحد تلاميذ الأمدى ، وتوارثها أبناؤه ، وأحفاده من بعده ، وكانوا جميعا من العلماء كما سيأتى ، كما وثقها اثنان من أئمة الأشاعرة ، وهما خليل بن كيكلدى العلائى ، وعبد الوهاب السبكى ، وقد كانا من تلاميذ بدر الدين بن جماعة الإبن ؛ وهو أحد أئمة الأشاعرة فى عصره .

وقد روجعت هذه النسخة بعناية بالغة ، ولا تخلو صحيفة من صفحاتها من تصويبات بالحذف ، أو الإضافة ، أو التغيير ، وقد ورد فى آخر صفحات الجزء الأول ما يلى : «تم النصف الأول من أبكار الأفكار فى أصول الدين للإمام العلامة سيف الدين الأمدى رحمه الله - تعالى - وهو من الأصل الذى بخط مصنفه - رحمه الله - أربعون كراسا ونصف كراس ، ويتلوه فى النصف الثانى إن شاء الله - تعالى - الأصل الأول فى الجواهر وأحكامها ويشتمل على ثلاثة أنواع .

الحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آل محمد ، وأزواجه ، وذريته ، وسائر النبيين ، والمرسلين ، والملائكة أجمعين من سكان السماوات ، والأرضين ، والصحابه ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، وسلامه عليهم أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم»^(١) .

كما ورد فى هامش الصفحة الأخيرة هذه العبارة : «بلغ مقابلة ولله الحمد والمنة»^(٢) .

وهذه العبارة تدل على أن هذه النسخة قد روجعت ، وقوبلت بعناية بالغة على نسخة المصنف بعد نسخها ، كما أن الخط الذى كتبت به هذه العبارة ، وكذا التصويبات التى وردت فى كل الصفحات ؛ يخالف خط الناسخ ، مما يدل على أن ابن جماعة قد راجعها بنفسه .

كما ورد فى الصفحة الأولى (صفحة العنوان) - فى كلا الجزئين -

(١) انظر أبكار الأفكار ١ / ل ٣٠١ / أ .

(٢) المصدر السابق .

وقفية الكتاب على المدرسة المحمودية نصها

«وقف ، وحبس ، وسبل ، المقر^(١) الأشرف العالى الجمالى ، محمود استاذدار^(٢) العالية المالكى ، الظاهرى أعز الله - تعالى - أنصاره ، وختم بالصالحات أعماله جميع هذا المجلد ، والمجلد الذى بعده كلاهما (أبكار الأفكار) للامدى فى أصول الدين ، وقفا شرعيا ، على طلبه العلم الشريف ، ينتفعون به على الوجه الشرعى ، وجعل مقر ذلك بالخزانة السعيدة ، المرصدة لذلك بمدرسته التى أنشأها بخط الموازين ، بالشارع الأعظم بالقاهرة المحروسة ، وشرط الواقف المشار إليه أن لا يخرج ذلك ، ولا شىء منه من المدرسة المذكورة برهن ، ولا بغيره ، وجعل النظر فى ذلك لنفسه أيام حياته ، ثم من بعده لمن يؤول إليه النظر على المدرسة المذكورة ، على ما شرح فى وقفها ، وجعل لنفسه أن يزيد فى شرط ذلك ، وينقص ما يراه دون غيره من النظار ، كما جعل ذلك لنفسه فى وقف المدرسة المذكورة ﴿فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم﴾ بتاريخ خامس عشر من شعبان سنة سبع وتسعين وسبع مائة .

شهد بذلك

شهد بذلك

عمر عبد الرحمن البرماوى^(٣)

عبد الله بن علاء الدين محمود

ثم وقفية السلطان الغازى محمود للكتاب ونصها

«قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطانتنا الأعظم ، والخاقان^(٤) المعظم ، مالك البرين ، والبحرين ، خادم الحرمين الشريفين : السلطان بن السلطان . السلطان الغازى محمود خان ،

(١) (المقر) أصله فى اللغة موضع الاستقرار . وقد استعير للإشارة إلى صاحب المكان تعظيما له عن التفوه باسمه . وقد صار من الألقاب الأصول فى عصر المماليك ، وكان يلى فى المرتبة تنازليا لقب المقام ، الخاص بالسلطان (انظر الألقاب الإسلامية ص ٤٨٩ - ٤٩٤ للدكتور حسن الباشا . نشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٧ م) . (الأشرف) أفعل تفضيل من (شريف) بمعنى عال . وهو من الألقاب التوابع المتفرعة على الألقاب الأصول (المصدر السابق ١٦٠ - ١٦٢) .

(العالى) من الألقاب الفروع فى عصر المماليك (المصدر السابق ٣٩٠ - ٣٩٢) .

(الجمالى) لأنه كان يلقب بجمال الدين (المصدر السابق ٢٣٩ - ٢٤١) .

(٢) (استاذ دار) هو الذى تولى شئون مسكن السلطان ، وله الإشراف على ميزانيتها ، والعاملين فيها ، وفى عصر سلاطين المماليك أصبح الاستادار من كبار موظفى الدولة ، وأصبحت وظيفته من وظائف أرباب السيوف . (انظر صبح الأعشى للقلقشندي ٤ / ٢٠ ، ٥٧ / ٤ . طبع القاهرة ١٩١٩ م) .

(٣) انظر صورة صفحة العنوان فيما يلى ص ٥٣ .

(٤) (الخاقان) تعريب لقب (قاغان) التركى . ويطلق على رؤساء الترك من المسلمين (انظر الألقاب الإسلامية فى

التاريخ والوثائق والأثار ص ٢٧١ - ٢٧٣ د . حسن الباشا . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٧ م

وقفنا صحيحا ، شرعيا لمن طالع وأفاد ، وتعلم واستفاد ، أعظم الله - تعالى - أجره يوم التناد .

حرره العصر أحمد سبج راج المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما^(١) .

كما يوجد توقيعان لمن راجعا النسخة فى كلا الجزئين : الأول فى أعلا صفحة العنوان ونصه (خليل بن كيكلدى العللاى الشافعى غفر الله له)^(٢)

أما التوقيع الثانى : فهو فى الهامش الداخلى من صفحة العنوان هكذا (عبد الوهاب السبكى ٧٦٣)^(٣)

مما سبق يتضح أن الموقعين على هذه النسخة كانا من أئمة الأشاعرة فى عصرهما ، وأنهما كانا من سكان دمشق ، مما يدل على أن هذه النسخة كانت بدمشق ، وربما نسخت بها ، ونسخها بالتأكيد كان قبل سنة ٧٦١ هـ تاريخ وفاة العللاى ، ثم انتقلت إلى القاهرة حيث استقرت بالمدرسة المحمودية .

وهذه المدرسة تقع خارج باب زويلة بالقاهرة . وهى اليوم فى شارع السروجية . أنشأها محمود بن على الاستادار المتوفى سنة ٧٩٩ هـ . ذكر المقرئى أنه كان فيها خزانة للكتب لا يوجد بديار مصر ، ولا الشام يومئذ مثلها ، وبها كتب الإسلام من كل فن .

(١) انظر صورة صفحة العنوان فيما يلى ص ٥٣ .

(٢) هو : خليل بن كيكلدى بن عبد الله العللاى ، الدمشقى ، الشافعى (صلاح الدين ، أبو سعيد) محدث ، فقيه ، متكلم ، أصولى . ولد بدمشق فى ربيع الأول سنة ٦٩٤ هـ وسمع بالشام ، ومصر ، والحجاز . بلغ عدد شيوخه بالسمع سبعمائة ، وجمع فهرست مسموعاته فى كتاب سماه (الفوائد المجموعة فى الفرائد المسموعة) ، كان من تلاميذ بدر الدين بن جماعة ، ولعله قرأ هذه النسخة بمكتبة استاذة قبل أن يوقع عليها . قال عنه السبكى : «كان أشعريا ، صحيح العقيدة سنيا . . . وأما بقية علومه من فقه ، ونحو ، وتفسير ، وكلام ؛ فكان فى كل منها حسن المشاركة» . توفى بالقدس سنة ٧٦١ هـ (طبقات الشافعية للسبكى ٦ / ١٠٤ ، معجم المؤلفين ٤ / ١٢٦) .

(٣) هو : عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى بن تمام بن يوسف بن موسى الأنصارى الشافعى ، السبكى (أبو نصر ، تاج الدين) قاضى القضاة ، المؤرخ ، الأصولى .

ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧ هـ وانتقل إلى دمشق مع والده سنة ٧٣٩ هـ ، وأكمل تعليمه بها ، وتلمذ على الذهبى ، وبدر الدين بن جماعة ، ولعله قرأ نسخة الأبكار فى مكتبته قبل أن يوقع عليها .

تولى خطابة الجامع الأموى بدمشق ، ودرس فى معظم مدارسها ، وكان احد أئمة الأشاعرة فى عصره ، من تصانيفه : طبقات الشافعية ، معيد النعم ومبيد النقم ، شرح منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل ، وسماه رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب ، وغيرها كثير ، توفى بدمشق سنة ٧٧١ هـ (الدرر الكامنة ٣ / ٣٩ ، معجم المؤلفين ٦ / ٢٢٥) .

أما صاحبها فهو : (محمود بن على بن أصغر عينه السودونى (جمال الدين الاستادار) فى أيام الملك الظاهر برقوق جاء إلى حلب قبل أن يلى الاستادارية ، ثم سافر إلى مصر ، وبنى بالقاهرة المدرسة المذكورة ، ووقف عليها الكتب التى اشتراها من ورثة ابن جماعة بعد موته ، وهى كثيرة جدا^(١) .

مما سبق يترجح أن نسختنا هذه كانت بمكتبة ابن جماعة ، ويهمنى هنا أن أوضح هذه الحقيقة ؛ لأنها ستعطينا بعدا جديدا عن تاريخ هذه النسخة ، وقيمتها العلمية .

فابن جماعة المذكور ، وأبناؤه ، وأحفاده ؛ كانوا من علماء عصورهم ، وتولى معظمهم منصب قاضى القضاة بمصر ، والشام ، ولقبوا جميعا بهذا اللقب (ابن جماعة) .

أما ابن جماعة : فهو (إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن على . (أبو إسحاق) الحموى ، الكنانى . المعروف بابن جماعة .

ولد بحماة سنة ٥٩٦ هـ وتوفى سنة ٦٧٥ هـ وقد رجحت أنه كان من تلاميذ الأمدى^(٢) ؛ لأن نسخة المؤلف التى بخط يده ، لا يحصل عليها إلا تلاميذه ، والمقربون منهم على وجه الخصوص .

وأما ابن جماعة الثانى (الابن) . فهو قاضى القضاة بدر الدين (محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة الحموى الشافعى . كان اماما ، عالما ، مصنفا ، تولى قضاء القدس ، والخطابة بها ، ثم نقل إلى مصر فولى قضاءها سنة ٦٩٠ هـ . من تلاميذه عبد الوهاب السبكى ، والعلائى ، ولعلهما قرأ النسخة التى بمكتبته عليه قبل أن يوقعا عليها ، ولد بحماه سنة ٦٣٩ ، وتوفى سنة ٧٣٣ هـ^(٣) . من مؤلفاته الكلامية (إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل)^(٤) .

وأما ابن جماعة الثالث (الحفيد) فهو قاضى القضاة بالديار المصرية عز الدين (عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله) ابن جماعة ، الحموى الشافعى المتوفى سنة ٧٦٧ هـ^(٥)

(١) عن هذه المدرسة وصاحبها . انظر خطط المقرئى ١ / ٣٩٥-٣٩٦ ، الدرر الكامنة لابن حجر ٥ / ٩٧ ترجمة رقم (٤٧٥٥) .

(٢) انظر ما سبق ص ٣٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكى ٥ / ٢٣٠ .

(٤) مخطوط بدار الكتب رقم ٦٠٦ علم الكلام .

(٥) طبقات الشافعية للسبكى ٦ / ١٢٣ .

ولعلها انتقلت بعد ذلك إلى حفيد آخر هو : برهان الدين بن جماعة (إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله) ابن جماعة قاضى القضاة بمصر ، ثم بالشام . وبرع فى كثير من الفنون كان مولده سنة ٧٢٥ هـ وتوفى سنة ٧٩٠ هـ^(١)

وأرجح أنها انتقلت ضمن المكتبة الكبيرة إلى أحفاد لم يقدروا قيمة هذه الكتب ، أو أنهم كانوا فى حاجة إلى ثمنها ؛ فباعوها لمحمود الاستادار كما سبق .

مما سبق يتضح لنا أن ابن جماعة قد عاش فى الفترة من سنة ٥٩٦ هـ وحتى سنة ٦٧٥ هـ والأرجح عندى أن هذه النسخة قد تم نسخها له عن نسخة استاذة المؤلف ، وقد بدىء فى نسخها فى حياة الإمام الأمدى ، أو بعد وفاته بقليل ، وبالتحديد قبل سنة ٦٥٠ هـ^(٢)

كما أن النسخة المذكورة ، قد انتقلت إلى ابنه ، ثم إلى أحفاده ، حتى اشتراها محمود الاستادار صاحب المكتبة المحمودية كما مر .

وهكذا استقرت هذه النسخة بالمدرسة المحمودية بالقاهرة حتى انتقلت إلى استانبول فى عهد السلطان الغازى محمود كما اتضح من الوقفية الثانية الواردة بصفحة العنوان ، وما زالت بها حتى الآن فى مسجد أيا صوفيا تحت رقم ٢١٦٥ ، ٢١٦٦ .

ولأهمية هذه النسخة ، وقيمتها العلمية ، اعتبرتها أصلا للتحقيق ورمزت لها بالحرف (أ) كما رمزت فى الهامش الجانبى لأوائل اللوحات ب ل / أ للقسم الأول من اللوحة و ل / ب للقسم الثانى منها .

أما النسخة الثانية : فهى نسخة دار الكتب المصرية ، وتقع فى مجلد واحد يحمل رقم ١٦٠٣ علم الكلام ، عدد ورقاته ٣٢٨ ورقة ، فى أوله فهرس يقع فى ٩ ورقات وحجمه ٢٤,٥ × ١٤ ، ومسطرته ٣١ سطرا . وهذه النسخة مكتوبة بخط صغير جدا ، وتنقسم الى قسمين :

القسم الأول ويقع فى ١٤٧ ورقة .

القسم الثانى ويقع فى ١٧٢ ورقة .

(١) المنهل الصافى ص ٧٨ ترجمة (٤٢) .

(٢) لأن ناسخ هذه النسخة هو الذى قام بنسخ كتاب دقائق الحقائق للأمدى على الأرجح . وكتاب دقائق الحقائق قد تم نسخه بالتأكيد فى حياة الأمدى كما مر . وقد وجد فى مكتبة ابن جماعة أيضا .

وبها بعض التصويبات فى صفحات قليلة . وقد ورد فى نهايتها ما يلى :

«تم الكتاب ، والله المستول ، وهو المأمول أن يجعله نافعا فى الدنيا ، وذخرة صالحة فى الأخرى ، وأن يصلى على محمد سيد الأولين ، والآخريين ، وعلى آله وأصحابه أعلام الدين . وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة المسمى (بأبكار الأفكار) فى خمسة وعشرين من شهر صفر الخير لسنة أربع وخمسين بعد المائتين والألف على يد أفقر العباد ، وأحوجهم إلى الله تعالى عبد الله الشهير بزادة جى زاده ٢٥ صفر سنة ١٢٥٣ هـ . الخط باق والعبد فان .

الخط يبقى زمانا بعد كاتبه وكاتب الخط تحت الأرض مدفونا^(١)

والذى أرجحه أن هذه النسخة قد نقلت عن النسخة ٥٣٤ هـ بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ؛ فهى تتفق معها فى بداية الجزء الثانى ونهايته^(٢) ، وقد اعتمدت على النسخة ٥٣٤ فى تحقيق الجزء الثانى من كتاب الأبكار ، غير أن الجزء الأول قد فقد ، ولعل البحث فى دار الكتب يكشف عنه . وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف (ب) .

أما النسخة الثالثة : فتحمل رقم ١٩٥٤ علم الكلام بدار الكتب المصرية ، وتقع فى مجلدين كبيرين جدا . الأول : يقع فى ألف صفحة ، والثانى : يقع فى ١٣١٤ صفحة ، ومسطرة كل منهما ٢١ سطر ، والحجم ٢٦ × ١٩ سم .

أما الجزء الأول : ففى أوله فهرس للجزئين معا يقع فى ٢٤ صفحة ويبدأ من ص ١ الى ص ٢٤ .

ويشتمل على القاعدة الأولى : فى العلم وأقسامه ، وتقع فى ٤٢ صفحة ، والقاعدة الثانية : فى النظر وأقسامه ، وما يتعلق به ، وتقع فى ٤٤ صفحة ، والقاعدة الثالثة : فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية ، وتقع فى ٢٩ صفحة ، والقسم الأول من الباب الأول من القاعدة الرابعة : ويشتمل على مباحث الإلهيات ، ويقع فى ٨٥٨ صفحة .

(١) انظر أبكار الأفكار فى أصول الدين للأمدى . المخطوطة رقم ١٦٠٣ علم الكلام . بدار الكتب المصرية .

(٢) انظر أبكار الأفكار فى أصول الدين للأمدى . المخطوطة رقم ٥٣٤ علم الكلام . بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية .

وهذه المخطوطة تحتوى على الجزء الثانى فقط ، وتقع فى ١٨٢ ورقة ، ويوجد على هامشها بعض التعليقات ، وهى قديمة جدا . وقد اعتمدت عليها فى تحقيق الجزء الثانى .

وفى نهاية الجزء الأول ص ١٠٠٠ ورد الآتى :

«وقع الفراغ من نسخه فى شهر ذى الحجة سنة ١٣٥٢ هـ نقلا عن النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية برقم ١٦٠٣ علم الكلام»^(١) .

وأما الجزء الثانى : فيقع فى ١٣١٤ صفحة .

وقد ورد فى ص ١٣٠٠ «قد وقع الفراغ من كتابة هذا الجزء فى اليوم السادس والعشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ثلاث وخمسين وثلاثماية بعد الألف هجرية . نقلا عن النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام»^(٢)

ثم فهرس للجزء الثانى يقع فى ١٤ صفحة .

ولأن هذه النسخة منقولة عن النسخة السابقة ١٦٠٣ ؛ فلم أثبت ما بها من اختلاف ؛ لأنه ليس بها جديد سوى زيادة فى الأخطاء ؛ لذا فقد اعتمدت على ما بها من صواب ، واستغنيت عن أخطائها . ولم أشر إليها فى التحقيق .

أما النسخة الرابعة : فهى نسخة مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية رقم (٥٣٤)

توحيد

وتحتوى على الجزء الثانى فقط . ونص فى ختامها على الفراغ من تأليف الكتاب سنة ٦١٢ هـ . وبداية هذا الجزء تتفق مع بداية الجزء الثانى من النسخة رقم ١٩٥٤ ، والقسم الثانى من النسخة ١٦٠٣ . مما يدل على أنها كانت الأصل لهما . وتقع فى ١٨٢ ورقة . كما يوجد على هوامشها بعض التعليقات .

أما ناسخها ، وتاريخ نسخها ، فلا توجد إشارة إليهما ، ولكن يبدو من الخط أنه قديم جدا . وقد يرجع إلى القرن السابع الهجرى .

ولعل البحث فى دار الكتب يسفر عن وجود الجزء الأول .

(١) انظر أبكار الأفكار للامدى . المخطوطة رقم ١٩٥٤ علم الكلام بدار الكتب المصرية الجزء الأول .

(٢) المصدر السابق . الجزء الثانى .

ثالثا : منهج التحقيق :

اتبعت فى تحقيق الكتاب المنهج التالى :

١- اعتمدت على نسخة أيا صوفيا ، وأثبتتها فى الأصل بنصها بعد المراجعة على النسخ الأخرى ، ولم أبدل إلا ما ظهر لى فيه التصحيح ، أو التحريف ، أو الخطأ ؛ بدلته من نسخة دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ ، ووضعت فى الأصل بين قوسين أحيانا ، وأشرت إليه فى الهامش .

كما أشرت إلى الاختلافات الموجودة بين النسخ فى الهامش رامزا إلى نسخة مسجد أيا صوفيا بالحرف «أ» ولنسخة دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ بالحرف «ب» .
كما أشرت لأوائل اللوحات فى النسخة «أ» فى الأصل بشرطة مائلة هكذا (//) وفى الهامش الجانبى : (ل/١) أو (للقسم الأول من اللوحة ، ل/١) ب/ للقسم الثانى منها) مثلا .

٢- وضعت على الكلمة المخالفة رقما فى الأصل ، وأثبت ما يقابلها فى الهامش فإذا زاد مقدار الاختلاف إلى كلمتين ، أو أكثر ؛ وضعت الرقم فى أول الكلمة الأولى ، وكررت على آخر حرف من الكلمة الأخيرة ، كما لم أضع أقواسا فى الأصل إلا فى حالة ما إذا كانت الكلمة ، أو العبارة خطأ فى النسخة المعتمدة كما سبق . حتى لا تؤدى كثرة الأقواس إلى إرباك القارىء ، وصرفه عن متابعة النص .

٣- التزمت بقواعد الاملاء المعاصرة بصرف النظر عما ورد فى الأصل ، وأحب أن أشير إلى أن النسخة (أ) قديمة جدا ، وغير منقوطة فى كثير من المواضع كما أن النسخة (ب) [رقم ١٦٠٣ من الجزء الأول] قد وقعت فيها أخطاء كثيرة فى الإعجام ؛ لذا فقد اجتهدت فى تصحيح ما ورد فى هذه النسخة بدون إشارة إلى هذا التصحيح .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الناسخ فى نسخة (أ) وفى مواضع من النسخة (ب) ؛ قد استعمل حرف الألف بدلا من الياء ، والواو فى مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلا من الياء المهموزة ، كما أدمج كلمتين فى كلمتين واحدة ؛ وقد صححت كل ذلك بدون إشارة مكثفيا بما أوردته هنا .

ومن أمثلة ذلك :

حديث	قديم	حديث	قديم	حديث	قديم
لكن	لاكن	ثلاث	ثلث	أبى	أبا
مرئى	مرى	جزء	جزو	استدعى	استدعا
مرئية	مرية	خطأ	خطا	استوى	استو
مؤولة	ماولة	الرحى	الرحا	الاستقراء	الاستقرا
مع ما فيه	معما فيه	شيئا	شيا	أم لا	أملا
مسألة	مسيلة	ضوء	ضو	بقاء	بقى
نرى	نرا	القائلين	القييلين	بدء	بدو

٤- اعتنيت بعلامات الترقيم ، وتقسيم الفقرات ؛ حتى يسهل على القارىء فهم مراد المصنف .

٥- صححت الأخطاء النحوية التى ترجح عندى أنها من الناسخ بدون إشارة إليها فى الهامش .

٦- من عادة الناسخ فى النسخة (ب) أن يرمز للأعداد بالحروف الأبجدية (أ ب ج . . . الخ) . أما فى النسخة (أ) فتزد هكذا (أولا ، ثانيا . . . الخ) .
وقد اعتمدت ما ورد فى نسخة (أ) بدون إشارة فى الهامش .

٧- صححت كثيرا من الأخطاء الطفيفة التى أخطأ فيها الناسخ فى آيات القرآن الكريم بدون إشارة إليها فى الهامش .

أما الأخطاء الجسيمة ، فقد أشرت إليها فى الهامش ، وكتبت الآية صحيحة فى صلب النص .

٨ - حققت النصوص المختلفة التى يضمها الكتاب ؛ فمن ذلك (الآيات القرآنية) وقد حرصت دائما على النص على اسم السورة ، ورقمها ، ورقم الآية فيها ، وإذا كان النص القرآنى الكريم جزءا من آيات ؛ أشرت إلى معظمها بقدر الطاقة .

ومنها : الأحاديث النبوية الشريفة ؛ وذلك بالرجوع إلى كتب السنة . ومنها : أقوال السابقين التي استشهد بها المصنف سواء أكانت شعرا ، أم نثرا ؛ وقد رجعت فى ذلك إلى كتب السابقين ، ودواوينهم بقدر الطاقة .

٩- ذكرت ألفاظ التعظيم الخاصة بالحق تبارك وتعالى ، ويرسله عليهم الصلاة والسلام فى الأصل سواء وردت فى النسخة الأصلية ، أو النسخة الأخرى ، وذلك بدون إشارة فى الهامش .

١٠- ترجمت للأعلام الواردة بالكتاب سواء أكانت أعلام أشخاص ، أو فرق كلامية ، أو فلسفية ، أو أماكن .

١١- قارنت بين أبحاث الأفكار ، وبين الكتب السابقة عليه ، واللاحقة له ؛ وذلك بالإحالة إلى المراجع المختلفة التى تدرس نفس المسألة ، سواء من مؤلفات الأمدى نفسه ، أو من مصنفات السابقين عليه ممن يناقش أفكارهم . وقد حرصت على المقارنة بين ما أورده الأمدى عنهم ، وبين ما ورد فى مؤلفاتهم - التى حصلت على معظم المطبوع منها - وقد أشرت إلى مواضع ذلك فى كتبهم فى أول كل مسألة من كتاب الأبحاث . ومما تجدر الإشارة إليه أن الأمدى كثيرا ما يحيل على بعض الفصول السابقة ، أو اللاحقة من كتاب الأبحاث ، وقد عينت مواضع هذه الحالات التى اشتمل الكتاب على الكثير منها .

كما أشرت إلى كتب بعض المتأخرين المتأثرين بالأمدى ، وبينت مواضع ذلك فى كتبهم ؛ وذلك حتى تتضح قيمة هذا الكتاب الذى حوى آراء السابقين ، واعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتأخرين .

١٢- استحدثت العناوين التى تعين على فهم النص ، ووضعتها فى الأصل بين معقوفتين وأشرت إليها فى الهامش .

١٣- عينت كثيرا من المجهولين الذين يعينهم الأمدى بقوله : قال بعض المتأخرين ، أو بعضهم ، أو بعض الأصحاب ، أو الخصوم .

وقد ترجح عندى أنه يقصد بقوله : بعض المتأخرين : الإمام الغزالى ، أو الإمام الرازى ، وفى أحيان قليلة لإمام الحرمين الجوينى .

أما بعض الأصحاب : فالمقصود به غالبا : الإمام الشهرستانى .

أما قوله : الخصوم ، أو بعض الخصوم ؛ فالمقصود بهم غالبا المعتزلة . ولم أكتف بنسبة الرأى لصاحبه ؛ بل أشرت إلى موضعه فى مؤلفاته التى تيسر لى الحصول عليها .

١٤- قارنت ما بقوله عن المعتزلة بما فى كتب المعتزلة أنفسهم ، وقد اعتمدت فى ذلك على كتب القاضى عبد الجبار التى تيسر لى اقتناؤها ، وهى (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) و(شرح الأصول الخمسة) ، (المحيط بالتكليف) .

١٥- راعيت بصورة عامة الإيجاز فى التعليق ، واكتفيت بالإشارة عن العبارة فى معظم الأحوال ؛ إيمانا منى بأن المقصود من التحقيق ليس شرح النص ، واثقاله بحواش كثيفة منقولة من كتب مطبوعة ، أو مخطوطة ، وإنما غاية تحقيق النصوص تقديم النص صحيحا - ما أمكن - كما كتبه مصنفه .

١٦ - أما عن تقسيم الكتاب : فقد قسمته إلى خمسة أجزاء : (غير فهارسه التى أحسب أنها ستقع فى مجلد من الحجم الكبير إن شاء الله تعالى) .

الجزء الأول : يحتوى على القواعد التالية :

القاعدة الأولى : فى حقيقة العلم وأقسامه .

والقاعدة الثانية : فى النظر وما يتعلق به .

والقاعدة الثالثة : فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية وجزء من

القاعدة الرابعة : من أولها إلى آخر النوع الثالث : فيما يجوز على الله تعالى .

الجزء الثانى : جزء من القاعدة الرابعة : إلى نهاية النوع السابع : فى أسماء الله

الحسنى .

الجزء الثالث : باقى القاعدة الرابعة : من أول القسم الثانى : فى الموجود الممكن

الوجود إلى آخر القاعدة الرابعة .

الجزء الرابع : القاعدة الخامسة : فى النبوات .

والقاعدة السادسة : فى المعاد والسمعيات ، وأحكام الثواب والعقاب .

الجزء الخامس : القاعدة السابعة : فى الأسماء والأحكام .

والقاعدة الثامنة : فى الإمامة . ومن له الأمر بالمعروف ، والنهى عن

المنكر .

الجلد
الجزء الأول من كتاب إبدار الافكار
في أصول الذنب

تأليف الشيخ الامام العالم الفاضل الامير اسرار المظفر سيف المظفر
 سيف الدين ابن الحسن عماد الدين محمد سالم العلوي الامدي السامعي



٢١٦٥

وصف به السيد محمد سلطان اعظم و الكائن في كشمير
 سلطان سلطان السلطان اعظم و هو صاحب
 اعظم الله له اجره و له السلام و التحية
 المحيية من السيد محمد علي



الجلد
 وقف... و عجز و بسبب ان لا يترك...
 و عندهم ما يباحثات اعلم ان جميع هذا الجزء و الجوز الذي...
 ثم... في علم العالم الشهير...
 الوراثة... الموازين...
 منه من...
 المدرسة...
 قد...
 سبع...
 محمد...
 محمد...

في فهرس دكتور الشافعي

الثاني من كتاب ابتكار الأفكار

للإمام الفاضل الكامل لسان المنطق حجة المآطرون
سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي عمير القائل في

السابق رحمه الله تعالى



٢١٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً
والفكر قوةً والعبادة طريقاً
إلى الله تعالى
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين



مكتبة

وهذا هو الكتاب المذكور في فهرس
دكتور الشافعي وهو من كتب
الشيخ الفاضل الكامل لسان
المنطق حجة المآطرون سيف
الدين أبي الحسن علي بن أبي
عمير القائل في السابق رحمه
الله تعالى وهو من كتب
مكتبة

مكتبة
٢١٦٦

ورق ٤١
ع بالذوي

سنة ١٢٠٤

عنا ان يكون متعلقا بمعنى ادعاء يستقبل الاول الامم المنعمي من الربا المراد الذي من المنكر
 انما هو الشيعي وتبدير للشيخ هو ان كان التالف هو بشرى شيخ الوتر في قلم الزايد وان يكون متعلقا
 في تلك الاوهيا فانها ليست كذلك اعطى المكان يدل الى وجوب الامور واخره علم
 فانقطع في وقوعه على هذه الامور التي لم يأتها كان سنهيا ولا تشرط فيها ان يكون متعلقا
 بوقوعها ان يكون متعلقا بوقوعه بما عليه من الامور من اعلام ان الزايد في هذه الامور
 وتبين ان هذا النوع في الشيء بينه وبين الوجوب وعالتهما هنا في التبيان والتمثيل
 وهذا لما يراه فيجعله نادفا في الدنيا وخرق مائة في اخرى ولا يخفى على من سئل الا انه في الاختلاف
 وكان يخاف من كتابه هذه النسخة الشريف

وطي لا واصحابه اهل النعمي
 المنسقي بالبحار الاخمار في خمسة وعشرين مائة في نسخة اربع وخمسين بعد الاقران بالالف

عبد اللطيف بن عبد الله بورد
 في سنة ١٢٠٤

المطالقات الشريفة

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠
١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩
٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩
٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩
٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩
٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩
٦٠	٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩
٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩
٨٠	٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩
٩٠	٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩
١٠٠	١٠١	١٠٢	١٠٣	١٠٤	١٠٥	١٠٦	١٠٧	١٠٨	١٠٩

وكانت في سنة ١٢٠٤



مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه التوفيق والإعانة ولا حولَ ولا قوةَ إلا بالله^(١)

الحمد لله الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون ، ولا يدرك كنه حقيقته العارفون ، ولا يحيطُ بجلالِ صمديته العالمون ، تعالى عن أن تحيط به الأوهام والظنون ، وجل [عن^(٢)] أن تخلقه الأعوام والسّنون ، الخالق لكلّ موجودٍ سواه ؛ فهو كائنٌ بعد ما لم يكن ، وفاسدٌ بعد أن يكون .

والصلاة على محمدٍ رسولهِ القائمِ بشرعهِ ، والمظهر لدينهِ بعد أن كان مكنوناً ، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى ، ومعادن السرّ المصنوع . وبعد :

فإنه لما كان كمال كل شئ وتماميته بحصول كماله الممكنة له ؛ كان كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ؛ وهي الإحاطة بالمعقولات ، والعلم بالمجهولات .

ولما كانت العلوم متكثرة ، والمعارف متعدّدة ، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها ، والعمر يقصر عن الإحاطة بكليتها ، مع تقاصر الهمم وقصورها ، وضعف الدواعي وفئورها ، وكثرة القواطع واستيلاء الموانع ، كان^(٣) الواجب السعي في تحصيل أكملها ، والإحاطة بأفضلها ؛ تقديمًا لما هو الأهمّ فالمهم^(٤) وما الفائدة في معرفته^(٥) أتم .

ولا يخفى أن أولى ما تترامى إليه بالنظر أبصار البصائر ، وتمتد نحوه أعناق الهمم والنواظر ؛ ما كان موضوعه أجلّ الموضوعات ، وغايته أشرف الغايات ، والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات ، وإليه مرجع العلوم الدنيوية ، ومستند النواميس الشرعية ، وبه صلاح العالم^(٦) ونظامه ، وحله وإبرامه ، والطرق الموصلة^(٧) إليه يقينيات ،

(١) من أول (وبه التوفيق ...) ساقط من (ب) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) في أ (وكان) .

(٤) في أ (فالاهم) .

(٥) في معرفته ساقط من (ب) .

(٦) في ب (العلم) .

(٧) في ب (الواصلة) .

والمسالك المرشدة نحوه قطعيات ، وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام ، الباحث في ذات واجب الوجود ، وصفاته ، وأفعاله ، ومتعلقاته ؛ فكان أولى بالاهتمام بتعجيله ، والنظر في تحقيقه وتحصيله .

ولما كنا مع ذلك قد حققنا أصوله ، ونقحنا فصوله ، وأحطنا بمعانيه ، وأوضحنا مبادئه ، وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسراره ، وقزنا فيه بقصب سبق الأولين ، وحزنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخرين ، واستترعنا منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشر عن اللباب . سألني بعض الأصحاب^(١) ، والفضلاء من الطلاب ؛ جمع كتاب حاو لمسائل الأصول ، جامع^(٢) لأبكار أفكار أرباب العقول . مقتصد لا يخرج التتويل إلى الملل ، ولا فرط^(٣) الإختصار إلى النقص والخلل ؛ فأجبت إلى دعوته ، والحقته^(٤) بأمنيته / رجاء للفوز يوم المعاد ، والغبطة عند قيام الأشهاد ، وهو المسؤول أن يلهمنا الرشد فيما رُمناه ، ويسدنا لما قصدناه ، وأن يقلبنا من العثار ، وسوء الإكثار ، إنه قريب ممن دعاه ، مجيب لمن قصدته واستجداه ، وسميته :

أبكار الأفكار

وجعلته مشتملاً على ثمانى قواعد ؛ متضمنة لجميع مسائل الأصول :

الأولى^(٥) : فى العلم وأقسامه .

الثانية : فى النظر وأقسامه وما يتعلق به .

الثالثة : فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية^(٦) .

الرابعة : فى انقسام المعلوم إلى الموجود والمعذور ، وما ليس بموجود ولا معذور .

(١) فى ب (أصحابي)

(٢) كلمة (جامع) ساقطة من (ب) .

(٣) فى ب (وافراط)

(٤) فى ب (واتحفته)

(٥) الأعداد فى (أ) وردت مخالفة للقاعدة وقد صححتها ، وأما فى (ب) فوردت مرقمة بالحروف الأبجدية أ ، ب

الخ . . .

(٦) ساقط من (ب)

الخامسة : فى النبّوات .

السادسة : فى المعاد وما يتعلق به من السمعيّات ، وأحكام الثواب والعقاب .

السابعة : فى الأسماء والأحكام .

الثامنة : فى الإمامة ومن له الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

القاعدة الأولى في حقيقة العلم وأقسامه

وتشتمل على أربعة أقسام :

الأول^(١) : في حدّ العلم وحقيقته .

الثاني : في العلم الضروري ، واختلاف العلماء فيه .

الثالث : في العلم الكسبي .

الرابع : في أحكام العلم .

(١) ورد الترقيم خطأ في (ب) حيث ذكر الأول : في العلم الضروري ، واختلاف العلماء فيه . ونسى ترقيم الأول : في حد العلم وحقيقته - وبالتالي فقد ذكرها ثلاثة أقسام فقط .

القسم الأول

في حدِّ العلمِ وحقيقته^(١)

أما حَقِيقَةُ الْعِلْمِ : فَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْعِبَارَاتِ الدَّالَّةِ عَلَيْهَا .
فَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ^(٢) : الْعِلْمُ اعْتِقَادُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ .

وهو باطل بالمُعْتَقَدِ عَنِ تَقْلِيدِ وَجُودِ الرَّبِّ تَعَالَى ؛ فَإِنَّهُ مُعْتَقَدُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ، وَلَيْسَ اعْتِقَادُهُ عِلْمًا .^(٣) وهذا مما لا يندفع وإن زيد في الحدِّ : مَعَ سَكُونِ النَّفْسِ إِلَيْهِ^(٤) . ثُمَّ إِنَّهُ يَخْرُجُ مِنْهُ الْعِلْمُ بِالْمَعْدُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ فَإِنَّهُ عِلْمٌ ، وَمَاتَعَلَّقَ بِهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ بِالِاتِّفَاقِ .

ومنهم^(٥) مَنْ زَادَ فِي الْحَدِّ : إِذَا وَقَعَ عَنِ ضَرُورَةٍ أَوْ دَلِيلٍ . وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ ، وَإِنْ انْدَفَعُ بِهَا الْإِشْكَالَ الْأَوَّلَ فَلَا يَنْدَفَعُ بِهَا الْإِشْكَالَ الثَّانِي .

ومن زعم أن الْعِلْمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْدُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ فَحُكْمُهُ بِذَلِكَ عِلْمٌ تَصْنُدِيْقِي ، وَالْعِلْمُ التَّصْنُدِيْقِي يَسْتَدْعِي عِلْمِينَ تَصْوِرِيَيْنَ ، وَأَحَدُ التَّصْوِرِيَيْنِ الْمَعْدُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ فَيَكُونُ مُنَاقِضًا لِقَوْلِهِ : وَالْعِلْمُ التَّصْنُدِيْقِي . مَعَ كَوْنِهِ مُكَابِرًا لِلْبَدِيهَةِ ، وَمَا يَجِدُهُ كُلُّ عَاقِلٍ مِنْ نَفْسِهِ مِنَ الْعِلْمِ بِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ ، وَهُوَ غَيْرُ مَتَصَوَّرٍ مَعَ كَوْنِ النَّفْيِ غَيْرِ مَعْلُومٍ .

(١) عن حقيقة العلم وآراء العلماء فيه : انظر المغني للقاضي عبد الجبار ج ١٢ . ص ١٣-٢٢ . ط أولى نشر المؤسسة المصرية حيث يعرض آراء متقدمي المعتزلة ، ثم يرد عليها . كما يعرض آراء متقدمي الأشاعرة - الواردة هنا - كالأشعري ، والباقلاني ، وابن فورك . عرضاً واضحاً يدل على معرفته التامة بمذاهبهم ؛ فقد عاش شبابه بينهم قبل تحوله إلى الاعتزال . ثم يرد عليهم .

وانظر الإنصاف للباقلاني . طبع الخانجي ص ١٣ . والتمهيد له أيضاً طبع دار الفكر العربي ص ٣٤ وأصول الدين للبغدادي . طبع مطبعة الدولة باستانبول ص ٥ ، ٦ والإرشاد لإمام الحرمين . نشر الخانجي ص ١٢ ، ١٣ والمحصل للرازي . طبع الحسينية ص ٦٩ ومعالم أصول الدين له أيضاً ص ٥ على هامش المحصل . وانظر شرح المواقف للجرجاني . ط دار الطباعة العامرة ص ٢٩ - ٣٦ حيث يختصر صاحب المواقف ما أورده الأمدى مفصلاً هنا . وأيضاً شرح المقاصد للفتازاني . ط دار الطباعة العامرة باستانبول ص ١٣ - ١٥ .

(٢) القائل : هو الكعبي ، انظر أصول الدين للبغدادي ص ٥

(٣) من أول (وهذا مما لا يندفع . . .) ساقط من ب . أما صاحب الزيادة : فهو أبو هاشم . انظر أصول الدين للبغدادي ص ٥ .

(٤) هو الجبائي ، انظر أصول الدين للبغدادي ص ٥ .

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ (١) : الْعِلْمُ (٢) مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ (٣)

وهو باطل من وجهين :

الأول (٤) : أَنْ لِلَّهِ تَعَالَى عِلْمًا عِنْدَهُ يَعْلَمُ ، وَأَيُّقَالُ لِعِلْمِهِ مَعْرِفَةٌ بِالْإِجْمَاعِ ؛ فَلَا يَكُونُ الْحَدَّ جَمَاعًا .

الثاني : أَنَّهُ عَرَّفَ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُومِ . وَالْمَعْلُومُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعِلْمِ ، وَالْمُشْتَقُّ مِنَ الشَّيْءِ يَكُونُ أَخْفَى مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ ، وَتَعْرِيفُ الْأَظْهَرِ / بِالْأَخْفَى مُمْتَنَعٌ . كَيْفَ وَفِيهِ زِيَادَةٌ لِ ١/٣
لِحَاجَةِ إِلَيْهَا وَهِيَ قَوْلُهُ : عَلَى مَا هُوَ بِهِ ؛ فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ بِالْمَعْلُومِ لَا تَكُونُ إِلَّا عَلَى مَا هُوَ بِهِ .

وَقَالَ الشَّيْخُ الْأَشْعَرِيُّ (٥) : فِيهِ عِبَارَاتٌ :

الأولى : الْعِلْمُ هُوَ الَّذِي يُوجِبُ كَوْنَ مَنْ قَامَ بِهِ يَكُونُ عَالِمًا .

الثانية : هُوَ الَّذِي يُوجِبُ لِمَنْ قَامَ بِهِ اسْمَ الْعَالِمِ .

الثالثة : الْعِلْمُ إِدْرَاكُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ .

وَالْعِبَارَتَانِ الْأُولَيَانِ مُدْخُولَتَانِ ؛ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ أَخَذَ الْعَالِمَ فِي حَدِّ الْعِلْمِ ؛ وَهُوَ أَخْفَى مِنَ الْعِلْمِ . وَالثَّلَاثَةُ [مُدْخُولَةٌ أَيْضًا (٦)] مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ أَخَذَ الْمَعْلُومَ فِي تَعْرِيفِ الْعِلْمِ ؛ وَهُوَ أَخْفَى مِنْهُ (٨) .

(١) القاضي الباقلائي : محمد بن الطَّيِّبِ بن محمد بن جعفر بن القاسم . البصرى ، ثم البغدادي ، المعروف بالباقلاني (أبو بكر) متكلم أشعري ولد بالبصرة سنة ٣٣٨ هـ . وسكن بغداد ، له مؤلفات كثيرة في الرد على المعتزلة ، والشيعية ، والخوارج ، والجهمية وغيرهم وتوفى سنة ٤٠٣ هـ . يقول عنه ابن تيمية : إنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ، وليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده . (انظر وفيات الأعيان ٤٠٠/٣ ، وشذرات الذهب ١٦٩/٣) .

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) انظر التمهيد ص ٣٤ والإنصاف ص ١٣ .

(٤) ورد الترتيب في (ب) بالحروف الأبجدية في كل الكتاب وسأكتفى بذكر ماورد في (أ) بدون تنبيه ، إكتفاء بما أوردته هنا .

(٥) في ب (الشرح) .

(٦) أبو الحسن علي بن إسحاق بن إسحاق بن سالم . من نسل الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري . مؤسس مذهب الأشاعرة ولد في البصرة سنة ٢٦٠ هـ وتوفى في بغداد سنة ٣٢٤ هـ (انظر وفيات الأعيان ٤٤٦/٢ وطبقات الشافعية ٢٤٥/٢) .

(٧) في أ (أيضا فمدخولة) .

(٨) في ب (من العلم) .

وأيضاً: فإنه أخذ الإدراكَ في حدِّ العلمِ ، والإدراكُ - على أصله - نوعٌ من العلمِ ؛ وتعرِيفُ الجنسِ بنوعه ممتنع . ثم لأحاجةٍ إلى الزيادةِ وهى : على ما هو به ؛ كما تقدّم .

قال الأستاذ أبو بكر بن فورك^(١) : العلمُ ما صحَّ بوجوده من الذى قام به إتقانُ الفعلِ وإحكامه .

وهو باطل ؛ فإنه إن أراد به ما يصحُّ به إحكامُ الفعلِ وإتقانه بطريقِ الإستقلالِ ؛ فهو مُحالٌ ، فإن إتقانَ الفعلِ كما يتوقَّفُ على العلمِ ، يتوقَّفُ على القدرةِ . وإن أراد به أنه يتوقَّفُ عليه الإتقانُ ولا يستقلُّ به ؛ فيلزمُ عليه القدرةُ ؛ فإنها أيضاً كذلك ؛ وليستَ علماً .

وأيضاً : فإن الواحدَ منَّا له علمٌ ، وهو غيرُ مؤثِّرٍ فى إتقانِ فعلٍ من الأفعالِ القائمةِ به ، ولا الخارجةِ عنه ؛ إذ هو غيرُ مُوجدٍ لهما على أصلنا .

وقد قيل فى إبطاله أيضاً : إن العلمَ قد يكون بما لا يصحُّ به إتقانه [كعلم^(٢)] الواحدِ منا بنفسه وبالله تعالى ، وبالمستحيلات ؛ فإن ما تعلق به ليس فعلاً ، ولا ممَّا يصحُّ إتقانه [به^(٣)] وإنما يلزم هذا الإبطال أن لو قيل : العلمُ هو ما يصحُّ به إتقانُ كلِّ ما تعلق به . وأما إذا أريد به ما يصحُّ به فى الجملةِ إتقانُ الفعلِ ، فلا .

وقال الشيخ أبو القاسم الأسفرايينى^(٤) : العلمُ ما يُعَلِّمُ به .

وفيه أيضاً : تعريفُ العلمِ بما هو أخفى منه .

(١) فى ب (وقال الأستاذ وابن فورك) .

الأستاذ أبو بكر بن فورك : محمد بن الحسن بن فورك : المتكلم ، الأصولى ، الأديب ، النحوى ، الواظ . من متكلمى الأشاعرة ، له تصانيف كثيرة فى أصول الدين ، وأصول الفقه توفى سنة ٤٠٦ هـ .

(انظر وفيات الأعيان ٤٠٢/٣ والأعلام ٣١٣/٦ ومعجم المؤلفين ٢٠٨/٩) .

(٢) فى أ (لعلم) .

(٣) كلمة (به) ساقطة من (أ) .

(٤) أبو القاسم الأسفرايينى :

هو أبو القاسم عبد الجبار بن على بن محمد بن حسان الأسفرايينى الإسكافى ، المتوفى سنة ٤٥٢ هـ ، كان تلميذاً لأبى إسحاق الأسفرايينى ، وكان من كبار المتكلمين الأخذين بمذهب الأشعرى ، وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى .

من أهم تلاميذه إمام الحرمين الجوينى .

(انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٢/٣) .

وقال بعضُ الأصحاب : العِلْمُ إِتِّبَاتُ المَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ .
وهو فاسِدٌ من ثلاثة أوجه (١) :

الأول : أَنْ فِيهِ تَعْرِيفُ العِلْمِ بِالمَعْلُومِ ؛ وَهُوَ فاسِدٌ ؛ على ما تقدم .

الثاني : أَنَّهُ إِذَا كَانَ العِلْمُ إِتِّبَاتُ المَعْلُومِ ؛ فَالعَالِمُ بِالمَعْلُومِ يَكُونُ مَثْبُتًا للمَعْلُومِ ؛ وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ عِلْمُنَا بِوُجُودِ الرَّبِّ تَعَالَى : إِتِّبَاتًا لَهُ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

الثالث : أَنَّ الإِتِّبَاتَ قَدْ يُطْلَقُ وَيَرَادُ بِهِ إِبْجَادُ الشَّيْءِ ، وَقَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ تَسْكِينُ الشَّيْءِ عَنِ الحِرْكَةِ ، وَقَدْ يُطْلَقُ تَجَوُّزًا عَلَى العِلْمِ .

ولا يَخْفَى أَنَّ إِرَادَةَ الإِتِّبَاتِ بِالعَتْبَارِ الأوَّلِ وَالثَّانِي فِيمَا نَحْنُ فِيهِ ؛ مُمْتَنِعٌ . وَالثَّالِثُ /
فِيهِ تَعْرِيفُ العِلْمِ بِالعِلْمِ ؛ وَهُوَ مَمْتَنِعٌ .

وقال غيره من الأصحاب : العِلْمُ تَبْيِينُ المَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ .

ولا يَخْفَى مَا فِيهِ مِنَ الزِّيَادَةِ ، وَتَعْرِيفُ العِلْمِ بِمَا هُوَ أَخْفَى مِنْهُ . وَالدُّيُّ يَخْصِمُهُ أَنْ التَّبْيِينُ مَشْعُرٌ بِالظُّهُورِ بَعْدَ الخَفَاءِ ، وَالوَضُوحُ بَعْدَ الإِبْهَامِ ؛ وَذَلِكَ مِمَّا يُوجِبُ خُرُوجَ عِلْمِ الرَّبِّ تَعَالَى عَنِ الحُدِّ .

وقال غيره : العِلْمُ هُوَ الثِّقَّةُ (٢) بِأَنَّ المَعْلُومَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ .

ولا يَخْفَى مَا فِيهِ مِنَ الزِّيَادَةِ ، وَتَعْرِيفُ العِلْمِ بِمَا هُوَ أَخْفَى مِنْهُ .

كيف وأنه يلزم من كَوْنِ العِلْمِ هُوَ الثِّقَّةُ (٢) بِالمَعْلُومِ ؛ أَنْ يَكُونَ مَنْ قَامَ [بِهِ] (٣) العِلْمُ وَائْتِقًا ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ كَوْنَ البَارِي تَعَالَى وَائْتِقًا بِمَا هُوَ عَالِمٌ بِهِ ، وَإِطْلَاقُ ذَلِكَ عَلَى اللّٰهِ - تَعَالَى - مُمْتَنِعٌ شَرْعًا .

وقالت الفلاسفة : العِلْمُ عِبَارَةٌ عَنِ انْطِبَاعِ صُورَةِ المَعْلُومِ فِي النُّفْسِ .

ويَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ مَنْ عِلِمَ الحَرَارَةَ وَالبُرُودَةَ : أَنْ تَكُونَ صُورَةُ الحَرَارَةِ ، وَالبُرُودَةَ ؛ مُنْطَبِعَةً فِي نَفْسِهِ ؛ وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ العَالِمُ بِهِمَا حَارًّا ، أَوْ بَارِدًا ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

(١) بقرن بما ورد في شرح المواضع ٨١/١ فمن الواضح أنه نقل هذا عن الأمدى .

(٢) من أول (بأن المعلوم على ما هو) ساقط من (ب) .

(٣) كلمة (به) ساقطة من (أ) .

فَإِنْ قِيلَ : المنطبع إِنَّمَا هُوَ مِثَالُ الْحَرَارَةِ ، وَالْبَرُودَةِ ، لَا نَفْسُ الْحَرَارَةِ وَالْبَرُودَةِ .
قِيلَ : فَالْمِثَالُ إِنْ كَانَ مُسَاوِيًا فِي الْحَقِيقَةِ لِلْمِثْلِ ؛ فَالِإشْكَالُ لَازِمٌ ، وَإِلَّا فَلَيْسَ مِثْلًا
لَهُ ، وَلَا الْعِلْمُ مُتَعَلِّقًا بِهِ^(١)

ولعسر تَحْدِيدِ الْعِلْمِ ؛ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ الْمُتَأَخَّرُونَ :

(٢) فَقَالَ بَعْضُهُمْ^(٢) : إِنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالْحَدِّ ؛ بَلْ تَعْرِيفُهُ إِنَّمَا هُوَ بِالْقِسْمَةِ ، وَالْمِثَالِ .
وَقَالَ بَعْضُهُمْ^(٣) : الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ بَدِيهِي ؛ لِأَنَّ مَا عَدَا الْعِلْمَ لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِالْعِلْمِ ، فَلَوْ
كَانَ غَيْرَهُ مَعْرَفًا لَهُ ؛ لَكَانَ دَوْرًا ؛ وَلِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ وَجُودَ نَفْسِهِ ، وَالْعِلْمُ أَحَدُ
تَصَوُّرِي هَذَا التَّصَدِيقِ الْبَدِيهِيِّ ، وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْبَدِيهِيُّ يَكُونُ بَدِيهِيًّا ؛ فَتَصَوَّرَ الْعِلْمُ
بَدِيهِيًّا ؛ وَهَمًّا بِاطِلَانِ :

أَمَّا الْقَوْلُ الْأَوَّلُ : فَلِأَنَّ الطَّرِيقَ الْمَذْكُورَ فِي التَّعْرِيفِ إِنْ حَصَلَتْ بِهِ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ
وَتَمْيِيزُهُ عَنْ غَيْرِهِ ؛ فَلَا مَعْنَى لِلْحَدِّ إِلَّا هَذَا . وَإِنْ لَمْ يَخْصُلْ بِهِ تَمْيِيزُ الْعِلْمِ عَنْ غَيْرِهِ ،
فَلَا يَكُونُ مَعْرَفًا لِلْعِلْمِ .

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي : فَغَيْرُ لَازِمٍ ، فَإِنَّ الدَّوْرَ يُوجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ التَّحْدِيدُ بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنِ
الْعِلْمِ ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ إِمْتِنَاعُ التَّحْدِيدِ مُطْلَقًا ؛ إِذِ الْحَدُّ أَعَمُّ مِنَ الْحَدِّ بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنِ
الْمَحْدُودِ عَلَى مَا لَا يَخْفَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بَسِيطًا ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ^(٤) ؛ إِذْ هُوَ نَوْعٌ مِنْ
مَقُولَةِ الْكَيْفِ ؛ عَلَى رَأْيٍ . وَمِنْ مَقُولَةِ الْمُضَافِ ، عَلَى رَأْيٍ ؛ فَيَكُونُ مَرْكَبًا .

كَيْفٌ وَأَنَّهُ لَا دَوْرَ ؛^(٥) إِذِ الدَّوْرُ إِنَّمَا يَكُونُ^(٥) مَعَ إِتْحَادِ جِهَةِ التَّوَقُّفِ ، وَتَوَقُّفِ غَيْرِ الْعِلْمِ
عَلَى الْعِلْمِ لَا مِنْ جِهَةِ^(٦) كَوْنِ الْعِلْمِ^(٦) صِفَةً مُمَيَّزَةً لَهُ ؛ بَلْ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ مَدْرَكًا بِهِ ، ١/٤٧
وَتَوَقُّفِ/ الْعِلْمِ عَلَى الْغَيْرِ بِالضَّدِّ ؛ فَلَا دَوْرَ أَصْلًا .

(١) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) . وهي زيادة من الناسخ ، وهذه العبارة ترد كثيرا في النسخة (ب) عندما يصرح الأمدى برأيه ، وأرجح أن بعض من اقتنوا النسخة ذكر ذلك للتوضيح ، فلما نقلت عنها هذه النسخة ظنه الناسخ - خطأ - من كلام الأمدى .

(٢) في ب (فمنهم من قال) . انظر الإحكام للأمدى ٩/١ ، ومنتهاى السؤل له أيضا ٤/١ ، حيث يحدد هذا البعض بأنهما : إمام الحرمين ، والغزالي . ثم انظر شرح المواظف للجرجاني ص ٢٨ حيث يوضح أنهما : إمام الحرمين والغزالي أيضا . قالوا : وطريق معرفته بالقسمة والمثال . ثم يرد عليهما مختصرا ما أورده الأمدى هنا .

(٣) انظر الإحكام للأمدى ٩/١ ، ومنتهاى السؤل له أيضا ٤/١ ، وانظر شرح المواظف للجرجاني ص ٢٦ حيث يحدده بالإمام الرازى ثم يرد عليه موضعا ما أورده الأمدى هنا . ثم انظر ص ٦٩ من المحصل للرازى .

(٤) ساقط من (ب) .

(٥) في ب (فالدور إنما يلزم) .

(٦) في ب (كونه) .

وَعَلْمُ الْإِنْسَانِ بِوَجُودِ نَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ بَدِيهِيًّا ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْعُلُومُ التَّصَوُّرِيَّةُ بَدِيهِيَّةً لِقُوعِ النِّسْبَةِ الْبَدِيهِيَّةِ بَيْنَهُمَا ؛ فَإِنَّهُ لَامَعْنَى لِلْقَضِيَّةِ الْبَدِيهِيَّةِ إِلَّا إِذَا مَا حَصَلَ الْعِلْمُ بِمَفْرَدَاتِهَا بَادِرَ الْعَقْلِ إِلَى التَّنْسِبِ الْوَاجِبَةِ لَهَا مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ عَلَى نَظَرٍ وَلَا اسْتِدْلَالٍ . وَسَوَاءٌ كَانَتْ الْمَفْرَدَاتُ مَعْلُومَةً بِالْبَدِيهِيَّةِ ، أَوِ النَّظَرِ . وَلِهَذَا فَإِنَّ النَّفْسَ أَحَدَ التَّصَوُّرَاتِ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ ؛ وَالْعِلْمُ بِمَعْنَى النَّفْسِ غَيْرِ بَدِيهِيٍّ (١) .

وَالْأَشْبَهُ فِي تَحْدِيدِهِ أَنْ يُقَالَ :

الْعِلْمُ عِبَارَةٌ عَنْ (٢) صِفَةٍ يَحْصُلُ بِهَا لِنَفْسِ الْمُتَّصِفِ تَمْيِيزُ حَقِيقَةٍ مَا ، غَيْرِ مَحْسُوسَةٍ فِي النَّفْسِ - احْتِرَازًا مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ - حَصَلَ عَلَيْهِ حُصُولًا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ إِحْتِمَالُ كَوْنِهِ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي حَصَلَ عَلَيْهِ (٢) ، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْعِلْمُ بِالْإِثْبَاتِ ، وَالنَّفْيِ ، وَالْمَفْرَدِ ، وَالْمُرَكَّبِ (٣) . وَتَخْرُجُ عَنْهُ الْإِعْتِقَادَاتُ وَالظُّنُونُ حَيْثُ (٤) أَنَّهُ لَا يَبْعُدُ (٤) فِي النَّفْسِ إِحْتِمَالُ كَوْنِ الْمَعْتَقِدِ وَالْمُظَنِّينَ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي حَصَلَ عَلَيْهِ فِي النَّفْسِ { وَهُوَ وَجُودِي لَا سَلْبِي ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ سَلْبِيًّا ؛ فَسَلْبُهُ يَكُونُ إِثْبَاتًا ؛ لِأَنَّ سَلْبَ السَّلْبِ إِثْبَاتٌ . وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ ؛ لَمَا صَحَّ سَلْبُ الْعِلْمِ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ لَمَا فِيهِ مِنْ اتِّصَافِ الْعَدَمِ الْمَحْضِ بِالصِّفَةِ الثَّبُوتِيَّةِ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

فِي أَنْ قِيلَ : هَذَا وَإِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ ثَبُوتِيٌّ ؛ فَهُوَ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ سَلْبِيًّا ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَهْلَ الْبَسِيطَ نَقِيضُ الْعِلْمِ . وَالْجَهْلُ الْبَسِيطُ لَيْسَ أَمْرًا سَلْبِيًّا وَإِلَّا كَانَ سَلْبُهُ إِثْبَاتًا كَمَا ذَكَرْتُمُوهُ . وَلَوْ كَانَ إِثْبَاتًا ؛ لَمَا صَحَّ سَلْبُ الْجَهْلِ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ لَمَا فِيهِ مِنْ إِثْبَاتِ الصِّفَةِ الثَّبُوتِيَّةِ لِلْعَدَمِ الْمَحْضِ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ . وَإِذَا كَانَ الْجَهْلُ الْبَسِيطُ ثَبُوتِيًّا ؛ فَالْعِلْمُ الْمُنَاقِضُ لَهُ يَكُونُ سَلْبِيًّا .

(١) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٢) في ب (حصول صورة معنى في النفس لا يتطرق إليه في النفس احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه ، وتعني بحصول المعنى في النفس تميزه في النفس عما سواه) .

(٣) انظر الأحكام ١٠/١ حيث يعرف العلم بأنه عبارة عن (صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولًا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه) .

وانظر أيضًا : تعريفه في منتهى السؤل ٥/١ . حيث يعرفه بأنه عبارة عن (صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق الأمور الكلية ميزًا لا يتطرق إليه احتمال مقابله) .

(٤) في ب (حيث لا يبعد له) .

قلنا : هذا إنما يلزم أن لو كان الجَهْلُ البسيطِ نقيضاً للعلم ؛ وليس كذلك ؛ لبل^(١) هو مُقَابِلٌ له ؛ والمُتَقَابِلَانِ^(١) [أعمٌ مِنَ الْمُتَنَاقِضِينَ . ولا يلزم من كَوْنِ أَحَدِ الْمُتَقَابِلَيْنِ ثُبُوتِيًّا أَنْ يَكُونَ الْأُخْرَى سَلْبِيًّا ؛ ^(٢)] ولهذا فَإِنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الكَذِبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا هُوَ غَيْرُ قَابِلٍ لِلْعِلْمِ ، ولو كَانَا مُتَنَاقِضِينَ لَمَا اجْتَمَعَا فِي الكَذِبِ ^(٣) . وقد قيل : إِنَّ الْعِلْمَ صِفَةٌ إِضَافِيَّةٌ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ ؛ وَفِيهِ نَظَرٌ .

فإنه إن قيل : إِنَّ الإِضَافَةَ عَدَمٌ ؛ فَسَلْبُ الإِضَافَةِ يَكُونُ ثُبُوتِيًّا . وَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ سَلْبُ الإِضَافَةِ عَنِ الأَعْدَامِ المَحْضَةِ ؛ مُوجِبًا لِإِتْصَافِ العَدَمِ المَحْضِ بِالصِّفَةِ الثُّبُوتِيَّةِ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

وإن قيل : إن الإضافة وجود - فيلزم [أن تكون الإضافة بين^(٣)] المتقدم والمتأخر ؛ صفة ثُبُوتِيَّةٌ لَهُمَا . مَعَ أَنَّ أَحَدَهُمَا مَعْدُومٌ . وَأَنْ تَكُونَ الإِضَافَةُ / بِالتَّقَابِلِ بَيْنَ السَّلْبِ لـ/بِ وَالإِيجَابِ صِفَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ لَهُمَا ؛ وَالسَّلْبُ عَدَمٌ مَحْضٌ .

وَإِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الأَمْرَيْنِ مُحَالًا ؛ فَالْعِلْمُ لَا يَكُونُ صِفَةً إِضَافِيَّةً .

وَإِذَا عُرِفَ مَعْنَى العِلْمِ ؛ فَهُوَ حَاصِلٌ مُتَحَقِّقٌ بِاتِّفَاقِ العُقَلَاءِ . وَلَمْ يَخَالَفْ فِي ذَلِكَ غَيْرُ السُّوفِسْطَائِيَّةِ^(٤) ، وَسَيَاتِي^(٥) الكَلَامِ مَعَهُمْ فِيمَا بَعْدَ إِذْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى^(٥) .

وهو ينقسم إلى : قديم ، وإلى حادث .

أما العلم القديم : فَهُوَ عِلْمُ اللهِ - تَعَالَى - وَسَيَاتِي الكَلَامِ فِيهِ فِيمَا بَعْدَ^(٦) .

وأما العلم الحادث : فَيَنْقَسِمُ إِلَى ضَرُورِيٍّ ، وَإِلَى كَسْبِيٍّ ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الإِشَارَةِ إِلَيْهِمَا^(٧) .

(١) فى أ - (بل مقابل له فالمتقابلان) .

(٢) من أول (ولهذا فإنهما ...) ساقط من (ب) .

(٣) فى أ - (أن للإضافة من) .

(٤) السُّوفِسْطَائِيَّةُ : هم الذين شكوا فى وجود الحقائق ، وقالوا : إن حقائق الأشياء تابعة للإعتقاد ، وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتناقضها ، وكانوا يستخدمون مقدمات خاطئة ليتوصلوا بها إلى نتائج الغرض منها إسكات الخصم . ومن أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى ق م ، ومعاصره جورجياس المتوفى عام ٣٨٠ ق م . ولمزيد من البحث والدراسة انظر الفصل لابن حزم ٤٣/١ - ٤٥ - القسم الأول : السوفسطائية .

(٥) فى ب (وبان الكلام معهم ماياتى فيما بعد) .

(٦) انظر ل ٧٢٢ ب وما بعدها .

(٧) فى ب (إليه) .

القسم الثاني في العلمِ الضَّروريِّ^(١)

واختلف النَّاسُ فيه .

وقد قال القاضي أبو بكر: ^(٢)

العلم الضَّروريُّ : هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ نَفْسَ الْمَخْلُوقِ لَزُومًا لَا يَجِدُ عَنِ الْإِنْفِكَائِ عَنْهُ سَبِيلًا .

وهذه العبارة وإن وقع ^(٣) الاحتراز فيها ^(٢) عَنْ عِلْمِ اللَّهِ - تعالى - إلا أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ زَوَالِ الْعِلْمِ الضَّروريِّ ، وَثُبُوتِ أَضْدَادِهِ كَمَا يَأْتِي ؛ فَلَا يَكُونُ جَامِعًا .

وإن قيل : المراد به منع الإنفِكَاءِ مقدورًا لِلْعَبْدِ ، أَوْ عَادَةً ^(٤) ، فَيَدْخُلُ الْعِلْمُ النَّظْرِيَّ ^(٤) بَعْدَ حَصُولِهِ ، فَإِنَّهُ كَذَلِكَ وَلَيْسَ ضَروريًّا عِنْدَهُ ؛ فَلَا يَكُونُ الْحَدَّ مَانِعًا ، وَأَمَّا يَصِحُّ أَنْ لَوْ أُرِيدَ بِهِ مَنَعُ الْإِنْفِكَائِ قَبْلَ النَّظْرِ مَقْدورًا لِلْمَكْلَفِ ، أَوْ عَادَةً ^(٥)

وَالْحَقُّ أَنَّ الضَّروريَّ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا أَكْرَهَ عَلَيْهِ ، وَعَلَى مَا تَدْعُو الْحَاجَةُ إِلَيْهِ دَعْوًا قَوِيًّا : كَالْحَاجَةِ إِلَى الْأَكْلِ فِي الْمَخْمَصَةِ ، وَعَلَى ^(٦) مَا سَلِبَ فِيهِ الْأَقْتِدَارُ عَلَى الْفِعْلِ وَالتَّرِكِ : كَحَرَكَةِ الْمُرتَعِشِ . إِلَّا أَنْ يُطْلَقَ الْعِلْمُ الضَّروريُّ عَلَى الْعِلْمِ الْحَادِثِ ؛ إِنَّمَا هُوَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ الْأَخِيرِ .

وعلى هذا : فالعلم الضَّروريُّ : هُوَ الْعِلْمُ الْحَادِثِ الَّذِي لَا قُدْرَةَ لِلْمَخْلُوقِ عَلَى تَحْصِيلِهِ بِالنَّظْرِ وَالْأَسْتِدْلَالِ ^(٧) .

وذلك كَالْعِلْمِ بِالْمَحْسُوسَاتِ ^(٨) الظَّاهِرَةِ ^(٨) : كَالْعِلْمِ بِالْمَسْمُوعَاتِ ، وَالْمُبْصَرَاتِ ، وَالْمَشْمُومَاتِ ، وَالْمَذَاقَاتِ ، وَالْمَلْمُوسَاتِ .

(١) انظر أصول الدين للبيهقي ص ٨ ، ٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، والمعنى للقاضي عبد الجبار ٥٩/١٢ ، وشرح الأصول الخمسة له أيضا ص ٤٨ والإرشاد للجويني ص ١٣ - ١٥ والشامل له أيضا ص ١١١ - ١١٤ وشرح المواقف للجرجاني ص ٣٨ وشرح المقاصد للفتازاني ص ١٥

(٢) انظر التمهيد ص ٣٥ والإنصاف ص ١٤ .

(٣) في ب (فيها الاحتراز) .

(٤) في ب (فيدخل فيه العلم النظري وثبوت أضداده) .

(٥) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٦) في ب (وإلى) .

(٧) انظر الإحكام للامدنى ١٠/١ ومنتهى السؤل ٥/١ له أيضا .

(٨) في ب (بالحواس الظاهر) .

أو بالحواس الباطنة : كَعِلْمِ الْإِنْسَانِ بِلَذَّتِهِ وَأَلَمِهِ ، وَالْعِلْمِ بِالْأُمُورِ الْعَادِيَةِ : كَعِلْمِنَا بِأَنَّ الْجِبَالَ الْمَعْهُودَةَ لَنَا ثَابِتَةٌ ، وَالْبِحَارَ غَيْرَ غَايِرَةٍ ، وَكَالْعِلْمِ بِالْأُمُورِ الَّتِي لَا سَبَبَ لَهَا وَلَا يَجِدُ الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ خَالِيَةً عَنْهَا : كَالْعِلْمِ بِأَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالْإِثْبَاتِ ، وَأَنَّ الضُّدَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ ، وَأَنَّ الْكُلَّ أَكْثَرَ مِنَ الْجِزْءِ وَنَحْوِهِ . وَرَبِمَا خَصَّتْ هَذِهِ بِالْبَدِيهِيَّاتِ .

وإذا عرف معنى العلم الضّروري ؛ فقد اختلف فيه :

فقال قوم من المعتزلة : إن جميع العلوم الواقعة ضرورية غير مقدورة للعباد

لكن من هؤلاء من قال : إن الجميع غير مقدور للعباد ، ولا يتوقف على نظر واستدلال .

/ومنهم من قال : العلوم كلها - وإن كانت غير مقدورة - فمنها : ما حُصُولُهُ لَا عَنْ ل ١/٥ نظر ، ومنها : ما حُصُولُهُ عَنْ نَظَرٍ ، لَكِنْ بَعْدَ تَمَامِ النَّظَرِ يَقَعُ الْعِلْمُ ضَرُورِيًّا غَيْرَ مَقْدُورٍ عَلَيْهِ .

وقال قوم : العُلُومُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَاتِ اللَّهِ - تعالى - وَصِفَاتِهِ وَالْأَعْتِقَادَاتِ الصَّحِيحَةِ

ضرورية غير نظرية . وما عدا ذلك ؛ فلا يمتنع أن يكون نظريًّا . (١)

وقال بعض الجهمية (٢) : جميع العلوم نظرية لأضرورة فيها .

وقال بعض المتأخرين (٣) : ما كان من العُلُومِ التَّصَوُّرِيَّةِ ؛ فَهِيَ ضَرُورِيَّةٌ . وما كان من

العلوم التَّصَدِيقِيَّةِ ؛ فمُنْقَسِمَةٌ إِلَى ضَرُورِيٍّ ، وَنَظَرِيٍّ .

والذي عليه المَحْصُلُونَ : أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ عِلْمٍ ضَرُورِيًّا ؛ إِذْ هُوَ خِلَافٌ مَا يَجِدُهُ كُلُّ

عَاقِلٍ مِنْ نَفْسِهِ فِي الْمَسْأَلِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا : كَحَدُوثِ الْعَالَمِ ، وَوُجُودِ الصَّانِعِ ، وَالْجَوْهَرِ الْفَرْدِ وَبِقَاءِ الْأَعْرَاضِ . إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ .

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ وما بعدها ؛ حيث يوضح القاضي عبد الجبار : العلم الضروري وأراء المعتزلة فيه .

(٢) الجهمية : أصحاب جهنم بن صفوان . وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمز و قتل في آخر عهد بني أمية سنة ١٢٨ هـ . وهو تلميذ الجعد بن درهم أول من ابتدع القول بخلق القرآن ، وتعطيل الله عن صفاته . والذي توفي سنة ١١٨ هـ . (الملل والنحل ٨٦/١ ، الفرق بين الفرق ٢١١) .

(٣) المقصود به الإمام الرازي .

انظر المحصل ص ٧١ ، وشرح المواقف ص ٤٣ .

ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية ؛ لما سآغ الخِلاف فيها من الجَمع الكثير من العقلاء ممن تقوم الحجّة بقولهم ، ولما وجد واحد من نفسه الخلو عنها .

وعلى هذا أيضاً: يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالإله - تعالى - وصفاته ، والإعتقادات الصحيحة ، وبين غيرها .

ومن قال يكون العلم ضرورياً - مع حصوله عن النظر - فلا نزاع معه في غير التسمية ، فإننا لأنغنى بكونه مقدوراً وغير ضروري ؛ غير كون الطريق المفضى إليه مقدوراً للعبد . لا يمتنع أن العلم الحاصل عنه مقدور .

كيف وأن معرفة الله - تعالى - واجبة بالإجماع : إما بالعقل ، أو بالشرع .

فإن كان بالعقل : فالعقل لا يوجب فعل ما ليس بمقدوره .

وإن كان ذلك بالشرع : فالشرع أيضاً لا يوجب فعل ما ليس بمقدور على ما يأتي ، وكما أنه ليس كل علم ضرورياً ؛ فليس كل علم نظرياً . وإلا لزم التسلسل الممتنع ؛ بل البعض ضروري ، والبعض نظري ؛ وسيأتي الرد على شبه منكري الضروريات فيما بعد .^(١)

ومن قال بالفرق بين التصور ، والتصديق ؛ فقد احتج عليه بحجج^(٢) أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق^(٢) .

(١) انظر ل/١٧ ب .

(٢) في ب (بحجج وقد أبطلناها في دقائق الحقائق) .

والقائل بالفرق بين التصور ، والتصديق : هو الإمام الرازي . انظر المحصل ص ٣ - ٥ وقد نقل الأمدى رأى الرازي المذكور في المحصل بالتفصيل في كتابه دقائق الحقائق في ل ١/٥ ، ل ٥/٥ . وقد قابلته على ماورد بالمحصل وتأكد لي صحة نقل الأمدى . الذي بدأه بقوله : قال بعض المتأخرين : ثم بدأ في نقده ، والرد عليه فقال بعد نقله رأى الرازي بالتفصيل - وهذا منه تساهل في التحقيق ، ثم نقده نقداً تفصيلياً في ل ٥/٥ - ل ٧/٥ ب .

القسم الثالث

فى العلم الكسبى^(١)

والعلم المكتسب : هو العلم المقذور بالقدرة الحادثة .

وقد اختلف أصحابنا فى جواز وقوع العلم المكتسب من غير نظر ، واستدلال .
فجوزة قوم - وإن كانت العادة على خلافه - كالأستاذ أبى إسحاق^(٢) ومنع منه آخرون .

وعلى هذا فمن لم يجوز إنفكاك العلم المكتسب عن النظر ؛ فحد المكتسب عنده
مطرّد فى العلم النظرى ؛ فكل علم مكتسب عنده نظرى ؛ وكل نظرى مكتسب .

ومن جوز الإنفكاك : لم يطرّد / حد المكتسب عنده فى النظرى ؛ فإن إطرّد حد ل / ب
النظرى فى المكتسب ؛ فكل نظرى مكتسب ، وليس كل مكتسب نظريا .

وعلى هذا فقد اختلف أرباب هذا^(٣) المذهب فى العبارات^(٤) الدالة على العلم
النظرى .

فمنهم من قال : هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح .

ومنهم من قال : ما يوجبه النظر الصحيح .

ومنهم من قال : هو الواقع عن النظر الصحيح .

ومنهم من قال : هو المقذور المنظور فيه نظراً صحيحاً .

ومنهم من قال : ما يتضمنه النظر الصحيح^(٤) .

والعبارة الاولى : مذخولة بما يقع من العلوم الضرورية عقيب النظر الصحيح :

كالعلم بما يحدث من الألم ، واللذة ، والفرح ، والغم ونحوه ؛ فإنه ليس نظرياً مع وجود
الحد .

(١) انظر أصول الدين للبيهقانى ص ٨ ، ٩ ، والمعنى للقاضى عبد الجبار ج ١٢ ص ٥٩ - ٦٨ ، وشرح الأصول الخمسة
ص ٥٢ وما بعدها ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٣ - ١٥ ، والشامل له أيضاً ص ١١١ - ١١٤ وشرح المواقف
للحرجانى ص ٣٨ وشرح المقاصد للتفتازانى ص ١٥ .

(٢) الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفرايينى الققيه الشافعى ، المتكلم ، الأصولى ،
الملقب بركن الدين ، من أئمة المذهب الأشعرى . نشأ فى أسفراين ، وانتقل إلى نيسابور ، وتوفى بها سنة
٤١٨ هـ . (وفيات الأعيان ٨/١ ، طبقات السبكي ١١/٣ ، معجم المؤلفين ٨٣/١) .

(٣) فى ب (هذه المذاهب والعبارات) .

(٤) القائل هو القاضى الباقلانى : انظر التمهيد ص ٣٦ والإنصاف ص ١٤ وانظر الإحكام للأمدى ١٠/١ ومنتهى السؤل

والعبارة الثانية ، والثالثة فَغَيْرَ مرضية على رأى أصحابنا ؛ لإشعارهما بوجود العلم ووجوبه بالنظر ؛ وليس كذلك على ماسياتى فى النظر ^(١) .

والعبارة الرابعة : فَغَيْرَ مُطْرَدَةٍ عَلَى رَأَى مَنْ يَرَى مِنْ أَصْحَابِنَا أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ
بِالنَّظَرِ غَيْرَ مُقْدُورٍ لِلْعَبْدِ .

وأما العبارة الخامسة : فَهِيَ عِبَارَةُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ . وَهِيَ مُوَافِقَةٌ لِأَصُولِ أَهْلِ
الْحَقِّ مِنْ أَصْحَابِنَا ، وَإِنْ كَانَ فِيهَا نَوْعٌ غَمُوضٍ بِسَبَبِ غَمُوضِ مَعْنَى التَّضَمُّنِ .

وكشفه أَنْ يُقَالَ : مَعْنَى تَضَمُّنِ النَّظَرِ الصَّحِيحِ لِلْعِلْمِ : أَنَّهُمَا بِحَالٍ لَوْ قَدَرْنَا انْتِفَاءَ
الْآفَاتِ ، وَأَضْدَادِ الْعِلْمِ ؛ لَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ ^(٢) مِنْ غَيْرِ إِجْبَابٍ وَلَا تَوْلَدٍ :
كَالْعَرَضِ مَعَ الْجَوْهَرِ ، وَتَذَكَّرِ النَّظْرَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ نَفْسَ النَّظَرِ ؛ فَالْعِلْمَ الْحَاصِلَ عِنْدَهُ
لَا يَخْرُجُ عَنْ أَنْ يَكُونَ النَّظْرَ مُتَضَمِّنًا لَهُ ؛ فَعِبَارَةُ الْقَاضِي تُكَوِّنُ مُطْرَدَةً فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَيْضًا .

(١) انظر ل ١٨ / ب .

(٢) فى ب (آخر عن آخر) .

القسم الرابع : فى أَحْكَامِ الْعِلْمِ

ويشتمل على تسعة فصول :

الأول : فى تجويزُ وقُوعِ العلمِ ^(١) الضَّرورى نَظَرِيًّا ، وبالعكس

الثانى : فى مَرَاتِبِ الْعُلُومِ .

الثالث : فى الْعِلْمِ الْوَاحِدِ الْحَادِثِ . هَلْ يَتَعَلَّقُ بِمَعْلُومَتَيْنِ ، أَمْ لَا ؟

الرابع : فى جوازِ تعلقِ علمٍ بِمَعْلُومٍ ، ^(٢) أو معلومات على الجملة ^(٢)

الخامس : فى اِخْتِلَافِ الْعُلُومِ وَتَمَاثُلِهَا .

السادس : فى تعلقِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ .

السابع : فى اِئْتِنَاعِ وَجُودِ عِلْمٍ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا لَهُ .

الثامن : فى مَحَلِّ الْعِلْمِ الْحَادِثِ ، وَأَنَّهُ لَا بَقَاءَ لَهُ .

التاسع : فى أَضْدَادِ الْعِلْمِ الْحَادِثِ ، وَأَحْكَامِهَا .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) فى ب (أو بمعلومات فى الجملة) .

الفصل الأول

فِي تَجْوِيزِ وَقُوعِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ نَظَرِيًّا وَبِالْعَكْسِ

أما أن العلم الضَّرُورِي هل يَجُوزُ وَقُوعُهُ نَظَرِيًّا^(١)؟

فقد قال به القاضي أبو بكر - في بعض أقاويله - وجماعة من المتكلمين .
ونفاه آخرون .

ومنهم من لم يجوز ذلك فيما كان من العلوم الضَّرُورِيَّةِ شرطاً في كمال العقل . / ل ١/٦
وجوزه فيما عداه .

وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى هذا التفصيل في قول آخر . وإليه ميل^(٢) أبي
المعالى^(٣) من أصحابنا .

وأحتج من قال بتجويز ذلك في العلوم الضَّرُورِيَّةِ مُطْلَقاً : بأنَّ العلومَ مِنْ
جِنْسٍ وَاحِدٍ ؛ فما جاز في البعض جاز على الكل ، وقد جاز في بعض العلوم أن تكون
نظريّة ؛ فكذلك في الباقي^(٤) .

ولقائل أن يقول :

وإن كانت من جنس واحد ؛ فلا يمتنع ذلك من اختلافها ، وتميز كل واحد بتعيين
غير تعيين الآخر .

ويرد على

هذه الحجة

إشكالات :

الإشكال

الأول

ومع ذلك فلا يلزم أن ما جاز على أحدهما يجوز على الآخر ؛ لجواز أن يكون ماجاز
على أحدهما بسبب تعيينه ، أو أن تعين الآخر يكون مانعاً منه ، واشتراك العلوم كلها في
عارض واحد وهو الإدراك والإحاطة ، أو غير ذلك . غير ذلك على الاتحاد ؛ إذ لا مانع من
اشتراك المختلفات في لازم واحد عام لها .

(١) انظر المواقف للإيجي ص ١٤٦ وشرح المقاصد للفتازاني ١٧٢/١

(٢) في ب (ذهب) .

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري المعروف بإمام
الحرمين (ضياء الدين ، أبو المعالي) فقيه ، أصولي ، متكلم ، مفسر ، أديب . من أهم تلاميذه حجة الإسلام
الغزالي . ولد في جوين سنة ٤١٩ هـ ، وتوفي سنة ٤٧٨ هـ . (وفيات الأعيان ٣٤١/٢ وطبقات الشافعية ٢٤٩/٣) .

(٤) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

الإشكال الثاني وأيضاً: فإنه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية؛ فكل ما هو جائز أن يكون؛ لا يلزم من فرض وقوعه المحال. فلنفرض وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية. ولو كان كذلك؛ لاستحال وقوع شيء من العلوم النظرية؛ لأن العلم النظرى لا بد وأن ينتهى إلى العلم الضرورى والا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية؛ وهو ممتنع.

الإشكال الثالث وأيضاً: فإنه إذا جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية، لجاز وقوع العلوم الضرورية التى هي شرط كمال العقل فى النظر نظرية^(١) وإذا كانت نظرية^(١)؛ فتكون متوقفة على النظر، والنظر متوقفة على كمال العقل، الذى لا يتم النظر إلا به. وكمال العقل الذى لا يتم النظر إلا به، متوقفة على تلك العلوم الضرورية؛ فيكون دوراً.

الإشكال الرابع وأيضاً: فإنه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية؛^(٢) فالنظر -على ما يأتى- مضاد^(٣) ووقوع المنتظر فيه. فى حالة النظر لا يكون عالماً بها. وذلك يجر إلى تجويز أن يكون العاقل حالة النظر [غير]^(٣) عالم باستحالة إجتماع الضدين، وأن لا واسطة بين النفس والإثبات، وأن الواحد أقل من الإثنين، وأن الجسم فى آن واحد لا يكون فى مكانين. ولا يخفى ما فى ذلك من الإحالة، واتجاه قول منكبرى البديهيات.

فإن قيل: هذا وإن دل على إمتناع وقوع الضروريات نظرية؛ فما المانع من وقوعها كسببية مقدورة للعبد، وإن لم تفتقر إلى نظر واستدلال؟ كما قال الأستاذ أبو إسحاق فى بعض مذهبِهِ.

فنقول: لو وقعت كسببية مقدورة للعبد، لصح الإضراب عنها؛ لكونها مقدورة؛ فإنه لا معنى للمقدور إلا ما يصح فعله/ وتركه وإلا كان^(٤) مضطراً إليه وملجأ؛ فلا يكون مقدوراً. ولا يخفى أن إضراب العاقل عن العلوم البديهية محال.

كيف وأن هذا مما لا يطرد فى العقل عنده؛ إذ هو من العلوم الضرورية. فلو جاز وقوعه مقدوراً؛ لصح الإضراب عنه. وإضراب العاقل عن عقله محال. ثم إن حصول العلم مقدوراً؛ يستدعى حصول العقل. وحصول العقل إذا كان من العلوم المقدورة، فيحصله مقدوراً؛ يتوقف على حصوله فى نفسه. وحصوله فى نفسه؛ يتوقف على كونه مقدوراً؛ وهو دور ممتنع.

(٢) فى . ب (والنظر على ما يأتى بضاد) انظر ل ١٨/ب .

(٤) فى ب (ولما كان) .

(١) ساقط من ب

(٣) فى أ (غيره) .

وربما قيل فى إبطاله : لَوْ جَازَ حُصُولَ الْعِلْمِ الضَّرُورَى مَقْدُورًا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ ؛ لَجَازَ حُصُولَ الْعِلْمِ النَّظْرِى مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالَ . وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَا يَتَحْتَمُّ عَلَيْنَا الدَّعَاءَ إِلَى النَّظَرِ وَالْأَسْتِدْلَالَ الْمَفْضَى إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ - تَعَالَى - مَعَ وَجُوبِهِ ؛ لَجَازَ أَنْ يَقُولَ الْمُدْعَوُ : ذَلِكَ حَاصِلٌ لِي مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَلَا اسْتِدْلَالَ .

وهو إنمَّا يلزم أن لو لَزِمَ مِنْ جَوَازِ وَقُوعِ الضَّرُورَى مَقْدُورًا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ ، جَوَازَ ذَلِكَ فِي النَّظْرِى ، وَلَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ جَامِعٍ ؛ وَلَا دَلِيلٍ عَلَيْهِ .

وأيضاً : فَإِنَّ حُصُولَ ذَلِكَ - مَعَ تَجْوِيزِهِ - ، خَارِقٌ لِلْعَادَةِ ، وَالْمُنْخَبِرُ عَنْ نَفْسِهِ مِمَّا يَخْرُقُ الْعَادَةَ غَيْرٌ مُصَدِّقٌ فِيهِ .

وأما من منع من جَوَازِ ذَلِكَ مُطْلَقًا . فَحُجَّتُهُ مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ ^(١) فِي الْإِعْتِرَاضِ ^(١) .

وربما احتج : بأنه لَوْ جَازَ وَقُوعَ الْعِلْمِ الضَّرُورَى نَظْرِيًّا ؛ لَجَازَ وَقُوعُ الْأَلَامِ وَالْأَوْجَاعِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا وَقُوعُهُ غَيْرٌ مُكْتَسَبٌ مَكْتَسِبًا .

وهو تمثيلٌ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ جَامِعٍ ؛ فَلَا يَكُونُ صَحِيحًا كَمَا تَقَدَّمَ .

ومن قال بالتفصيل ^(٢) بين العلوم الضرورية التى بها كمالُ العقلِ وَغَيْرَهَا فَمُسْتَنَدُهُ : أما فيما قضى فيه بالجواز ؛ فمستند ^(٣) القائلين بتعميم الجواز ، وقد عرف ما فيه ^(٤) وفيما قضى فيه بنفى الجواز ؛ فَمَا أَسْلَفْنَا مِنْ الدَّوْرِ فِي الْإِعْتِرَاضِ عَلَى الْقَائِلِينَ بِالْجَوَازِ مُطْلَقًا ^(٥)

وأما أَنَّ الْعُلُومَ النَّظْرِيَّةَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ تَقَعَ ضَرُورِيَّةٌ غَيْرَ مَقْدُورَةٍ لِلْعَبْدِ؟ ^(٦) فَهَذَا مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْحَقِّ مِنْ أَصْحَابِنَا .

(١) فى ب (من الأعراض) . انظر الإشكالات الواردة على من قال بالجواز فهى حجة النفاة .

(٢) من القائلين بالتفصيل القاضى أبو بكر وإمام الحرمين الجوينى .

(٣) فى ب (فمستنده) .

(٤) انظر ل ٦ / أ .

(٥) انظر الإشكالات الثالث ل ٦ / أ .

(٦) انظر المواقف للإيجى ص ١٤٧

وأما الْمُعْتَرِلةُ : فَمُؤَافِقُونَ عَلَى الْجَوَازِ فِي الْكُلِّ . غَيْرَ أَنَّهُمْ يَمْنَعُونَ مِنَ الْوُقُوعِ فِي الْبَعْضِ : كَالْعُلْمِ بِاللَّهِ تَعَالَى - وَصِفَاتِهِ . مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْعِلْمَ بِاللَّهِ - تَعَالَى - وَصِفَاتِهِ وَاجِبٌ عَلَى الْعَبْدِ فَلَوْلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَقْدُورًا لَهُ ؛ لَكَانَ الْإِيجَابُ قَبِيحًا .

وَمُسْتَنَدُهُمْ فِي الْجَوَازِ : أَنَّ الْعُلُومَ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ ؛ فَمَا يَثْبُتُ لِلْبَعْضِ ، جَازَ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا لِلْكُلِّ . وَاللَّهُ - تَعَالَى - قَادِرٌ عَلَى خَلْقِ الْعُلُومِ الضَّرُورِيَّةِ لِلْعَبْدِ غَيْرِ^(١) مَقْدُورًا لَهُ ؛ فَكَذَلِكَ فِي الْبَاقِي

ويرد عليه من الإشكال ما ورد على / حجة القائلين بجواز وقوع العلوم الضرورية ل ٧ / ١
نظريته على ما سبق^(٢) .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) انظر ل ٦ / ١ .

الفصل الثانى فى مراتب العُلوم

لا نعرفُ خِلافاً فى جَوَازِ كَوْنِ العِلْمِ النَّظْرِى مُسْتَنَدًا إِلَى عِلْمِ ضَرُورِيّ ، أو إلى علم نظريّ يَسْتَنِدُ فى الآخِرَةِ إلى عِلْمِ ضرورى .

وإنما الخِلاف فى جَوَازِ اسْتِنَادِ العِلْمِ الضَّرُورِيّ إِلَى النَّظْرِى ، أو إلى ضَرُورِيّ آخِر . أما اسْتِنَادِ العِلْمِ الضَّرُورِيّ إِلَى النَّظْرِى ^(١) ؛ فَقَدْ اختلف أصحابنا فيه :

فمنهم من جَوَّزه اعتماداً منه عَلَى أَنَّ العِلْمَ بِاسْتِحَالَةِ إجتماع الضَّديين ضَرُورِيّ ، والتَّضَاد لا يكون إلا بَيْنَ الأَعْرَاضِ . والعِلْمُ بِوُجُودِ الأَعْرَاضِ نظريّ لا ضَرُورِيّ ؛ فالعلم باستِحَالَةِ إجتماع الأضداد ^(٢) ضرورى ؛ وهو مستند إلى العلم بوجود الأضداد ؛ وهو نَظْرِيّ ؛ ولهذا فإن ^(٣) من لا يعلم وُجُودَ الأضدادِ ، لا يحكم باستِحَالَةِ إجتماعها .

وأنكره الباقون : من حيث أن العِلْمَ الضَّرُورِيّ لا خَلْوٌ للنفس عنه . بخلاف العلم النظريّ فإنه لا يمتنع الخَلْوُ عنه بتقدير عدم النظر . فلو كان العلم الضرورى مستندا إلى العِلْمِ النَّظْرِى ؛ لأَفْضَى إلى جَوَازِ خَلْوِ النَّفْسِ عَنِ الأَصْلِ مع إمتناع خلوها عن التابع ؛ وهو مُحَال .

ثُمَّ اختلف هَذَا الفَرِيقِ فى الجَوَابِ عَنِ مُسْتَنَدِ الفَرِيقِ الأَوَّلِ :

فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ بِأَنَّ العِلْمَ بِاسْتِحَالَةِ إجتماع الضَّديين نَظْرِيّ ، وَلَيْسَ بِضَرُورِيّ ، ولهذا يحسنُ إقامة الدليل عَلَيْهِ عَلَى مَنْ قَالَ : بِجَوَازِ إجتماع الحَرَكَةِ ، وَالسَّكُونِ . وَالسَّوَادِ ، وَالْبَيَاضِ فى مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ أَرْبَابِ الكُمُونِ وَالظُّهُورِ ^(٤)

(١) انظر المواقف للإيجى ص ١٤٧ وشرح المقاصد للتفتازانى ١٧٢/١ .

(٢) فى ب (الدين) .

(٣) فى ب (قال) .

(٤) والذين اشتهروا بهذا الاسم هم النظامية أتباع النُظْمِ ؛ إذ أن الخلق عند النُظْمِ فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملة ، والموجودات خلقت كلها دفعة واحدة ؛ ولكن بعضها يكون كامنا فى بعض ، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن ، والنبات ، والإنسان من مكانها .

(انظر الملل والنحل ٥٦/١ وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ٤٧) .

ومنهم من قال: العلم باستحالة إجتماع الضدين وإن كان ضرورياً؛ إلا أنه مستند إلى علم ضروري؛ فإن من نفى الأعراض لا ينكر طروء الألم واللذة عليه، ولا يستريب في ذلك. وإنما هو مستريب في كون هذه الصفات مغايرة للذوات. والعلم باستحالة إجتماع هذه الأضداد لا يتوقف على كونها مغايرة للذوات. فإذا ما توقف عليه الضروري، ضروري. وما ليس بضروري؛ فالضروري غير متوقف عليه. (١)

رأى الأمدى والحقّ عندى فى ذلك متوقفٌ على تلخيص محلّ النزاع؛ ليكُون التّوارد بالنفى (٢) والإثبات على محزّ (٣) واحد.

فنقول: العلم بالنسبة الواقعة بين مفردات القضية - بعد تصور مفرداتها -؛ قد يقال له ضروري. بمعنى أن العلم بها (٤) غير مكتسب ولا مقدور، وإن كان نظرياً كما أسلفناه فى القسم الثانى (٥)

وقد يقال: العلم بالنسبة ضروري، بمعنى أنه لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على ل ٧/ب النظر/ والإستدلال.

فإن كان الأول: فالقضية نظرية (٦). ولا منافاة بين كونها نظرية، وبين كون العلم بها غير مقدور.

وعلى هذا فلا يمتنع إستناد مثل هذا الضرورى الذى هو نظرى إلى العلم النظرى. وإن كان الثانى: فالقول باستناد مثل هذا الضرورى إلى العلم النظرى: إما بمعنى أنه يستند إلى علم نظرى خارج عن العلم بالمفردات، أو نظرى متعلق بالمفردات.

فإن كان الأول: فهو تناقض؛ إذ الكلام (٧) فيما لا يفتقر بعد تصور مفرداته إلى النظر، فإذا قيل بافتقاره إلى النظر؛ فقد خرج (٨) عن أن يكون ضرورياً بهذا الاعتبار.

(١) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى).

(٢) فى ب (بين النفى).

(٤) ساقط من (ب).

(٦) فى ب (ضرورية).

(٨) فى ب (يخرج).

(٣) فى ب (مجرى).

(٥) انظر ل ٥/أ.

(٧) ساقط من (ب).

وإن كان الثانى : فلا خفاء بجوازه . ولا تخرج القضية بذلك عن أن تكون ضرورية ؛ إذ القضية الضرورية بهذا الاعتبار : هى التى يبادر العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصوّر مفرداتها من غير توقف على^(١) نظر واستدلال ، وسواء كان العلم بالمفردات : ضروريا بهذا الاعتبار ، أو نظريا على ما أسلفنا تحقيقه .

وعلى هذا . فلا يمتنع خلوّ النفس عن العلم بهذه النسبة ، مع فرض عدم التصوّر للمفردات .

(٢) فمن سلم بأن مثل هذا^(٢) العلم الضرورى لا تخلو النفس عنه مطلقا . وإنما لا تخلو^(٣) عنه مع فرض تصور المفردات^(٤) ، والقول بأن العلم باستحالة^(٥) الجمع بين الضدين نظرى ؛ فلا يخفى ما فيه من إنكار البديهية ، وإمكان^(٦) قول ذلك^(٦) فى كل بديهى .

والقول بأنه يحسن الإستدلال على القائلين بالكمون ، والظهور ؛ وإنما يلزم أن لو كان استدلالا على استحالة الجمع بين الضدين ؛ وليس كذلك ، بل على استحالة ما يعتقدونه من الكمون والظهور . بما يفضى إليه من الجمع بين الضدين ، وفرق بين المقامين .

ومن قال من أصحابنا : إنّ العلم بكل واحد من الضدين ضرورى : إما أن يريد به الحقيقة ، أو الوجود .

فإن أراد به الحقيقة : فلا يخفى أن العلم بحقيقة السواد والبياض - مثلا - ؛ غير ضرورى . فإنه كم من عاقل انقضى عليه الدهر ، ولم يعلم حقيقتهما دون نظر واستدلال .

وإن أريد به العلم بوجود السواد والبياض عيننا : بمعنى الوجود الخارجى ؛ فالوجود على أصل أصحابنا لا يزيد على الحقيقة . فإذا كانت الحقيقة غير معلومة ضرورة ، فكذلك الوجود .

(٢) فى ب (لمن سلم بأن هذا مثل) .

(٤) فى ب (عدم التصورات) .

(٦) فى ب (قول مثل ذلك) .

(١) فى ب (إلى) .

(٣) فى ب (لم تخل) .

(٥) فى ب (اجتماع) .

وأما أنه هل يجوز إستناد العلم الضّروري إلى الضّروري :؟ فقد^(١) اختلف فيه أصحابنا أيضا :

ل ٨/١ فجوّزه القاضي أبوبكر محتجا عليه بأنّ العلم الضّروري / بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم به ؛ متوقّف على العلم بنفس العالم ؛ وعلم المرء بنفسه ضروري .

وأنكره آخرون : إعتقادا منهم على أن الضّروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله ؛ لخرج عن كونه ضروريا .^(٢)

والحقّ : أنه إن قيل : إنّ الضّروري يكون بعد معرفة مفردات القضية ؛ متوقفا على أمر يتضمنه ؛ فهو غير ضروري ؛ فالحقّ ما قاله النفاة .

وإن أريد به ما يلازمه لا على وجه يكون متضمنا له ؛ فالحقّ ما قاله القاضي .

هذا ما عندي فيه ، وعسى [أن^(٣)] يكون عند غيري غيره .

(١) في ب (فقال) .

(٢) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٣) ساقط من (أ) .

الفصل الثالث

فى تعلق العلم الواحد الحادث بمعلوماتين^(١)

وقد اختلف فى ذلك :

فمذهب الشيخ أبى الحسن الأشعريّ، وكثير من المعتزلة : أنّ العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلوماتين على التفصيل .

وذهب بعض أصحابنا : إلى جواز ذلك مطلقا^(٢)

ومن أصحابنا : من فصل بين العلم الضّرورى ، والنظريّ : فجوّز ذلك فى العلم الضّرورى دون النظريّ : كالشيخ أبى الحسن الباهليّ^(٣)

والذى ارتضاه القاضى أبوبكر ، وأبو المعالى^(٤) : أنّ كل معلومين يتصوّر العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر : كالسّواد ، والبياض ، والقديم ، والحادث ، ونحوه ؛ فلا يتصوّر تعلق العلم الواحد الحادث بهما .

وكل معلومين لا يتصوّر فرض العلم بأحدهما^(٥) ؛ مع إمكان عدم العلم بالآخر : كالعلم بالعلم بالشئ ، والعلم بذلك الشئ ، فإنّه لا يتصوّر العلم بالشئ مع إمكان عدم العلم بالعلم بذلك الشئ وكذلك بالعكس ، وكالعلم بمماثلة أحد الشئتين للآخر ، مع العلم بمماثلة الآخر له ؛ فإنّه لا يتصوّر إنفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر ، وكذلك فى طرق المضادة والمخالفة ؛ بل وكالعلم بالنسبة الواقعة بين المفردات إيجابا وسلبا ؛ فإنه لا يمكن إنفكاكه عن العلم بالمفردات : كالعلم بأن الإنسان حيوان ، وأنه ليس بحجر ؛ فلا بد وأن يكون العلم بهما واحدا .

(١) انظر المحصل للرازي ص ٧٠ والمواقف للإيجي ص ١٤١ ، ١٤٢ ، وشرح المقاصد للتفتازانى ١/١٧٢ ، ١٧٣ .

(٢) منهم عبد القاهر البغدادي انظر أصول الدين ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) الشيخ أبو الحسن الباهليّ : من أشاعرة الطبقة الأولى . تلميذ إمام أهل السنّة أبى الحسن الأشعريّ ، وأستاذ أبى

إسحاق الأسقرائنيّ ، والقاضى الباقلانى .

(٤) وهذا الرأى هو الذى ارتضاه الأمدى أيضا .

(٥) فى ب (بآخر) .

أما المذهب الأول :

فحجته أنه لو جاز أن يتعلق العلم الواحد الحادث^(١) بمعلومين ، لجاز أن يتعلق بثالث ، ورابع إلى ما لا يتناهى . ويلزم من ذلك أن يكون الواحد^(٢) منا عالما - بعلم واحد- بمعلومات لا تتناهى ؛ وهو ممتنع .

أما المذهب الثاني :

فحجته أنه لا مانع من تعلق العلم الواحد^(٣) إذا كان قديما بمعلومات متعدّدة ؛ فكذلك العلم الحادث ؛ فإن أحكام العلل مما لا تختلف شاهدا ، وغائبا .

ل ٨/ب وأما المذهب الثالث :

القائل بالتفصيل بين الضّرورى ، والنظرى ؛ فحجته فى جواز تعلق العلم الضّرورى ، بمعلومات ما هو حجة من قبله .

وحجته فى امتناع تعلق العلم النظرى بمعلومات ؛ أنّ كل واحد من المعلومين ؛ فالعلم به نظرى على ما وقع فيه^(٤) الفرض . والعلم النظرى متوقف على النظر ، ويلزم من ذلك إجتماع النظيرين المفضيين إلى العلم بالمعلومات . وكل نظيرين^(٥) صحيحين ؛ فهما متماثلان ، وكل متماثلين^(٥) . متضادان - على ما يأتى فى قاعدة النظر^(٥) فصل المتماثلات - واجتماع الضدين محال .

وأما المذهب الرابع :

وهو مذهب القاضى أبى بكر . فحجته فى الطرف الأول من وجهين :
الأول : أنه لو جاز تعلق علم واحد حادث بمعلومات ، يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر ؛ لانقلب الجائز مستحيلا ؛ وذلك محال .

(١) فى ب (منا عالما بعلم واحد) .

(٢) من أول (منا عالما - بعلم واحد ...) ساقط من (ب) .

(٣) فى ب (به) .

(٤) من أول (صحيحين فهما ...) ساقط من (ب) .

(٥) الأصح قاعدة العلم وهذا سهو من الناسخ .

انظر الفصل الخامس فى اختلاف العلوم وتماثلها ل ١٠/ب .

وبيانه : أنّ العلم بالسّواد مثلاً ، مما يجوز إنفكاكه عن العلم بالبياض ؛ فلو كان العلم المتعلق بهما واحداً ؛ لما تصوّر إنفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر ؛ وذلك محال ؛ لما فيه من إنقلاب الجائز ممتنعاً .

الثانى : أنه لو جاز أن يكون العلم الموجب لكون العالم عالماً بالسّواد ، وعالماً بالبياض واحداً - مع الاتفاق على تجويز أن يكون مختلفاً- ؛ لكانت الصّفة الواحدة موجبة لما توجبه الصفات المختلفة من الأحكام . ولو جاز ذلك ؛ لجاز وجود صفة واحدة توجب ما يوجبه العلم والقدرة ، من كون العالم عالماً ، والقادر قادراً ؛ وذلك^(١) محال .

وحجته فى الطرف الثانى من وجهين أيضاً :

الوجه الأول : أنه إذا علم الواحد منا شيئاً^(٢) : فإما أن يكون عالماً بعلمه بذلك الشئ أولاً . لاجائز أن يكون غير عالم به ؛ وإلا لساغ أن يقال : إنّ الواحد منا عالم بجميع المعلومات ؛ ولكنه لا يشعر بكونه عالماً : ولا يخفى أن حصول علم^(٣) الإنسان^(٤) وهو لا يشعر به ، محال .

وإن كان عالماً بعلمه بذلك الشئ : فإما أن يكون علمه بعلمه بذلك الشئ ، هو علمه بذلك الشئ ، أو غيره .

لا جائز أن يقال بالمغايرة : وإلا كان^(٥) العلم بالعلم بذلك الشئ ، غير العلم بالعلم بذلك الشئ ؛ فيلزم منه التسلسل الممتنع .

وإن كان هو هو ؛ فهو المطلوب ؛ فإن العلم واحد ، والمعلوم مختلف ؛ وهو الشئ^(٥) والعلم به^(٥) .

الوجه الثانى : أنه لما^(٦) إمتنع الانفكاك بين كون العالم عالماً بالشئ ، وبين كون ذلك الشئ معلوماً ، ولزم من ذلك إمتناع إضافة هذين الحكمين إلى علمين يكون أحدهما/ موجبا لحكم العالمية ، والآخر موجبا لحكم المعلوماتية ، فكذلك - إذا كانت ل ٩/١

(٢) زائد فى ب (فهو عالم) .

(٤) فى ب (لكان) .

(٦) فى ب (إنما) .

(١) فى ب (وهو) .

(٣) فى ب (العلم للإنسان) .

(٥) فى ب (أو العلم بذلك الشئ) .

معلومية كل واحد من الشيئين لا تنفك عن الأخرى - ؛ إمتنع إستنادها إلى علمين ،
ووجب أن يكون الموجب لهما علماً واحداً .

وفي حجج هذه المذاهب نظر :

أما حجة المذهب الأول : فلقاتل أن يقول : لانسلم أنه يلزم من جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين^(١) فصاعداً على وجه يكون متناهما ؛ جواز تعلقه بمعلومات غير
متناهية^(٢) وإن كان المحتج بها معتزلياً ؛ فيلزم عليه القدرة الحادثة ؛^(٣) فإنه يجوز عنده
تعلقها بمقدورين^(٤) فصاعداً مع إتحادها ، وما لزم من ذلك جواز تعلقها بمقدورات غير
متناهية - وإن كان ذلك غير ممتنع في القدرة ؛ فمثله في العلم من غير فرق .

وأما حجة المذهب الثاني : فلا يخفى أنها قياس تمثيلي ، وإلحاق شاهد
بغائب من غير دليل جامع ؛ فتكون باطلة .^(٥)

ثم تلزم - على من احتج بذلك من أصحابنا - القدرة الحادثة ؛ فإنها لا تتعلق بأكثر
من مقدور واحد على أصلنا - كما يأتي - وما لزم من جواز تعلق قدرة الرب - تعالى -
بمقدورين قصاعداً ؛ جواز ذلك في القدرة الحادثة ، ولا يخفى تعذر الفرق بين العلم
والقدرة .

وأما حجة المذهب الثالث : على جواز تعلق العلم الضرورى بمعلومين مع اتحاده ؛
فهى حجة المذهب الثاني ، وقد عرف مافيها .

وأما حجته على إمتناع تعلق العلم النظري بمعلومين : فإنما يلزم أن لو
إمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد ؛ وهو غير مسلم .

وأما الحجة الأولى على الطرف الأول من المذهب الرابع : وهو مذهب
القاضى أبوبكر ، فإنما تلزم أن لو قيل بجواز إنفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض
مطلقاً ؛ وليس كذلك ؛ بل لقاتل أن يقول : إنما يجوز الإنفكاك أن لو علمنا بعلمين ، وأما
إذا علمنا بعلم واحد فلا .

(١) فى ب (كتحلقه بثالث وهلم جرا . كما لا يلزم من جواز تعلقه بمعلوم واحد جواز تعلقه بمعلومين ، بل جاز أن
يكون واجب التعلق بمعلومين على وجه لا يتعدى إلى الثالث . ولا يمكن الاقتصار على التعلق بأحدهما) .

(٢) فى ب (وأنه يجوز تعلقهما عنده بمقدورين) .

(٣) انظر ما يأتي ل٣٩/ب .

فإذاً حالة جواز الإنفكاك ، لا تجامع حالة عدم الإنفكاك ؛ فلا يلزم منه إنقلاب الجائز مستحيلاً .

فإن قيل : إذا جاز أن يكون السواد والبياض [معلومين^(١)] بعلمين . فلو جاز أن يكونا معلومين بعلم واحد ، فكل واحد من المعلومين يجوز أن يتعلق به علم لا يجوز تعلقه بالآخر ،^(٢) وعلم يجوز تعلقه بالآخر^(٣) ، والعلمان : إما متماثلين ، أو غير متماثلين : فإن كان الأوّل فيلزم من تماثلهما اشتراكهما في أخصّ صفات النفس ، وأخصّ صفات نفس أحدهما : أنه لا يجوز تعلقه بالمعلوم / الآخر . وأخصّ صفات نفس العلم الآخر^(٣) جواز ل ٩ / ب تعلقه بالمعلوم الآخر ؛ وذلك يجرّ إلى أن يكون كل واحد من العلمين يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر ، ولا يجوز ؛ وهو محال .

وإن كانا غير متماثلين : فإمّا أن يكونا من قبيل ما يجوز إجتماعهما أو لا :

فإن كان الأوّل : فيلزم منه جواز تعلق علمين بمعلوم واحد ؛ وهو ممتنع . وإلا كان العالم بالشئ عالماً به مرتين ، وعاقلاً ما لا يجد ذلك من نفسه . كيف وأن أحد العلمين لا يكون مفيداً ؛ ضرورة كون ما يتعلّق به معلوماً .

وإن كان الثانى : فيلزم من عدم إجتماعهما ؛ استحالة إجتماع حكمهما . وإلا كان الحكم ثابتاً دون موجهه ؛ وهو محال . والإجتماع بين حكمهما غير ممتنع^(٤)

فلقائل أن يقول :

المختار إنّما هو القسم الثالث : وهو استحالة الجمع بين العلمين .

والقول بأنه لو استحال الجمع بين العلمين ؛ لاستحال الجمع بين حكميهما ؛ مسلم . ولكن لا نسلم جواز الجمع بين الحكمين ، فإنّ حكم^(٥) كل واحد من العلمين : كون من قام به عالماً .

وكما يمتنع الجمع بين الموجبين ، يمتنع الجمع بين الحكمين ، وإلا كان الحكم ثابتاً دون موجهه ؛ وهو محال .

(١) فى أ (معلوماً) .

(٢) من أول (وعلم يجوز . . .) ساقط من ب .

(٣) فى ب (أنه يجوز) .

(٤) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٥) فى ب (علم) .

والحكمان المجتمعان ، فأحكام العلوم المجتمعة لاغير . كيف وأنا لا نسلم أن كون العالم عالما ؛ يزيد على قيام العلم به ، حتى يقال بالموجب والحكم .

وأما الحججة الثانية على الطرف الأول : فإنما^(١) تلزم أن لو امتنع على الصفة الواحدة أن توجب ماتوجه الصفات المختلفة ، ولا يلزم من امتناع ذلك فى بعض الأحكام كالعالمية ، والقادرية - مع الاختلاف - امتناع ذلك مطلقا ، إلا أن يبين الاشتراك فى دليل المنع ؛ ولا سبيل إليه .

كيف وأنه قد^(٢) لا نسلم أن ثم موجبا وحكما ، على ما تقرر^(٣) قبل هذا ، فلا يصح الاشتراك^(٤) .

وأما الحججة الأولى على الطرف الثانى : ففى غاية الحسن والقوة ؛ لكن لقائل أن يقول : الكلام إنما هو فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين ، وتعلق العلم بنفسه نسبة وإضافة ، بين العلم ونفسه ، وذلك يستدعى التغيرات بين العلم ونفسه ؛ وهو محال ؛^(٥) فلا تعلق للعلم بنفسه .

وقول القائل : نفسه وذاته - وإن كان صحيحا - ؛ فنسبة فى اللفظ دون المعنى^(٥)

وأما الحججة الثانية : فحاصلها أيضا يرجع إلى قياس تمثيلى ، من غير دليل عقلى موجب للاشتراك فى الحكم ؛ فلا يصح^(٦) .

كيف ولقائل أن يقول فى الفرق : إن العلم يستدعى وجود المعلوماتية ، والعالمية ١/١٠٤ ولا يستدعى وجود معلومتين/ ؛ فلا يلزم من إمتناع إسناد المعلوماتية والعالمية إلى علمين ؛ إمتناع استناد المعلوماتين إلى علمين . وإن اشترك كل واحد من القائلين فى عدم الإنفكاك .

وبالجملة : فأقرب هذه المذاهب . إنما هو مذهب القاضى ؛ فعليك بالاجتهاد فى تحقيقه .

(١) فى ب (فإنه) .

(٢) فى ب (قال) .

(٣) فى ب (مايعرف) .

(٤) فى ب (الاستدلال) .

(٥) فى ب (فلا يتعلق العلم بنفسه ومعنى كون الواحد عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه وقوة القائل بنفسه وإن كان ظاهره نسبة الشئ الى نفسه إلا أنه مجاز لاحقيقة له) .

(٦) انظر ما يأتى ل٣٩/١ .

الفصل الرابع

فى جواز تعلق علم بمعلوم ، أو معلومات على الجملة^(١)

وقد اختلف فى ذلك :

فذهب المعتزلة ، والقاضى أبوبكر : إلى تجويزه .

وذهب كثير من أصحابنا ، وابن الجبائى - فى بعض أقواله - إلى المنع من

ذلك .

وصورة المسألة : العلم بأن رجلا فى الدار ؛ مع قطع النظر عن تمييزه ، وأن معلومات الله - تعالى - لا تنهاه ؛ مع قطع النظر عن تفاصيلها^(٢) . وقبل الخوض فى التصحيح والإبطال ؛ لابد من تلخيص محل النزاع .

فنقول : لاختفاء بأن المفهوم من العلم بأن معلومات الله - تعالى - غير متناهية ، وأن فى الدار رجلا ؛ غير المفهوم من العلم بتفاصيل المعلومات ، وتمييز الرجل عن غيره . فعلى هذا : العلم بالجملة : إما أن يراد به : العلم بعدم النهاية فى معلومات الرب - تعالى - ويكون الرجل فى الدار ، غير^(٣) مشروط بملازمة الجهل^(٣) بتفاصيل المعلومات ، وتمييز الرجل [عن غيره^(٤)] ؛ وإلّا فالعلم بذلك مشروط بملازمة الجهل بالتفاصيل والتمييز .

فإن كان الأول : فالعلم بالجملة غير مناف للعلم بالتفصيل والتمييز ؛ وهو غير ممتنع ، لا فى حق القديم ، ولا فى حق الحادث ، على ما لا يخفى . وسواء انفرد فى حق الحادث العلم بالجملة عن العلم بالتفصيل ، أو لم ينفرد .

وإن كان الثانى : فالعلم بالجملة غير متصور فى حق الله - تعالى - ؛ لما فيه من لزوم الجهل فى حقه ومتصور فى حق المخلوق ؛ فإنه لا يبعد علمنا بأن معلومات الله - تعالى - غير متناهية ، مع جهلنا بتفاصيلها .

(١) انظر المحصل للرازى ص ٧٠ ، ٧١ والمواقف للإيجى ص ١٤٤ .

(٢) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٣) فى ب (مشروطة بملازمة الجملة) .

(٤) ساقط من (أ) .

الإشكال الأول
فإن قيل : إذا جَوَزْتُمْ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ الْحَادِثِ بِالْمَعْلُومِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ : فإِذَا أَنْ تَجَوَزُوا عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى - الْعِلْمَ بِمَا عَلَّمَهُ الْعَبْدَ - عَلَى مَا عَلَّمَهُ ^(١) - أَوْ لَا : فَإِنَّ جَوَزْتُمْ ذَلِكَ ، لَزِمَ الْجَهْلُ فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - بِالتَّفَاصِيلِ ^(٢) ؛ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَإِنْ لَمْ تَجَوَزُوا ذَلِكَ : فَقَدْ ^(٣) أَوْجِبْتُمْ عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى - الْجَهْلَ بِمَا عَلَّمَهُ الْعَبْدَ ؛ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ .

الإشكال الثامن
وَأَيْضًا : فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْجُمْلَةِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ لَا يُجَامِعُ الْعِلْمَ بِالتَّفْصِيلِ . وَعِنْدَ ذَلِكَ : فإِذَا أَنْ يَكُونَا مُتَضَادِّينِ ، أَوْ غَيْرِ مُتَضَادِّينِ :

لَا جَائِزُ أَنْ يُقَالَ بِالْأَوَّلِ : إِذْ هُوَ خِلَافُ مَذْهَبِكُمْ فِي الْعُلُومِ الْمُخْتَلِفَةِ .

وَلَا جَائِزُ أَنْ يُقَالَ بِالثَّانِي : وَإِلَّا لَمَا تَعَذَّرَ الْاِجْتِمَاعُ ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْفَرْضِ .

الإشكال الثالث
وَأَيْضًا : فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُومِ عَلَى الْجُمْلَةِ / بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ ؛ إِذَا كَانَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْجَهْلِ بِالتَّفْصِيلِ : فإِذَا أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْجُمْلَةِ هُوَ الْجَهْلُ بِالتَّفْصِيلِ ، أَوْ غَيْرِهِ .

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ : فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ جَهْلًا ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي : فَلَا - يَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ ، غَيْرِ النَّهْيِ عَنِ أَضْدَادِهِ .

وَإِنْ كَانَ لَا يَنْفَكُ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ عَنِ النَّهْيِ عَنِ أَضْدَادِهِ ؛ وَلَمْ يَقُولُوا بِهِ .

وَهَذِهِ الْمَحَالَاتُ ، إِنَّمَا لَزِمَتْ مِنَ الْقَوْلِ بِتَعَلُّقِ الْعِلْمِ الْحَادِثِ بِالْمَعْلُومِ عَلَى الْجُمْلَةِ بِالْاِعْتِبَارِ الْمَذْكُورِ ؛ فَيَكُونُ مُحَالًا .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْاِشْكَالِ الْأَوَّلِ : أَنَّهُ لَا يَمْتَنَعُ سَلْبُ الْعِلْمِ عَنِ اللَّهِ - تَعَالَى - بِمَا عَلَّمَهُ الْعَبْدَ ؛ إِذَا كَانَ إِثْبَاتُ ذَلِكَ الْعِلْمِ يَجْرِي إِلَى الْجَهْلِ فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - ؛ بَلْ سَلْبُهُ وَاجِبٌ ، نَفْيًا لِلْجَهْلِ عَنْهُ . وَالْعِلْمُ بِالْجُمْلَةِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ يَلْزِمُهُ الْجَهْلُ ؛ فَكَانَ مَمْتَنِعًا فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - .

(١) فى ب (ما) .

(٢) فى ب (فى التفاصيل) .

(٣) فى ب (فإن) .

وعن الثانى : أن العلم عَلَى الجُمْلَةِ غير مُضَاد للعلم بالتَّفْصِيل ؛ بل يلازمه الجَهْل بالتَّفْصِيل ، والجَهْل بالتَّفْصِيل مُضَاد للعلم بالتَّفْصِيل ؛ فكان امتناع الجمع بين العِلْم بِالْجُمْلَةِ ، والعلم بالتفصيل لا لتضادهما ؛ بل لملازمة ضِدَّ العلم بالتفصيل ؛ للعلم بالجملة .

وعن الثالث : أنه إنما^(١) يلزم أن يكون العلم بالجملة^(٢) جَهْلًا بالتَّفْصِيل ، وأن لو تَلَازَمَ لزوماً مُتَعَاكِسًا كَمَا فِي الأَمْرِ بِالشَّيْءِ ، والنَّهْيِ عَنِ اضْتِدَادِهِ ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ ؛ فَإِنَّ العِلْمَ عَلَى الجملة ، وإن لازمه الجَهْل بالتَّفْصِيل ؛ فَالجَهْل بالتَّفْصِيل ، لا يلازمه العلم^(٣) بالجملة^(٣) ، فافترق البابان .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) فى ب (على الجملة) .

(٣) فى ب (على الجملة) .

الفصل الخامس

في اختلاف العلوم وتمائلها^(١)

وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان . وسواء تماثل^(٢) المعلومان كبياضين ، أو اختلفا ؛ كسواد ، وبياض^(٣) .

واحتج بعض الأصحاب^(٤) عليه بأن العلم بأحد المعلومين ، لا يقوم^(٥) مقام الآخر ، ولا يسد مسدّه^(٦) ؛ وإلا كان العلم بأحد البياضين علما بالآخر ، والعلم بالبياض علما بالسواد ؛ وهو محال .

ويلزم عليه البياضان ، والسوادان ، فإنهما متماثلان . وما لزم من تماثلهما أن يكون أحدهما هو الآخر ، فكذا لا يلزم من تماثل العلمين ، أن يكون العلم بأحد المعلومين ، هو العلم بالمعلوم الآخر^(٧) .

والأقرب في ذلك أن يقال :

لو لم يختلفا ؛ لتماثلا ؛ ولو تماثلا ؛ لما إجتمعا . إذ المثان على ما يأتي متضادان . ولهذا فإنه يمتنع إجتماع بياضين [أو^(٨)] سوادين في محل واحد ، وكل علمين تعلقا بمعلوم واحد فإن^(٩) إتحد المعلوم ووقته ومحل العلمين واحد ؛ فالعلمان متماثلان^(١٠) ؛ لقيام كل واحد منهما مقام الآخر ، فإن كل واحد منهما - وهو علم - يعين ما هو معلوم الآخر .

وأما إن إتحد محل العلمين واختلف وقت المعلوم بالعلمين : بأن كان أحد العلمين متعلقاً به في وقت ، والآخر في وقت آخر .

(١) انظر المحصل للرازي ص ٧١ والمواقف للإيجي ص ١٤٦ وشرح المقاصد للتفتازاني ١٧٣/١ .

(٢) في ب (المعلومين كالبياضين أو اختلفا كالسواد والبياض) .

(٣) في ب (لذلك فان) .

(٤) في ب (على الآخر ولاسد مسده) .

(٥) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٦) في أ (و) .

(٧) في ب (فهما على رأى الأصحاب متماثلان وسواء إتحد وقت المعلوم أو اختلف ، أو إتحد محل العلمين أو اختلف . ولهم فيما إذا اختلف محل العلمين خلاف . قال شيخنا أبو الحسن الأمدى والحق إن إتحد المعلوم ووقته فالعلمان متماثلان) .

فقد قيل : اختلاف الوقت لا يُؤثّر في اختلاف العلمين ، كما لا يُؤثّر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوّهرين ؛ وليس كذلك ؛ فإن المَعْلُوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جَوْهَر ، أو عَرَض من الأَعْرَاض فقط ؛ بل مقيداً بوقت معين ؛ فإنّ المفهوم من كَوْنِ الجَوْهَر معلوماً في وقت كذا ؛ غير المفهوم من كونه معلوماً في وقت غير ذلك الوقت .

وإذا اختلف المعلومان : فقد بان أنه يلزم منه إختلاف العلمين . اللهم إلا أن ينظر إليه من حيث هو جَوْهَر ما ، أو عرض ما ، ويقطع/ النظر عما وقع فيه ^(١) الاختلاف من ١١/١ الوقت ؛ فالمعلوم ^(٢) يكون واحداً ، والعلمان المتعلقان به متماثلان .

وأما إذا اختلف محل العلم ، واتحد وقت المعلوم : كالعلم القائم بزيد ، والعلم القائم بعمرو .

قال الأصحاب :

فإن قلنا : إنّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِلْمَيْنِ ، اقتضى لذاته أن يكون مختصاً بذلك المحل دون غيره ، فهما مختلفان ، وإلا فهما متماثلان .

وهو ^(٣) غير سديد ، فإنهما لو تماثلاً ؛ لتضادا على أصول أصحابنا ، ولو تضادا ؛ لما إجتمعا ، ولا مانع من إجتماعهما ^(٤) .

وعلى هذا فما كان من العلوم متماثلاً ؛ فهي متضادة .

وما كان منها مختلفاً ؛ فقد اختلف أصحابنا في تضادها .

والذى عليه المحصّلون ^(٥) : أنها غير متضادة ؛ فإنه ما من علمين مختلفين إلا ويتصور الجمع بينهما نظراً إلى الاستقراء . وما يمنع فيه الجمع بين المختلفات فليس ^(٥) لذواتها ؛ بل بالنظر إلى جرى العادة ^(٥) .

وبالجملة : فالقول بنفى التّضاد بين العلوم المختلفة حتى لا يوجد منها ضدان ، أو إثباته غير يقينى ، إذ لا يساعد عليه دليل قطعى ، غير النظر إلى السبر ، والاستقراء الناقص ^(٦) ؛ وليس بقطعى ^(٧)

(١) فى بـ (به) .

(٢) فى بـ (فالمعنى) .

(٣) فى بـ (وسأيتى تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى) .

(٤) فى بـ (المحققون)

(٥) فى بـ (لذواتهما بل بجرى العادة) .

(٦) انظر ٣٨/١ ، ٣٩/١ ، ب .

(٧) فى بـ (بدليل قطعى) .

الفصل السادس

في العلم بالشئ من وجه والجهل به من وجه^(١)

وقد اختلف في ذلك :

فقال بعض أصحابنا : بجوازه ؛ فإنه من علم وجود الجوهر ، و جهل تحيزه ؛ فقد علم الشئ من وجه و جهله من وجه .

وقال القاضي أبو بكر : المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع أن يكون مجهولاً من وجه . ومن علم وجود الجوهر ؛ فمعلومه من حيث هو ذات ما ليس مجهولاً من وجه ، والمجهول من التحيز فأمر^(٢) زائد على معلومه ؛ والمعلوم^(٣) غير المجهول . أما أن يكون الشئ الواحد معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه فلا^(٣)

ومن أراد أن يكون الشئ مجهولاً من وجه ، ومعلوماً من وجه مذكرناه ، فهو متجاوز ، ولا منازعة معه في غير الإطلاق والعبارة . والحق ما ذكره القاضي .

ثم اتفق المتكلمون على امتناع العلم بوجود شئ ، والجهل بوجود ذلك الشئ وأن يكون الشئ مجهولاً من جهة ما كان معلوماً . وهذا إنما يتم تحقيقه أن لو اتحدت جهة العلم والجهل من القوة والفعل ؛ بأن يكون معلوماً مجهولاً بالفعل ، أو بالقوة .

وأما إن اختلفت الجهتان : فلا يمتنع أن يكون الشئ معلوماً بالقوة ، مجهولاً بالفعل مع اتحاده ؛ وذلك كما إذا علمنا كلياً عاماً : أن كل اثنين فهو زوج ، واتفق أن كان ما في يد زيد أثنان فقد علمنا كونه زوجاً بالقوة ؛ لدخوله تحت عموم القضية الكلية .

وإذا جهلنا اثنيته : فقد جهلنا كونه زوجاً بالفعل ؛ فالعلم به بالقوة ؛ للعلم بالقضية الكلية . والجهل به بالفعل ؛ للجهل بالقضية الجزئية .

(١) انظر المحصل للرازي ص ٧٠ - ٧١ والمواقف للإيجي ص ١٤٥

(٢) في ب (بأمر زائد على معلومه فالمعلوم) .

(٣) في ب (فلذا قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

الفصل السابع

فى امتناع وجود علم لامعلوم له^(١)

ل ١١/ب

وقد اتفق العقلاء على امتناع وجود علم لامعلوم/ له

وخالفهم أبو هاشم^(٢) : فى العلم المتعلق بالمستحيلات ؛ طردا لتحديد الشيء بأنه المعلوم ، فقال : العلم بامتناع إجتماع الضدين ،^(٣) وانتفاء شريك الإله^(٤) - تعالى - ، وامتناع كون الجزء مساويا للكل ، ونحو ذلك ؛ علم لامعلوم له . مع موافقته على تعلق العلم بالمستحيلات ، وكوننا عالمين بها . فقد وافق فى المعنى ، وخالف فى اللفظ ؛ فإنه لا معنى لكونها معلومة غير تعلق العلم بها . وإلا فكيف يتصور وجود علم لامعلوم له؟ مع أن العلم والمعلوم من قبيل المتضايقين اللذين لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر .

ولو ساغ ذلك ؛ لساغ القول بوجود معلوم بلا علم ولا عالم ، ووجود علم ولا عالم ، وذكر ولا مذکور ، وقدرة ولا مقدور ، إلى غير ذلك ؛ ولم يقل به قائل . وكل ما يتخيل فى منع الإنفكاك فى هذه الصور ؛ فهو لازم فيما نحن فيه .

وقد قيل فى إبطاله أيضا : أن العلم باستحالة إجتماع الضدين ؛ علم بالضدين ؛ وهما معلومان . والعلم باستحالة وجود شريك البارى - تعالى - علم بوجود البارى ؛ وهو معلوم . وكذا العلم بكل استحالة لا بد وأن يكون العلم فيها متعلقا بمعلوم ؛ فإطلاق القول بأنّ علما لامعلوم له محال ؛ لكنه^(٤) مبنى على القول بأن كل أمرين لا يتصور^(٥) العلم بأحدهما^(٦) ، مع الجهل بالآخر ؛ فالعلم بهما واحد ؛ وقد عرف^(٧) ما فيه .

ثم لو قال أبو هاشم : المراد بهذا الإطلاق ؛ أنه ليس كل ما تعلق به العلم يكون معلوما ، كالأستحالة لأغيرها ؛ لاندفعت هذه المؤاخذة اللفظية .

(١) انظر المحصل للرازى ص ٧١ - ٧٢ . والمواقف للإيجى ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى (أبو هاشم) من شيوخ المعتزلة وإليه تنسب الطائفة (البهشية) ، له آراء انفرد بها ، وله مصنفات فى الاعتزال ، وكان أبوه شيخا للجبائية التى نسبت إليه . ولد ببغداد سنة ٢٤٧ هـ وتوفى بها سنة ٣٢١ هـ . (وفیات الأعيان ٢ : ٥٣ ، الأعلام ٤ : ١٣٠)

(٣) فى بد (والشريك لله) .

(٤) فى بد (ولكنه) .

(٥) فى بد (يتصور) .

(٦) فى بد (باخر) .

(٧) فى بد (عرفت) . انظر ل ١٠/ ب .

الفصل الثامن

في محل العلم الحادث وأنه لا بقاء له^(١)

أما محل العلم :

فاعلم أن العلم ينقسم : إلى ما يتعلق بالكليات : وهي المعانى المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المخصصات^(٢) الموجبة للتشخيص : كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم ، وهو ما يصلح لاشتراك الأجسام المشخصة فيه . وإلى العلم بالجزئيات التى لا يصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها : كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ، ونحوه . فما كان من القسم الأول :

فقد قالت الفلاسفة إن محله النفس^(٣) . وسيأتى تحقيق معنى النفس فيما بعد . وما كان من القسم الثانى :

فمحله قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن ، وتلك القوى منقسمة إلى ظاهرة ، وإلى باطنة^(٤) :

فأما القوى الظاهرة : فهي الحواس الخمس الظاهرة وهي : السمع ، والبصر ، والشَّم ، والذَّوق ، واللمس^(٥)

فالسمع : عبارة عن [قوة^(٦)] مرتبة فى عصبه سطح الدماغ^(٧) بصماخ^(٧) الباطن من الأذن^(٧) . من شأنها إدراك ما يتأذى / إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء . ل ١٢/١

والبصر : فعبارة عن قوة مرتبة فى العصبه المجوفة من العين من شأنها إدراك ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان المضئية ، والمستنيرة بواسطة الأجسام المشففة .

(١) انظر التمهيد للباقلانى ص ٣٦ - ٣٨ وأصول الدين للبخارى ص ٩ ، ١٠ والمواقف للإيجى ص ١٤٨ وشرح المقاصد للفتازانى ١٧٣/١

(٢) فى بـ (المخصصات) .

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا القسم الثانى - النمط الثالث ص ٣٠٥ وما بعدها .

(٤) (إلى) ناقصة من بـ

(٥) انظر المواقف ص ١٤٣ .

(٦) فى أ (قوى) .

(٧) فى ب (من الأذان) .

والشمّ : فعبرة عن قُوّة مرتبة فى زايدتى مقدّم الدِّماغ ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من^(١) الرائحة بواسطة الهواء المستنشق .

والذوق : فعبرة عن قُوّة منبثة فى العصبية المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان ، من شأنها أن^(٢) تدرك مايرد عليه من الطعوم ، بتوسط مافيه من الرطوبة الغذائية .

واللمس : فعبرة عن قُوّة منبثة فى كل البدن من شأنها^(٣) إدراك ما ينفعل عنه^(٣) البدن من الكيفيات الملموسة .

وأما القوى الباطنة^(٤) : فهى خمس أيضا : وهى المعبر عنها بالحس المشترك والمصورة ، والمتخيلة ، والوهمية ، والحافظة .

أما الحسّ المشترك : فعبرة عن قُوّة مرتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة .

وأما المصوّرة : فعبرة عن قُوّة مرتبة فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ ، من شأنها حفظ ما يتأدى إلى الحس المشترك من الصور .

وأما المتخيّلة : فعبرة عن قُوّة مرتبة فى مقدم التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها^(٥) الحكم على ما فى المصورة بالاتفاق والإفتراق .

وأما الوهميّة : فعبرة عن قُوّة مرتبة فى مؤخر التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها^(٥) إدراك المعانى الغير^(٦) محسوسة من المعنى المحسوس^(٦) : كالمعنى الذى تدركه الشاة من الذئب موجبا لنفرتها منه .

وأما الحافظة : فعبرة عن قُوّة مرتبة فى التجويف الأخير من الدِّماغ من شأنها حفظ ما أدركته الوهمية ،

وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المدرك للكليات والجزئيات : إنّما هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة ؛ بل آلة فى إدراك النفس لهذه المدركات .

(١) ساقط من ب .

(٢) من أول (أن تدرك مايرد عليه من الطعوم ...) ساقط من ب .

(٣) فى ب (منه) .

(٤) انظر الإشارات لابن سينا ج ٢ ص ٣٤٦ - ٣٥٨ .

(٥) من أول (الحكم على مافى المصورة ...) ساقط من ب .

(٦) فى ب (المحسوسة من المعانى المحسوس) .

وأما أصحابنا : فالبنية المخصوصة عندهم غير متوسطة كما يأتي ؛ بل كل جزء من أجزاء بدن الإنسان إذا قام به إدراك أو علم ؛ فهو مدرك عالم به ، وهل ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره؟ فمما لا يجب عقلا ، ولا يمتنع . لولا دَلَّ الشَّرْع عليه بقوله - تعالى - :
 ل ١٢ / ب ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ (١) . وقوله : ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ / آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ (٢) . وقوله : ﴿ أَقْلًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (٣)

وأما الكلام على وجود النَّفس وكونها مدركة للكليات دون الجزئيات : فسيأتي فيما بعد .

وأما أن العلم غير باق :

فمما اختلف فيه أيضا :

والذى عليه إجماع المعتزلة : بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا تتعلق بها التكليف . وأما العلوم المكتسبة المكلف بها : فقد قال الجُبَّائِي (٤) : إنها غير باقية . وإلا كان المكلف بها حال بقائها غير مطيع ، ولا عاص ، ولا مثاب ، ولا معاقب ؛ مع تحقق التكليف ؛ وهو خلاف أصلهم فى لزوم (٥) الشواب والعقاب على ما كلف به بتقدير الفعل أو الترك ، حتى إنه طرد ذلك فى كل عرض مقدور يتعلق به التكليف .

وخالفه أبو هاشم فى ذلك . وأوجب بقاء العلوم مطلقا .

وأما أصحابنا : فإنهم قضوا باستحالة بقائها لكونها أعراضا . وسيأتى تحقيق ذلك فى استحالة بقاء الأعراض إن شاء الله تعالى (٦) .

(١) سورة ق ٣٧/٥٠ .

(٢) سورة الحج ٤٦/٢٢ .

(٣) سورة محمد ٢٤/٤٧ .

(٤) محمد بن عبد الوهَّاب بن سلام بن خالد الجُبَّائِي ، البَصْرِي ، المعتزلي (أبو علي) متكلم ، مفسر ولد بجبا بخورستان سنة ٢٣٥هـ . واليه تنسب الطائفة الجبائية . كان أستاذا للأشعري قبل تحوله عن مذهب المعتزلة . توفى بالبصرة سنة ٣٠٣هـ . (وفيات الأعيان ٣/٣٩٨ ، البداية والنهاية ١١/١٢٥ ، الأعلام ٧/١٣٦) .

(٥) فى ب (ان) .

(٦) انظر الجزء الثانى من الأبكار ل ٤٤٤ / ب .

الفصل التاسع

فى أضداد العلم الحادث وأحكامها^(١)

وأضداد العلم الحادث : الجَهْل ، والشك ، والظن ، والغفلة ، والذهول ، والنوم ، والنظر ، والموت .

أما الجهل : فقد يطلق على بسيط ومركب :^(٢)

أما البسيط : فهو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالما^(٣) ، لاعدم العلم مطلقا ، وإلا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة ؛ إذ هي غير عالمة . وعلى هذا : فالجهل بهذا الاعتبار إثبات عدم ، لا أنه صفة إثبات .

والفرق بين الأمرين ظاهر .

وعلى هذا ، فلا يخفى أن التقابل وامتناع^(٤) الجمع بين العلم والجهل بهذا الاعتبار ؛ لذاتيهما ، لا لأمر خارج عنهما . وبه يظهر إحالة قول من أخرج الجهل بهذا الاعتبار عن أضداد العلوم . إلا أن يشترط فى الضد أن يكون ذاتا .

وأما الجهل المركب : فقد قيل فيه : إنه عبارة عن اعتقاد المجهول على خلاف ما هو عليه . لا على خلاف كونه مجهولا . وإلا لخرج عن كونه مجهولا ؛ بل على خلاف ما اعتقد به ؛ وهو غير سديد ؛ لما فيه من تعريف الجهل بالمجهول ، وهو أخفى من الجهل ؛ لكونه مشتقا منه .

فالأولى فيه أن يقال : الجهل : هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه فى نفسه . ولا يخفى أن لفظ المعتقد يعمّ الموجود والمعدوم الذى ليس بشئ ؛ فكان أولى من لفظ الشئ .

وهذا مما لا خلاف فى كونه ضدا للعلم .

(١) انظر شرح المقاصد للتفتازانى ١٦٩/١ ، ١٧٠ .

(٢) انظر المواقف للإيجى ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٣) فى ب (له العدم) .

(٤) فى ب (بامتناع) .

وأما أحكام الجهل :

ل ١١٣ / فمنها : أنه غير مقدور التحصيل للعبد بنظر واستدلال ، وسواء كان بسيطا ، أو / مركبًا ؛ فإنَّ النظر إن كان صحيحا ، فهو يتضمَّن العلم لا الجهل . وإن لم يكن صحيحا فلا^(١) يتضمَّن الجهل كما يأتى ؛ بل المقدور بالنظر والاستدلال [رفعه^(٢)] بأن يحاول الناظر^(٣) نظرا صحيحا يفضى به إلى العلم الذى هو ضده ؛ فيرتفع .

فإذن جهل العبد حاصل له بخلق الله - تعالى - له ذلك من غير نظر واستدلال . وزعم بعض الناس : أنه لاقدرة لله - تعالى - على خلق الجهل ؛ لأنه عالم بجميع مقدراته ، فلو كان قادرا على فعل الجهل لغيره ؛ لكان عالما [به^(٤)] ، وخرج الجهل عن كونه جهلا ، أو كان عالما بما هو جاهل به ؛ وهو ممتنع .

وهو غير سديد ؛ فإن من فعل الجهل لغيره لايلزم أن يعود إليه حكمه حتى يكون جاهلا به . فإنما يعود حكمه إلى من هو قائم به ؛ بل الفاعل له يكون عالما به على ما هو عليه من كونه جهلاً . ومن علم الجهل على ما هو عليه ؛ لا يكون جاهلاً . ثم لو عاد إلى الله - تعالى - حكم الجهل بسبب خلقه الجهل فى العبد حتى يوصف بكونه جاهلاً ؛ لعاد إليه حكم الغفلة ، والسهو ، والعجز ؛ بسبب خلقه لذلك فى العبد باتفاق المسلمين . ووصف بكونه غافلاً ، وساهياً ، وعاجزاً ؛ وهو ممتنع .

وأما حكم الجهل فى جواز تعلق الواحد منه بمجهولين ، وجواز الجهل بشئ واحد من وجه دون وجه ، واختلاف الجهالات ، وتمائلها وامتناع وجود جهل لامجهول له ، وامتناع بقائه وتعيين محله ؛ فعلى ماسبق فى العلم^(٥) الحادث . والاختلاف فى كلِّ مقام كالاختلاف فى العلم ، والاحتجاج كالاحتجاج فى المزئف والمختار . ومن أحكامه أنَّ الجهل هل هو مثل العلم أم لا؟

أما الجهل البسيط : فلا خلاف فى كونه ليس مثلاً للعلم ؛ فإنَّ عدم الشئ لا يكون مثلاً لذلك الشئ .

(١) فى ب (فإنه) .

(٢) فى أ (يرفعه) .

(٣) فى ب (النظر) .

(٤) ساقط من أ .

(٥) انظر ل ٨ / أ ومابعدها .

وأما الجهل المركب : فذهب كثير من المعتزلة- إلى كونه مثلاً للعلم ؛ فإن من اعتقد كون زيد فى الدار مثلاً ، ولم يكن زيد فيها ، وبقي على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد فى الدار ؛ فإن اعتقاده الأول الموصوف^(١) بكونه جهلاً^(١) . من جنس اعتقاده الثانى مع كونه علماً . وما به الافتراق من كون زيد فى الدار فى إحدى الحالتين ، وعدمه فى الأخرى ؛ فأمر خارج غير موجب للاختلاف بين الاعتقادين ، وقد أجمعوا على أن اعتقاد المقلد للشئ على وفق ما هو عليه مثل للعلم^(٢) .

وذهب أصحابنا : إلى إمتناع المماثلة بين العلم والجهل بهذا الاعتبار ، محتجين على ذلك بأن الجهل لو كان مماثلاً للعلم ؛^(٣) لجاز على كل واحد منهما ما جاز على الآخر^(٣) . ومن صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح ، وذلك غير متصور فى الجهل بالاتفاق ؛ فلا يكون مثلاً للعلم ؛ فإن^(٤) من حكم المثليين : أن ما جاز على أحدهما يكون لـ ١٣/ب جائزاً على الآخر . وعلى هذا فقد بطل أن يكون اعتقاد كون زيد فى الدار- وهو فيها- [مماثلاً^(٥)] لاعتقاد كونه فيها قبل ذلك .

وأما الشك :

فقد اختلف فى كونه معنى ، وفى كونه مفرداً .

فقال أبوهاشم : فى قول : إنه عبارة عن عدم العلم .

وهو باطل بانتفاء العلم عن الجمادات ؛ فإنه ليس بشك . وإن أضيف إليه عدم العلم فيما من شأنه أن يكون^(٦) له^(٦) العلم ؛ فيبطل بالظان إثبات أمر ، أو نفيه ، فإنه غير عالم بالنفى ولا بالإثبات ؛ وليس شاكا . وينتقض أيضاً بالنائم والغافل ؛ فإنه غير عالم مع كونه قابلاً للعلم ؛ وليس شاكا .

وقال فى قول آخر : إن الشك عبارة عن اعتقادين متعاقبين لا يتصور الجمع

بينهما ؛

(١) فى ب (بالجهل) .

(٢) فى ب (العلم) .

(٣) فى ب (فالمثلان ما اشتركا فى أخص صفات النفس ، ويلزم من ذلك الإشتراك فى أعم الصفات) .

(٤) فى ب (لأن) .

(٥) فى أ (مثلاً) .

(٦) فى ب (يقوم به) .

وهو باطل . بما إذا اعتقد أمراً ؛ فإنه حالة اعتقاده جازم بمعتقده ، غير شك فيه . وإذا زال ذلك الاعتقاد باعتقاد نقيضه . فحالة اعتقاده الثاني ، هو أيضاً غير شك ؛ لكونه جازماً بمعتقده ؛ فكل واحد من الاعتقادين هو جازم به وليس بشاك ، وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة يمكن أن يكون شاكاً فيها . وإن^(١) كان^(١) بينهما حالة يمكن أن يكون الشك فيها ؛ فليس الشك هو ما ذكر من الاعتقادين ؛ بل أمر آخر غيرهما .

وقال أصحابنا : الشك معنى مفرد .

وعبر عنه القاضي أبو بكر^(٢) بقوله : إنه^(٢) عبارة عن استواء معتقدين في نفس المستريب ، مع قطعه أنهما لا يجتمعان .

وهذه العبارة غير سديدة ؛ فإنه وصف كل واحد من الأمرين المتقابلين بكونه معتقداً . ومن ضرورة كونه معتقداً ، تعلق الاعتقاد الجازم به^(٣) ؛ وذلك مع الاسترابة محال . وأيضاً : فإن استواء المعتقدين في نفس المستريب : إما في نفس الاعتقاد ، أو في الشك ، أو غيره .

فإن كان في نفس الاعتقاد : فإما أن يكونا معاً ، أو على التعاقب .

الأول : محال ؛ إذ هما لا يجتمعان .

والثاني : ففيه عود إلى قول أبي هاشم ؛ وقد عرف ما فيه .

وإن كان في الشك : ففيه تعريف الشك بالشك ؛ وهو ممتنع .

وإن كان في غير الشك : فاستواء المعتقدين في غير الشك لا يلزم أن يكون شكاً ؛ كاستواء المعتقدين في الإمكان ، أو غيره من الصفات .

وقال أبو المعالي^(٤) : الشك هو الاسترابة في معتقدين نفيًا وإثباتًا ، وهو من النمط الأول : حيث إنه جمع بين الاعتقاد والاسترابة ، بالنسبة إلى شيء واحد ؛ وهو محال .

ثم إن الاسترابة في المعتقدين : إما أن تكون هي نفس / الشك ، أو غيره .

فإن كان الأول : ففيه تعريف الشك بالشك .

(٢) في ب (بأنه) .

(٤) انظر الإرشاد ص ٥ .

(١) في ب (وإذا كانت) .

(٣) ساقط من ب .

وإن كان الثانى : فلا بد من تمييز الشكّ عن الاسترابة ؛ ولا سبيل إليه .

فالأقرب فى ذلك أن يقال : الشكّ هو القضاء بإمكان أمرين متقابلين ، لا ترجح لوقوع أحدهما على الآخر فى النفس .

وهو مضاد للعلم ؛ لاستحالة كون الشخص عالما بشئ ، وشاكا فيه من جهة واحدة .

وأما أحكام الشكّ :

فمنها^(١) أنه لا بد وأن يتعلق بأمرين ؛ إذ هو تجويز أمرين لامزية لأحدهما على الآخر ، ولو قدر أمران يمتنع وقوع الشك^(١) فى أحدهما دون الآخر ، أو يتصور وقوع الشكّ فى أحدهما دون الآخر ، فالخلاف فى جواز تعلق الشكّ الواحد فيه^(٢) بالأمرين^(٢) ، كالخلاف فى العلم ، والاحتجاج كالاحتجاج .

ومنها :^(٣) أنه قد يقع^(٣) ضروريا ، غير مكتسب للعبد ودفعه^(٤) يقع مكتسبا ، والخلاف فى كونه مخلوقا له^(٥) ، كالخلاف فى الجهل .

ومنها : أنه لا يبعد أن يكون مأمورا به فى الفروع الاجتهادية .

وأما الشكّ فى الله - تعالى - فقد قال الأستاذ أبوبكر ، وأبوهاشم^(٦) لا يمتنع^(٧) أن يكون مأمورا به ، بناء على أن النظر فى معرفة الله - تعالى - واجب . وذلك لا يتم فى العادة دون سابقة الشك ، وما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب .

ومنهم من خالف فى ذلك ؛ لجواز وقوع النظر عقلا من غير سابقة شك ، وبتقدير امتناع خلو النظر عن سابقة الشك ، فليس كل ما يتوقف عليه المأمور يكون مأمورا ، لجواز أن لا يكون مقدورا^(٨) : كالحياة .

وبتقدير أن يكون مقدورا ، فلا يكون مأمورا ؛ لجواز أن لا يكون^(٨) حسنا . والشك فى الله - تعالى - ليس بمقدور ولا حسن عنده ؛ فلا يكون مأمورا .

والواجب أن يقال : إن أريد بالشكّ ابتداء حصوله ؛ فهو غير مأمور ؛ لكونه غير مقدور .

(١) من أول (فمنها أنه لا بد وأن يتعلق بأمرين . . .) ساقط من ب .

(٢) فى ب (فى الأمرين) .

(٣) فى ب (وقد) .

(٤) فى ب (قد يكون) .

(٥) فى ب (للرب تعالى) .

(٦) انظر الشامل ص ١٢١ .

(٧) من أول (مقدورا كالحياة . . .) ساقط من ب .

(٨) فى ب (أنه لا يمتنع) .

وإن أريد به دوام الشك : فلا يمتنع أن يكون مأمورا ؛ إذ هو مقدور الإزالة بالنظر ، والإبقاء بترك النظر ، ووقوع النظر ، وإن أمكن عقلا من غير سابقة دوام الشك ، فالعادة على خلافه^(١) . والحسن والقيح فليس من الصفات الذاتية على ماسياتي^(٢) ؛ فلا يكون ذلك مانعا من الأمر .

والقول بملازمة كون الشك في الله - تعالى - مأمورا به ، للأمر بمعرفته بناء على أن ما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب ؛ فهو حق على^(٣) ما سياتي^(٤) وأما الظن :

فعبارة عن ترجيح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر . وهو أيضا : ضد العلم ؛ لاستحالة اجتماع العلم والظن ، من جهة واحدة بالنسبة إلى شيء واحد .

وهو لامحالة متعلق بأمرين مع اتحاده ، كما في الشك وإن كان أحدهما^(٥) راجحا/ وهو^(٥) منقسم إلى : مقدور ، وغير مقدور للعبد كما في العلم ، والحكم في جواز تعلقه مع اتحاده بأمرين يمكن تقدير الظن بأحدهما ، مع عدم الظن بالآخر ، أو يمتنع ، والخلاف في ذلك ، فكما^(٦) سبق في العلم^(٧) :

فإن منه ما لا يمتنع أن يكون مأمورا به : كالظنون في المجتهدات .

ومنه ما لا يكون مأمورا به : كالظن بنقيض الحق .

وقد قال أصحابنا : إن الظنون أجناس مختلفة .

فمنها : ما هو^(٨) أجلى بحيث يكون قريبا من القطع .

(١) في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى : والحق ماذهب إليه الأستاذ أبو بكر فإنه وإن أمكن عقلا وقوع النظر من غير سابقة الشك ، فالعادة على خلافه والشك مقدور ، ولهذا يمكن زواله بالنظر الصحيح المفصّل إلى العلم وابقاؤه بتقدير ترك النظر .

وعلى هذا : فلا يمتنع أن يكون مأمورا به . هذا إن عني به دوام الشك ، وأما ابتداءه فغير مقدور ، فلا يكون مأمورا به على ما يأتى) .

(٢) انظر ل ١٧٥ أ وما بعدها .

(٣) في ب (على ما يأتى بعد إن شاء الله - تعالى -) انظر ل ٣٠ أ .

(٤) في ب (الأخرى) .

(٥) في ب (أو هو) .

(٦) في ب (كما) .

(٧) انظر ل ٥ أ .

(٨) في ب (ما يكون) .

ومنها : ماهو أخفى بحيث يكون قريبا من الشك .

ومنها : ماهو متوسط بين الرتبتين .

ويمكن أن يقال : إنها من جنس واحد نظرا إلى اشتراكها فيما ذكرناه فى حد الظن وما به الاختلاف ، فراجع إلى أمور عرضية لا توجب الاختلاف فى الحقيقة . ولا يمكن أن يقال باتحاد الحقيقة . وعود الاختلاف إلى كثرة أعداد الظن فى الجلى ، واتحاده فى النفى - وإلا كان الظان بمظنون واحد ، ظانا له بظنون متعددة معا ؛ وذلك محال ؛ لأنّ الظنون إن كانت متماثلة : فالمتماثلة أصداد على ما يأتى . والأصداد لا تجتمع ، وقد قيل بالاجتماع .

وإن لم تكن متماثلة : فهى مختلفة . والمختلفات : إما أصداد ، أو لا

فإن كانت أصدادا : فلا تجتمع^(١) أيضا ، وقد اجتمعت .

وإن لم تكن أصدادا : فقد قيل إنها مختلفة ، ولا اختلاف مع اتحاد الحقيقة .

وأما الغفلة ، والذهول ، والنسيان :

وإن اختلفت عباراتها ، فيقرب أن يكون المعنى متحدا ، ومعناها ضد العلم ؛

لاستحالة الجمع .

وحكم هذه الأصداد فى جواز تعلقها بمتعلقين ، أو بمتعلق واحد ؛ كالحكم فى

العلم ، والخلاف كالخلاف .

لكن اتفق المحققون على امتناع كون الغفلة مقدورة للبشر ، فإن شرط وقوع المقدر

بالقدرة : أن يكون مرادا مقصودا . والقصد إلى الشئ ينافى الذهول ، والغفلة عنه .

وإذا ثبت أنّ الغفلة غير مقدور عليها للعبد ، - وهى ضدّ للعلم المكتسب المقدر - ،

فقد بطل قول المعتزلة : بأن القدرة على أحد الضدين ، تكون قدرة على الضد الآخر .

اللهم إلا أن يفسروا الضد بمعنى ثبوتى ، ويمنعوا كون الغفلة والذهول معنى كما ذهب

(١) فى ب (فإن كان أصداد لا تجتمع) .

إليه بعض البَصْرِيِّين من الْمُعْتَزِلَةِ^(١) فيلزمهم أن لا ينتفى العلم بطريان الغفلة ، لأنها ليست ضدًا للعلم ، والعلم وجميع الأعراض فلا تنتفى عندهم إلا بطريان الضد عليها .

وأما النوم :

فهو أيضا ضد للعلم ؛ لاستحالة الجمع بينهما .

(١) ينقسم المعتزلة الى فرعين رئيسيين : (أ) فرع البصرة (ب) فرع بغداد ، وهم جميعا يتفقون في الأصول ، وإن اختلفوا في تفاصيل المذهب .

(أ) ومن أشهر رجال فرع البصرة :

١ - واصل بن عطاء ، رأس المعتزلة ومؤسس المذهب ت ١٣١ هـ .

٢ - عمرو بن عبّيد ، شريك واصل في تأسيس فرقة الاعتزال ت ١٤٣ هـ .

٣ - أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـ .

٤ - إبراهيم بن سيار النطّام ت ٢٣١ هـ .

٥ - معمر بن عبّاد السلمى ت ٢٢٠ هـ .

٦ - هشام القوطى ت ٢٢٨ هـ .

٧ - عبّاد بن سليمان ت ٢٥٠ هـ .

٨ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ت ٢٥٦ هـ .

٩ - أبو يعقوب الشحام ت ٢٣٠ هـ .

١٠ - أبو على الجبائى ت ٣٠٣ هـ .

١١ - أبو هاشم الجبائى ت ٣٢٢ هـ .

١٢ - أبو عبد الله البصري ت ٣٦٩ هـ .

١٣ - عبد الله بن عيّاش .

١٤ - القاضى عبد الجبار الهمزاني ت ٤١٥ هـ .

١٥ - أبو الحسين البصرى ت ٤٣٦ هـ .

ب - ومن أشهر رجال فرع بغداد

١ - بشر بن المعتمر - مؤسس فرع بغداد ت ٢١٠ هـ .

٢ - ثُمّامة بن الأشرس ت ٢١٣ هـ .

٣ - أحمد بن أبى دؤاد ، وزير المأمون .

٤ - أبو موسى المردار الملقب براهب المعتزلة ت ٢٢٦ هـ .

٥ - جَعْفَر بن حَرْب ت ٢٢٦ هـ .

٦ - جَعْفَر بن مبشر ت ٢٣٤ هـ .

٧ - محمد بن عبد الله الإسكافى ت ٢٤٠ هـ .

٨ - أبو الحسين الخياط ت ٢٩٠ هـ .

٩ - أبو القاسم البلنجى الكعبي ت ٣١٩ هـ .

وأما النَّظَرُ :

فهو مضا د للعلم بالمنظور فيه ؛ لأنَّ النظر لتحصيل / العلم بالمنظور فيه^(١) ، وذلك ل ١٥ /
يستدعى عدم العلم بالمنظور فيه ؛ فإن طلب تحصيل الحاصل محال . ومن حصل له
العلم بالمنظور فيه بعد تمام نظره ، وأخذ فى ضرب آخر من النظر مع علمه بالمنظور فيه ،
فليس مطلوبه^(٢) العلم بالمنظور فيه ؛ إذ هو حاصل^(٣) ، وتحصيل الحاصل محال ؛ بل
مطلوبه كون المنظور فيه دليلا ، وذلك لا يجمع النَّظَرُ فيه .

وإن كان ذلك لتحصيل ما حصل بالنَّظَرِ الأول ؛ فلا يتصور ذلك إلا مع الذَّهول عنه .

وأما الموت^(٤) :

فقد اختلف فيه قول أبى هاشم :

فقال تارة : إنه عبارة عن انتفاض البنية المشروطة فى الحياة .

وعلى هذا : فلا يكون الموت عنده^(٥) ضدا للحياة^(٥) ، وإن زالت به الحياة .

وقال تارة : إنه معنى مضا د للحياة .

وتردّد بينهما فى قول آخر .

وعلى كل تقدير ، فلا يكون الموت ضدا^(٦) للعلم^(٦) ؛ بل مزيلا لشروطه على القول

الأول ، ومضا د لشروطه على القول الثانى .

وقال أصحابنا : الموت معنى^(٧) مضا د للعلم^(٧) .

أما أنه معنى : فيدل عليه ما يدل على باقى الأعراض ، كما سنبينه بعد^(٨) .

وأما أنه ضدّ للعلم : فلاستحالة الجمع بينهما ، ولا معنى لكونه ضدا إلا هذا ،

وسواء كان إستحالة الجمع بواسطة انتفاء الحياة ، أو لم يكن . ولا معنى للنتزاع فى

العبارة .

(٢) فى ب (يطلب) .

(٤) انظر المواقف ص ١٤٠ .

(٦) فى ب (ضد العلم) .

(٨) انظر ل ٣٩ / ب من الجزء الثانى وما بعدها .

(١) ساقط من ب .

(٣) فى ب (تحصيل) .

(٥) فى ب (ضد الحياة عنده) .

(٧) فى ب (مضا د للعلم) .

وهو غير مقدور للعبيد؛ لأنَّ المقدور بالقدرة يستدعى وجود القدرة مع وجوده، والموت والقدرة مما لا يجتمعان. خلافاً للجبائي فإنه قال: هو مقدور للعبيد. وخالف أصله: في أنَّ القدرة على أحد المتضادين، تكون قدرة على الضد الآخر، حيث أنه جعل الموت مقدورا، والحياة المضادة له غير مقدورة. (١)

وإذا عرفت أضداد العلم، فاعلم أن الجهل البسيط منها لا يضاد الجهل المركب، ولا الشك، ولا الظن، ولا النظر، ولا النوم والغفلة؛ فإنه لا يمتنع الجمع بينه وبينها؛ ولكن يضاد الموت (٢)، فإنَّ الجهل البسيط على ما علم: عدم العلم فيما من شأنه أن يقوم به العلم، وذلك غير متصور في حالة الموت (٣).

وأما الجهل المركب: فلا يضاد الجهل البسيط، ويضاد باقي أضداد العلم، فهو أعمّ مضادة من الجهل البسيط.

أما مضاداته للنوم، والغفلة، والموت؛ فظاهر.

وأما مضاداته للشك: فمن جهة أنه اعتقاد جازم لأحد المتقابلين.

والشك: تردد بين أمرين من غير جزم، ولا ترجيح.

وأما مضاداته للنظر: فمن جهة أنَّ الناظر طالب، والمعتقد مصمم جازم، ولا طلب مع التصميم والاعتقاد الجازم بالمنظور فيه.

ويمكن أن يقال: إنَّ الاعتقاد الجازم إذا كان جهلا، فحرام، لا يمتنع التشكك معه/ بتقدير التشكك، بخلاف العلم، فلا يبعد معه النَّظر لطلب العلم الذي لا يلحقه التشكك.

وأما الشك: فلا يضاد الجهل البسيط، ولا النظر؛ ولكن يضاد الجهل المركب على ما عرف وباقي أضداد العلم.

أما مضاداته للنوم، والغفلة، والموت؛ فظاهر.

(١) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى).

(٢) في ب (الغفلة والنوم والموت).

(٣) في ب (النوم والغفلة والموت).

وأما مضادته للظن : لأن الظن ترجيح أحد المتقابلين على الآخر فى النفس ، ولا ترجيح مع الشك .

وأما الظن : فلا يضاد النظر لتحصيل العلم الجازم ، ولا الجهل البسيط ، ويضاد باقى أضداد العلم .

أما الجهل المركب : فلتفاوتهما فى الجزم .

وأما الشك : فلتفاوتهما فى الترجيح .

وأما النوم ، والغفلة ، والموت ؛ فظاهر .

وأما النظر : فلا يضاد الجهل البسيط ، ولا الشك ، ولا الظن ، ويضاد ما عدا ذلك من أضداد العلم .

وأما النوم والغفلة : فمضادان لجميع أضداد العلم ، ولغيرها من القدرة والإرادة ^(١) سوى الجهل البسيط ^(١) ؛ فهما أعم فى المضادة مما تقدّم ذكره .

وأما الموت : فمضاد لجميع أضداد العلم أيضا ، ومضاد لكلّ صفة من شرطها الحياة ، فمضادته أعم من كل الأضداد .

«القاعدة الثانية»

فى النظر وما يتعلق به

وتشتمل على ثمانية فصول :

الأول : فى حقيقة النظر .

الثانى : فى شرائط النظر .

الثالث : فى أن النظر الصحيح يفضى إلى العلم ، وإثباته على منكره .

الرابع : فى كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح .

الخامس : فى أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل .

السادس : فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى الجلىّ ، والخفىّ .

السابع : فى أن النظر الصحيح المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - واجب .

الثامن : فى أول واجب على المكلف .

الفصل الأول

فى حقيقة النظر^(١)

والنظر فى وضع اللغة : قد يطلق بمعنى الانتظار ، والرؤية ، والرأفة ، والمقابلة ، والتفكر ، والاعتبار . كما يأتى تحقيقه فى مسألة الرؤية إن شاء الله - تعالى^(٢)

وأما فى اصطلاح المتكلمين : فالنظر موضوع لبعض مسمياته فى اللغة : وهو التفكير والاعتبار ؛ فالمعنى واحد . وإن كان اللفظ مختلفا .

وأقرب ما قيل فيه من العبارات : ما قاله القاضى أبوبكر : من أن النظر : هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما ، أو غلبة ظن .

وقوله : هو الذى يطلب به من قام به علما ، أو غلبة ظن . شرح لمعنى الفكر ؛ فإنه لما قال : النظر هو الفكر . كأن سائلا سأل وقال : فما الفكر؟

فقال : هو الذى يطلب به من قام به علما ، / أو غلبة ظن . وقد قصد بقوله : يطلب ل ١٦/ به : الاحتراز عن سائر الصفات المشروطة بالحياة ، وعن الحياة ؛ فإنه لو قال : هو الذى يطلب من قام به علما ، أو غلبة ظن . ولم يقل به ؛ لانتقض بسائر هذه الصفات ؛ فإنها قائمة بطالب العلم ، أو الظن ، وليست فكرا .

وبقوله : علما ، أو غلبة ظن ، تعميم القاطع ، والظنى .

ويرد عليه إشكالات أربعة :

الأول : أنه إذا كان النظر ، هو الفكر . وذلك الفكر : هو ما يطلب به العلم ، أو الظن ؛ فالنظر : يطلب به العلم ، أو الظن .

والظن المطلوب بالنظر ، ينقسم إلى : ما المظنون فيه على وفق الظن ؛ فيكون حقا . وإلى ما هو على خلافه ؛ فيكون جهلا ؛ ويلزم من ذلك أن يكون الجهل مطلوبا بالنظر ؛ وهو ممتنع .

(١) فارن بالمعنى للقاضى عبد الجبار جـ ١٢ ص ٤ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة له أيضا ص ٤٤ وما بعدها ، وانظر الإرشاد للجوينى ص ٦ والمحصل للرازى ص ٢٣ والإحكام للأمدى ٨/١ ، ٩ ومنتهى السؤل له أيضا ٤/١ وشرح المواقف ص ٨٢ - ٩٠ للجرجاني وشرح المقاصد ص ٢٣ - ٢٥ للتفتازانى .

(٢) انظر ل ١٢٣ / أ .

الثاني : أن المطلوب إنما هو تحديد النظر مطلقا . ومن المعلوم أن ما يطلب به العلم غير ما يطلب به الظن ؛^(١) لاستحالة الجمع بين^(٢) كون الشيء الواحد موصلا إلى العلم ، والظن معا ؛ وهما داخلان تحت جنس النظر . وتحديد الشيء بذكر أقسامه ، وعد أنواعه ممتنع .

الثالث : أنه إذا كان الظن^(٣) مطلوباً بالنظر ؛ فلا يخفى أن المفهوم من غلبة الظن يزيد على المفهوم من أصل الظن .

وعند ذلك : فيخرج عن الحد . النظر الذي يطلب به أصل الظن دون العلم ، وغلبة الظن ؛ فلا يكون الحد جامعا .

الرابع : أن في الحد زيادة لا حاجة إليها . فإنه لو قال : النظر هو الذي يطلب به من قام به علما ، أو غلبة ظن .^(٤) لقد كان كافيا عن^(٥) إدراج الفكر فيه .^(٦)

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأن النظر^(٥) من حيث هو ظن . أعم من كونه^(٦) مخالفا للمظنون ، أو موافقا^(٦) له . وهو إنما يطلب بالنظر ، من جهة كونه ظنا . وليس بجهل ، إلا من جهة كونه مخالفا للمظنون .

وعن الثاني : أن الحد المذكور إنما هو رسمي . والمذكور فيه إذا كان من الخواص المميزة له عما سواه ؛ كان صحيحا . والمحدود وإن كان هو النظر من جهة كونه نظرا ، وأنه مما يستحيل أن يطلب به العلم ، والظن معا ؛ فلا يخفى أن من خواصه انقسامه إلى : ما يطلب به العلم . وإلى ما يطلب به الظن ؛ فيكون صحيحا .

وعن الثالث : أن طلب العلم بالنظر ، وطلب الظن به ، وغلبة الظن من خواص النظر ، ولا يخفى أن الاقتصاد على ذكر بعض الخواص ، دون البعض ؛ غير موجب لفساد الرسم .

(١) في ب (والإستحالة) .

(٢) في ب (النظر) .

(٣) في ب (لكان كافيا في) .

(٤) زائد في ب (قال شيخنا رحمه الله) .

(٥) في ب (الظن) .

(٦) في ب (موافقا للمظنون ، أو مخالفا له) .

وعن الرابع : أنّ ذكر الفكر فى الحدّ . لم يكن لدخوله فى الحد ؛ بل لبيان اتحاد مدلول النظر والفكر . والحدّ^(١) هو قوله : ما يطلب به من قام به^(٢) علما ، أو غلبة/ ظن^(٣) . ل ١٦٦/ ب

وأما نحن فالذى نختاره أن نقول :

النظر عبارة عن تصرف العقل فى الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات^(٤) بتأليف وترتيب ؛ لتحصيل^(٥) ما ليس حاصلًا فى العقل^(٦)

وهو منقسم : إلى ما علم فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب ؛ فيكون صحيحا . وإلى ما ليس كذلك ؛ فيكون فاسدا

وما ذكرناه من الحد فيعم القسمين ، ويعم الموصّل إلى التصور والتصديق ، والقاطع والظنى على اختلاف أقسامه .

(١) فى ب (فالحد) .

(٢) ساقط من ب .

(٣) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٤) فى ب (للمطلوب) .

(٥) فى ب (بتحصيل) .

(٦) انظر الأحكام ٩/١ حيث يعرف النظر قائلًا (النظر عبارة عن التصرف بالعقل فى الأمور السابقة بالعلم والظن ، للمناسبة للمطلوب بتأليف خاص ؛ قصدا لتحصيل ما ليس حاصلًا فى العقل) ، وانظر أيضا منتهى السؤل ٤/١ .

الفصل الثانى فى شرائط النظر^(١)

وشرائط النظر :

منها ما يعم النظر الصحيح ، والفاقد .

ومنها ما يخصّ الصحيح دون الفاسد .

فأما الشّروط العامة : فالعقل ، وانتفاء أصداد النظر^(٢) .

أما اشتراط العقل : فلتعذر النظر دونه . وتحقيق ذلك يتوقف على بيان معنى العقل ، وحقيقته ؛ فنقول : اعلم أنّ اسم العقل : قد يطلق باعتبارات متعددة فى الاصطلاحات :

فأما فى اصطلاح الفلاسفة^(٣) :

فقد يطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها . ولم يتحاشوا من إطلاق اسم العقل - بهذا الاعتبار - على البارى - تعالى - وعلى المعلول الصادر عنه ، والمبادئ المجردة عن المواد ، وعلائقها الصادرة عنه ، ويتوسطه . على ما يأتى شرحه وإبطاله^(٤) . وقد يطلق على القوة التى بها التّوصل من المعلومات الكلّية إلى المجهولات المناسبة لها ؛ ويسمى : العقل النّظرى .

وعلى القوة التى يتصرف بها بالفكرة^(٥) والرؤية فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية ؛ ويسمى : العقل العملى .

وعلى القوة التى بها استعداد الطّفّل لإدراك الكتابة : فإن لم يكن قد حصل له العلم بمفردات الكتابة ؛ قيل لها العقل الهيولانى . وإن حصل له العلم بذلك : فإن كان يفتقر عند التركيب إلى الفكرة والرؤية ؛ قيل لها العقل بالملكة . وإن لم يفتقر إلى الفكرة والرؤية ، قيل^(٦) : العقل بالفعل .

وعلى القوة التى بها إدراك المعلوم من غير تعلّم . ويقال لها العقل القدسى^(٧) .

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني ص ١١٠ - ١١١ ، ١٢٨ ، ١٣٠ وشرح المقاصد للنفثازانى ص ٢٢ - ٢٥

(٢) فى ب (العلم) .

(٣) انظر الإشارات لابن سينا ٣٥٩/٢ - ٣٧٧ .

(٤) انظر الفروع الثانى فى الرد على الفلاسفة الإلهيين ل ٢١٨ وما بعدها .

(٥) فى ب (بالفكر) .

(٦) فى ب (قيل لها) .

(٧) انظر المواقف للإيجى ص ١٤٥ - المقصد العاشر : فى مراتب العقل .

وأما فى اصطلاح أهل العرف :

فقد يطلق العقل على صحة الفطرة ، وعلى كثرة التجربة ، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى حركاته وسكناته ؛ لكن المقصود ها هنا : إنما هو تعريف العقل الذى هو مناط التكليف .

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه :

فقال بعض المعتزلة : العقل ما يعرف به قبح القبيح ، وحسن الحسن . بناء على فاسد أصولهم ، إن الحسن ، والقبح وصف ذاتى^(١) يمكن تعقله لا من جهة/ الشارع ؛ ل ١٧/أ وسيأتى إبطاله^(٢)

ومنهم من قال بناء على هذا الأصل أيضا : العقل هو ما يميز بين خير الخيرين ، وشر الشرين .

وفيه احتراز عن البهائم ؛ فإنها وإن ميزت بين الخير والشر ؛ فلا تميز بين خير الخيرين ، وشر الشرين .

وقالت الخوارج^(٣) : العقل ما عقل به عن الله أمره ، ونهيه .

وفيه تعريف العقل بالتعقل ؛ وهو أخفى من العقل . كيف ويخرج عنه العاقل الذى لم تبلغه دعوة الشارع بأمر ، ولانهى ، أو بلغه . غير أنه ما يعقل أمره ، ولا نهيه ؛ فإنه عاقل ، وله عقل ؛ مع أنه ما عقل أمر الله ، ولا نهيه .

(١) ساقط من ب

(٢) فى ب (بطلانه) انظر المسألة الأولى : فى التحسين والتقييح ل ١٧٥/أ وما بعدها .

(٣) الخوارج : هم الذين خرجوا على الإمام على رضى الله عنه حين رضى التحكيم فى خلافه مع معاوية ، وهم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير على ، وعثمان ، وأصحاب الجمل ، والحكمين ، وكل من رضى بما صنع الحكمان . كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر ، وقد قاموا بحروب كثيرة بسبب هذا المبدأ ، كما أن معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة . أما عن فرقهم وآرائهم بالتفصيل فانظر (مقالات الإسلاميين ١/١٦٧ - ٢١٢ والفرق بين الفرق ص ٢٤ ، ٧٢ - ١١٣ والملل والنحل ١/١١٤ - ١٢٨) .

وأما أصحابنا :

فمنهم من قال : العقل هو العلم - ولهذا يقال لمن^(١) علم شيئاً : عقله ، ومن عقل شيئاً : علمه^(٢) . وهو اختيار أبي إسحاق الأسفراييني .

وهو غير سديد ؛ فإنه إن أراد به : كل علم ؛ فيلزم منه : أن لا يكون عاقلاً من [فاته^(٣)] بعض العلوم ، مع كونه محصلاً لما عده . وإن أراد بعض العلوم ؛ فالتعريف غير حاصل ؛ لعدم التمييز . وما ذكر^(٤) من الاستدلال ؛ فغير صحيح ؛ لجواز أن يكون العلم مغايراً للعقل ؛ وهما متلازمان .

ومنهم من قال : إنّه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة . وهو إن أراد بالغريزة العلم : فيلزمه ما لزم الأول . وإن أراد [بها]^(٥) غير العلم : فقد لانسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة ، وهو مما تعسر الدلالة عليه .

والذي اختاره القاضي^(٦) : أنّ العقل بعض العلوم الضرورية : كالعلم باستحالة اجتماع الضدين ، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات ، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديماً ، أو حادثاً ،^(٧) وأن الجبال المعهودة لنا ثابتة ، والبحار غير غائبة^(٨) ، ونحوه .

وقد احتج إمام الحرمين^(٩) على صحة اختيار القاضي ، وإبطال ما عده ، بطريقة جامعة مانعة - في زعمه - فقال : العقل موجود ؛ فإنه لو كان نفيّاً محضاً ؛ لما اختص به ذات دون ذات . وإن كان موجوداً : فإما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

(١) في ب (لمن عقل شيئاً علمه ، ومن علم شيئاً عقله) .

(٢) في أ (قام به) .

(٣) في ب (وما ذكره) .

(٤) في أ (به) .

(٥) انظر الإرشاد للجويني ص ١٥

(٦) من أول (وأن الجبال . . .) ساقط من ب .

(٧) انظر الإرشاد للجويني ص ١٥ ، ١٦

لا جائز أن يكون قديما : إذ لا قديم غير الله - تعالى - وصفاته ، كما هو معلوم فى مسألة حدوث العالم^(١) . ولا وجود للإله ولا لشيء من صفاته فى شيء من المحدثات ؛ فلا يوجب كون شيء منها عاقلا ؛ فإن حكم الذات لا يكون ثابتا للذات من غير ما قام بها ، كما يأتى أيضاً .

وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية^(٢) بكون العقل قديما .

وإن كان حادثا : فهو إما جوهر ، وإما عرض .

لجائز أن يكون جوهرًا : إذ الجواهر متجانسة كما يأتى أيضا^(٣) . فلو كان بعض الجواهر عقلا ؛ لكان كل جوهر عقلا ؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين يكون ثابتا للآخر .

وأيضا : فإنه لو كان العقل جوهرًا ؛ لما عاد بسببه إلى العاقل به حكم ؛ وهو كونه عاقلا ؛ إذ الأحكام إنما تثبت للجواهر/ لا بها .

ل ١٧/ب

وإن كان عرضا : فلا يمكن أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض ؛ فإنه قد يتصف بالعقل من لم يكن متصفا بجميع الأعراض .

فإذا كان هو بعض الأعراض : فإما أن يكون من العلوم ، أو من غيرها .

لجائز أن يكون من غير العلوم : وإلا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم شيئا . كيف وأنه ما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها . وإذا كان من العلوم : فلا جائز أن يكون عبارة عن كل العلوم ؛ لاتصاف الإنسان بالعقل مع تعريه عن معظمها .

وإذا كان بعض العلوم : فإما أن يكون ضروريا . أو نظريا . لجائز أن يكون نظريا : إذ العقل شرط فى العلم النَّظْرِي ، فلو كان العقل نظريا ؛ لكان دورا .

وأيضا ؛ فإنه قد يتَّصَف بالعقل من لم ينظر ، ولم يستدل أصلا .

(١) انظر ل ٨٢/ب وما بعدها من الجزء الثانى .

(٢) الحشوية : هم طائفة من المحدثين بالغوا فى إجراء الآيات والأحاديث التى يفهم منها التشبيه على ظاهرها ، فوقعوا فى التجسيم حتى أثبتوا لله - تعالى - جسما ، وأبعاضا . وقالوا إن طريق معرفة الله - تعالى - هو السمع لا العقل . (مناهج الأئمة ص ٣١ ، ٣٢ الملل والنحل ١/١٠٣ - ١١٤) .

(٣) انظر ل ٥/ب من الجزء الثانى .

وإذا كان ضروريا : فلا يمكن أن يكون^(١) هو مجموع العلوم الضرورية^(١) ؛ فإن العلم بالمحسوسات من جملتها ، وقد يتَّصف بالعقل^(٢) من لم يكن مدركا لشيء منها^(٣) .

فإذن هو بعض العلوم الضرورية : وهي كل علم ضرورى يمتنع خلوه الموصوف بالعقل منها^(٣) ، ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل : كالعلم بأن النفس والإثبات لا يجتمعان ، وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما ، أو حادثا ، ونحوه .

وعلى هذا ما أمكن الاتصاف بالعقل دونه ، ولو فى حالة ما ؛ فلا مدخل له فى مسمى العقل : كالعلم العادية ، ونحوها ؛ لجواز تغييرها^(٤)

وقد يتجه على هذه الحجّة تشكيكات :

الأول : ما المانع من أن يكون مسمى العقل عدما .

قوله : لأنّ النفس المحض لا إختصاص له بذات دون ذات . إنما يصحّ فى النّفى المطلق ، وما المانع من كونه عدما مضافا؟ لكن يمكن أن يستدل على كونه وجوديا بحجة أخرى . وهي أنه لو كان العقل عدما ، فسلبه يكون ثبوتيا ؛ لأنّ سلب السلب إثبات . ولو كان كذلك ؛ لما صحّ سلب العقل عن الأعدام المحضة ؛ لما فيه من اتصاف العدم بالثبوت ؛ وهو محال .

الثانى : وإن سلم كونه وجوديا ، فما المانع من قدمه ، كما ذهب إليه الحشوية؟ قوله : لأنه لا قديم إلا الله - تعالى - وصفاته ، ولا وجود لشيء من ذلك فى شيء من الحوادث ؛ مسلم ؛ ولكن لم قال : إنه^(٥) لا يكون عاقلا به؟

قوله : لأن كونه العاقل عاقلا ؛ حكم للذات ، وحكم للذات ، لا يكون ثابتا^(٦) لها من غير ما قام بها ؛ يلزم عليه العلم ؛ فإنه لا يوجب^(٧) حكما لما تعلق به ، وهو كونه معلوما ، وإن لم يكن ذلك العلم قائما به ؛ بل بالعالم كما فى / الجمادات^(٨) .

ل ١٨٨

(١) فى ب (مجموع العلوم ضرورية)

(٢) فى ب (من لم يدرك شيئا منها) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٥) ساقط من ب

(٦) ساقط من ب .

(٧) فى ب (يوجب) .

(٨) فى ب (الكلمات) .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن المعلومية ليست حكما ثابتا للمعلوم وإلا قامت الصفة الإثباتية بالمستحيل ، ضرورة كونه معلوما ؛ وهو ^(١) محال ^(١) .

الثالث : وإن كان حادثا ، فما المانع من كونه جوهرًا ؟

قوله : لأنّ الجواهر متجانسة ؛ غير مسلم . وما يذكره فى تحقيق التجانس ؛ فسيأتى إبطاله أيضا فى موضعه ^(٢)

الرابع : وإن قدر أنه عرض ؛ فما المانع من كونه من غير العلوم؟

قوله : لو كان من غير العلوم ؛ لصحّ أن يتصف بالعقل من لم يحصل له العلم بشئ ؛ مسلم ؛ ولكن لانسلم : أنه لا يصحّ اتصافه بالعقل ، وإنما لا يصحّ اتصافه بالعقل أن لو كان العقل هو العلم ؛ فعدم اتصافه بالعقل ، يتوقف على كون العقل هو العلم ، وكون العقل هو العلم يتوقف على عدم اتصافه بالعقل ؛ فيكون دورا .

قوله : إنه ما من شئ من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم ، وما يصححها ، ممنوع ؛ فإنه من الجائز أن يكون مسمى العقل عرضا من الأعراض - وهو ملازم للعلم الذى يوصف الإنسان بكونه عاقلا عنده ، ولا يكون هو نفس العلم ، ولا سبيل إلى تقدير انتفاء ذلك اللازم مع بقاء العقل .

الخامس : هو أن كون العاقل عاقلا حكما واحدا : مثل كون القادر قادرا ، وكون العالم عالما ؛ فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية - وهى ما ذكرتموه من العلوم - ؛ فيلزم ^(٣) أن يكون الحكم الواحد معللا بعلة متعددة ؛ وهو محال كما يأتى .

فإن قيل : العقل ^(٤) ليس مجموع ما ذكرناه ^(٤) من العلوم الضرورية ؛ بل العلم بكونه عالما بها ، والعلم بكونه عالما بها ^(٥) ؛ علم ضرورى وهو واحد ؛ فلا يكون فيه تعليل الحكم الواحد بعلة متعددة .

(١) ساقط من ب .

(٢) انظر ما سيأتى لـ ه/ب من الجزء الثانى وما بعدها .

(٣) فى ب (للمزم)

(٤) فى ب (العلم يسمى بجميع ما ذكرنا) .

(٥) ساقط من ب .

قلنا : فالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم إن كان غير كل واحد منها ؛ فيفضى إلى التسلسل الممتنع ؛ وهو أن يكون العلم بالعلم بتلك الأمور : زائدا عليه ، وهلم جرا ؛ وهو محال . وإن كان العلم بالعلم بتلك العلوم الضرورية : هو^(١) نفس العلم بها ؛ فيلزم من تعددها تعدده ؛ ويعود الإشكال .

السادس : أنه إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية كما ذكرتموه ؛ فلا يخلو : إما أن يمكن تحديده ، أو لا يمكن تحديده .

فإن أمكن تحديده : فقولكم هو بعض العلوم الضرورية ليس^(٢) بحد ؛ لعدم التعيين والحصر . وما لا يكون حداً ؛ لا يكون معرفاً لما كان من قبيل التصورات .

وإن لم يمكن تحديده : فالعلم^(٣) به غير بديهي ؛ فلا يكون معلوماً . وبهذا يندفع قول ل ١٨/ب من قال : ليس من شرط كل معلوم أن يحد ؛ فإن ذلك إنما يكون فيما سلّم كونه معلوماً ، وأما ما ليس بمعلوم ؛ فلا بد في معرفته من التحديد .

السابع : أنه إذا كان العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لاخلو للنفس عنها ؛ فيلزم منه أن لا يقع التفاوت بين العقلاء في مراتب العقل . وأن لا يفرق بين العامى الأبله ، ومن هو في غاية الجودة من الذكاء ، وشدة القرينة ؛ لعدم اختلاف الناس فيما ذكرتموه من الضروريات ؛ ولا يخفى ما فيه من المكابرة ، والعناد .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن القضاء بالتفاوت في العقل بين الناس ليس باعتبار العقل الذى هو مناط التكليف ؛ وهو ما نحن بصدد تعريفه . وإنما ذلك باعتبارات ، وهى ما^(٤) قدمنا ذكرها^(٤) من صحة الفطرة ، أو التجربة ، أو حسن الحالة^(٥) ، أو العلم .

وعند ذلك : فقد يمكن تحديده بما لا بأس به ،

وهو أن العقل عبارة عن : العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة^(٦) الإدراك ، ولا يشاركه فيها شئ من الحيوانات .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (هوليس) .

(٣) فى ب (مما لا يمكن تحديده والعلم) .

(٤) فى ب (ما قدمناه) .

(٥) فى ب (الإحالة) .

(٦) فى ب (ذلك) .

ولا يخفى أنّ العقل بهذا الاعتبار موجود ، وأنه لا بدّ للنّظر منه ؛ قطعاً للتسلسل الممتنع .

وأما اشتراط انتفاء أضداد النّظر : فلأنّ وجود كلّ واحد من الضدين ، متوقف على إنتفاء الضّد الآخر ؛ لاستحالة الجمع بينهما .

وأضداد النّظر : العلم بالمنظور فيه ، واعتقاده على خلاف^(١) ما هو عليه ، والنّوم ، والغفلة ، والموت ، على ما سبق تحقيقه فى قاعدة العلم^(٢) .

وأما الشروط الخاصة بالنّظر الصّحيح :

فأن يكون النّظر فى الدليل دون الشبهة ، وفى الوجه الذى منه يدل الدليل دون غيره .

وإن احتلّ شئ من ذلك ؛ فالنّظر يكون فاسداً .

(١) ساقط من ب .

(٢) انظر ل ١٥ / أ .

الفصل الثالث

في أن النّظر الصّحيح يفضى إلى العلم بالمنظور فيه ، وإثباته على منكره^(١)

وإذا كان النّظر الصّحيح في دلالة قطعية ، ولم يعقبه ضدّ من أزداد العلم ؛ أفضى إلى العلم بالمنظور فيه . خلافا لبعضهم في قوله : إنّ النّظر لا يفضى إلى العلم^(٢) ، وما يفضى إلى العلم الذى ليس بديهيا ، غير خارج عن الحواس وأخبار التّواتر . وربما خالف بعضهم فى الخبر المتواتر أيضا .

والحجة لنا من ثلاثة أوجه :

الحجة الأولى : [وهي]^(٣) أنّ النّظر على ما حققناه : عبارة عن تصرف العقل فى المعلومات ، أو المظنونات السابقة المناسبة للمطلوب بترتيب بعضها إلى بعض ، توسّلا بذلك إلى تحصيل ما ليس حاصلًا فى العقل .

وعند ذلك : فلا يخفى أنّ من حصل عنده العلم بالمواد الصادقة ، والعلم بما اقترن بها من الصّورة الصّحيحة ، والتأليف الخاص الذى يتولى بيانها / المنطقى ؛ علم بالضرورة لزوم المطلوب عنها ، وكونه صحيحا : وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج ، عند علمنا بأنّ الأربعة منقسمة بمتساويين ؛ وأنّ كل منقسم بمتساويين زوج .

ل ١٩/١

الحجة الثانية : أنا نجد من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت لنا بعد ما لم تكن ، ولو خيلنا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها ؛ وذلك كالعلم بمعنى النفس ، والعقل ، وغيره . ولا بد لها من مدرك يوصل إليها ؛ فإنها غير بديهية ، وليس المدرك لها الحواس ؛ إذ هي غير محسوسة . ولا الخبر المتواتر ؛ فإنه لا يفيد العلم فيما ليس بمحسوس ، والذى يفيد العلم بها غير هذين المذكورين^(٤) هو المعنى بالنظر .

(١) انظر المغنى ١٢/١٢٧ - ١٨١ وشرح الأصول الخمسة ص ٦٠ - ٧٥ للقاضى عبد الجبار ، والإرشاد ص ٦ ، ٧ ، والشامل ص ١١٠ وبحر الكلام ص ٤ - ١٤ للنسفى والمحصل ص ٢٨ وغاية المرام ص ١٨ - ٢٠ وشرح الطوالع ص ٢٨ - ٣٣ للأصفهاني ، وشرح المواقف ص ٩٠ - ١٠٧ وشرح المقاصد ص ٢٥ - ٣١ للتفتازانى .

(٢) فى ب (العلم بالمنظور فيه) .

(٣) فى أ (هو) .

(٤) فى ب (المدركين) .

وأيضاً : فإنَّنا ^(١) نجد من أنفسنا العلم بوجود الإله - تعالى - وما يجوز عليه ، وما لا يجوز بعد ما لم يكن حاصلًا لنا ، وليس ذلك من الأمور البديهية ، ولا من الأمور التي تعلم بالحس ، ولا التواتر ؛ إذ هي غير محسوسة ؛ فلم يبق إلا النظر .

الحجة الثالثة : وهي مختصة بإبطال مذهب الخصم هو أنا نقول : القول بنفى إفضاء النظر ^(٢) إلى العلم : إما أن يكون معلوماً ، أو غير معلوم .

فإن كان معلوماً : فإما أن يكون بديهياً ، أو غير بديهى .

لا جائز أن يكون بديهياً : فإنه لو خلى الإنسان ودواعى نفسه من مبدأ نشوئه مع قطع النظر عن النظر ؛ لم يجد من نفسه الجزم بذلك أصلاً ، وليس البديهى كذلك . ولأن البديهى لا يخالف فيه أكثر العقلاء ، وأكثر ^(٣) العقلاء ^(٣) - وهم القائلون : بإفضاء النظر إلى العلم - مخالفون فيه .

وإن كان غير بديهى : فلا بد له من مدرك . وليس مدركه الحواس ؛ إذ هو غير محسوس ، ولا الخبر المتواتر ؛ لذلك أيضاً ؛ فلم يبق إلا النظر .

وإن كان غير معلوم : فالجزم بنفيه متعذر .

وللخصوم على ذلك شبه :

الشبهة الأولى : هو أن المعلومات السابقة المناسبة التى يتصرف العقل فيها بالترتيب المفضى إلى المطلوب ؛ لا بد وأن تكون بديهية ، أو مستندة إلى البديهى ؛ قطعاً للتسلسل ، والدور الممتنع ، والبديهيّات لا حاصل لها . وبيانه من خمسة أوجه :

الأول : أنه لا يخلو : إما أن تكون الفطرة الإنسانية كافية فى حصولها من غير احتياج إلى أمر آخر ، أو لا بد لها من أمر آخر . لا جائز أن يقال بالأول : وإلا لكانت البديهيّات حاصلة لنا فى مبدأ النشو ، وحصول علم للإنسان ^(٤) وهو لا يشعر به محال .

(١) فى ب (لا نجد) .

(٢) فى ب (العلم) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ب (الإنسان) .

وإن كان الثانى : فهى غير بديهية ؛ إذ لا معنى للبديهى ؛ إلا ما لا يتوقف ^(١) العقل فى تعقله على ^(١) أمر خارج عنه .

الثانى : أن البديهيات من المعقولات ، والمعقولات فرع المحسوسات ، ومنتزعة منها ؛ ولهذا قيل : إن من فقد/ حسا ؛ فقد فقد علما . وقد ذهب جمع من العقلاء : إلى ل ١٩/ب أن المحسوسات غير يقينية ، فما هو متفرع عليها ؛ أولى أن لا يكون يقينيا .

وبيان أنها غير يقينية : ما شاهدته من القطرة النازلة ؛ ^(٢) خطا مستقيما ^(٢) ، والنار فى رأس العود الدائر بسرعة ؛ دائرة متصلة ، والصغير كبيرا ؛ كالنار البعيدة فى الظلّة ، والكبير صغيرا ؛ كالمرثيات من بعد ، والمتحرك ساكنا ؛ كالكوكب ، والساكن متحركا ؛ كالأشياء التى يراها راكب السفينة على الشطوط ، والمتحرك إلى جهة ، وهو متحرك إلى خلافها ؛ كحركة القمر فى الغيم ، والمعدوم موجودا ؛ كالمرثى فى المرايا من الصّور ، والألوان المختلفة ؛ كقوس قزح ، وما يشاهده النائم فى منامه ، وصاحب الرسّام من الصّور التى لا وجود لها . إلى غير ذلك .

وهذا كله مما يدل على غلط المحس ، فما هو متفرع عليه ، كيف يكون يقينيا؟

الثالث : هو أن أجلى البديهيات : الحكم بأن لا واسطة بين النفى والإثبات ، وهو غير يقينى ؛ فما دونه أولى أن لا يكون يقينيا . وبيانه : أن التصديق بهذه القضية ؛ متوقّف على تصوّر مفرداتها ، وهما النفى والإثبات ، والنفى غير بدهى التّصوّر ؛ ولذلك وقع الاختلاف بين العقلاء فى تصوّره ؛ فما هو متفرّع عليه ؛ أولى أن لا يكون بديهيا .

الرابع : هو أنا قد نجد أنفسنا جازمة بقضايا على نحو جزمنا بالبديهيات ، والجزم بها غير جائز ؛ كجزمنا بأن ما شاهدناه من ماء البحر باق بحاله مع جواز إعدامه ، أو قلبه دما عبيطا ^(٣) ، أو غير ذلك ، وكجزمنا بأن ما شاهدناه مرة بعد مرة : أنه عين المرثى أولا مع جواز إعدام الأول وخلق مثله ، وكالذى يجزم قضيته بناء على دليلها جزما لا يرتاب

(١) فى ب (الأمر فى تعقله إلى) .

(٢) فى ب (مستثما) .

(٣) (دم عبيط) طرىّ خالص لا خلط فيه (المصباح المنير : باب العين فصل الباء) .

فيه ، وقد يظهر له الغلط فى ذلك حتى أنه ينتقل عن إعتقاد شئ إلى ضده ، ويجزم به ، مع استحالة الجمع ^(١) بين الجزمين .

وإذا جاز ذلك فى غير البديهيات - مع كونها جازمة - كالجزم فى البديهيات ؛ فكذلك فى البديهيات .

الخامس : ^(٢) هو أن كل صاحب مذهب قد يدعى البديهة بأمر يكذبه المخالفون له فيها ؛ وذلك قاذح فى البديهيات : كمن يدعى العلم البديهي بحسن الشكر ، وقبح الكفران ، وكون العبد خالقا لأفعال/ نفسه ، وأن كل ^(٣) ما لا يكون متحيزا ولا حالا ^(٤) فى ل ١/٢٠ المتحيز فليس بموجود . وأن الأجسام باقية ، وأن إعادة المعدوم ممتنعة ، إلى غير ذلك .

الشبهة الثانية : أن المطلوب بالنظر : إما أن يكون معلوما من كل وجه ، أو مجهولا من كل وجه ، أو معلوما من وجه ، ومجهولا من وجه .

فإن كان معلوما من كل وجه : فلاحاجة إلى طلبه ؛ فإنّ تحصيل الحاصل محال .

وإن كان مجهولا من كل وجه : فلا يقع فى النفس طلبه . وبتقدير الطلب ، قد لا يعلم أن ماظفر به هو مطلوبه ، أم لا؟

وإن كان الثالث : فإما أن يكون مطلوبا من جهة ما علم ؛ أو من جهة ما جهل ، وكل واحد من الأمرين ممتنع ؛ لما سبق .

الشبهة الثالثة : هو أن القول بصحة النظر : إما أن يكون معلوما ، أو مجهولا ^(٥) .

فإن كان معلوما : فإما أن يكون بديهيا ، أو نظريا ؛ لاستحالة كونه محسوسا .

لاجائز أن يكون بديهيا ؛ وإلا لما خالف فيه جمع كثير من العقلاء . وإن كان نظريا : فيلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر ؛ لأن العلم بصحة الطريق المفضى إلى المطلوب ؛ متقدّم على العلم بصحة المطلوب ؛ وفيه توقف ^(٥) العلم بصحة النظر على العلم بصحة النظر ، وتقدّم الشئ على نفسه ؛ وهو محال .

(١) فى ب (مع) .

(٢) ساقط من ب .

(٣) فى ب (مايكون متحيزا أو حالا) .

(٤) فى ب (أو غير معلوم) .

(٥) فى ب (تقدم) .

وإن كان مجهولا : فلا سبيل إلى ^(١) العزم به

الشبهة الرابعة : أن العلم بلزوم المطلوب عن النظر : إما بديهى ، أو ^(٢) نظرى .
وليس بديهيا ؛ لوقوع الخلاف فيه .

وإن كان نظريا ؛ فيفتقر إلى نظر آخر ، والكلام فيه ؛ كالكلام فى الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور ؛ وهو ممتنع .

الشبهة الخامسة : هو أن كل واحد من أرباب الأديان ، والمقالات المختلفة جازم بما أدّى إليه نظره ، معتقدا لا يتمارى فيه ، ولا يشككه فيه مشكك . مع استحالة الجمع فى الصحة ، وليس بعضه أولى بالصحة من البعض ، مع أن كل واحد جازم بما ذهب إليه معتقدا له .

الشبهة السادسة : أننا نرى الناظر قد يؤديه نظره إلى اعتقاد أمر لا يشككه فيه مشكك برهه من الزمان ، ثم ينتقل عنه بالنظر إلى اعتقاد مقابله وإبطال معتقده الأول ، وتبين فساد النظر المؤدى إليه وعند ذلك : فلا نأمن فى كل نظر يفرض من تبين فساده/ ، وظهور إبطاله ؛ وما هذا شأنه ؛ فلا يمكن العزم بصحته .

ل ٢٠ / ب

الشبهة السابعة : أن ملازمة المطلوب للنظر : إما واجبة لا يتصور الإنفكاك فيها ، أو غير واجبة .

فإن كانت واجبة : فهى اضطرارية ، غير داخلية تحت اختيار الناظر ، ويلزم من ذلك قبح التكليف بحصول مثل هذه المطلوبات ، وامتناع المدح ، والذم عليها إيجادا وعدما ؛ واللازم ممتنع باتفاق الأمة .

وإن كانت غير ^(٣) واجبة : فكل ما ليس واجبا أن يكون فهو : إما ممكن ، أو ممتنع . وعلى كلا التقديرين ؛ فلا يمتنع القول بعدم ملازمة المطلوب للنظر .

(١) فى ب (العلم) .

(٢) فى ب (وإما نظرى) .

(٣) ساقط من ب

الشبهة الثامنة : أنّ ملازمة المنظور فيه للنظر متوقف على انتفاء الدليل المعارض فى نظر الناظر ، وإلا لما امتنع الجزم بالمطلوب مع ظهور المعارض فى نظر الناظر ؛ وهو ممتنع .

وإذا توقف على انتفاء [الدليل] ^(١) المعارض ؛ فالعلم بانتفاء المعارض غير ضرورى ؛ فلا بد [له] ^(٢) من دليل . والكلام فى دليل انتفاء المعارض كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الشبهة التاسعة : أنّ العلم بالمنظور فيه ؛ إما أن يقع مع النظر ، أو بعد انقضائه . لاسبيل إلى الأول ؛ فإنّ النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، كما بينتموه فى قاعدة العلم ^(٣) . وإن كان بعده ؛ فغير ممتنع أن يتعقب عدم النظر ما يضاد العلم ؛ فإنّ إنقضاء النظر غير مُقْتَضٍ لنفى أصداد العلم بالمنظور فيه ، والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضده محال . فإذا انقضاء النظر لا يلزمه العلم بالمنظور فيه .

الشبهة العاشرة : أنّ العلم بالمنظور فيه ، إذا كان مرتبطا بالنظر ؛ فلا يتصور حصوله مع الذّهول عن النظر ، وأركانها .

والنظر إذا كان مشتملا على أركان ومقدمات ؛ فلا يتصور للناظر العلم بها معا ، على ما يجده كل عاقل من نفسه : أنّه متى حاول علما بشئ ، تعدّرت عليه محاولة العلم بغيره حالة محاولته له . وإذا كان العلم بالجميع غير متصور معا . والعلم بالبعض غير مفض إلى العلم ^(٤) بالمنظور فيه ^(٤) ؛ فالنظر لا يكون مفضيا إلى العلم بالمنظور فيه .

الشبهة الحادية عشرة : أنّ إفادة ^(٥) النظر للعلم ^(٥) بالمنظور فيه ؛ إما أن يكون معلوما ، أو غير معلوم .

(١) ساقط من أ

(٢) ساقط من أ

(٣) انظر ١٥/أ .

(٤) فى ب (بالجمع) .

(٥) فى ب (العلم) .

فإن لم يكن معلوماً : امتنع القول بأن النظر مفيد للعلم بالمنظور فيه^(١)

ل ٢١ / ١ وإن كان معلوماً : فالعلم بإفادة النَّظَر للعلم بالمنظور فيه / وإن كان معلوماً - فالعلم بإفادة النظر للعلم بالمنظور فيه - علم بإضافة بين النَّظَر ، والعلم بالمنظور فيه . والعلم بالإضافة يتوقف على العلم بالمضافين ، وأحد المضافين العلم بالمنظور فيه ؛ وفيه يتوقف العلم بالمنظور فيه على العلم بإفادة النَّظَر له ، وتوقف العلم بإفادة النَّظَر له على العلم به ؛ وهو دور ممتنع .

الشبهة الثانية عشرة : أنَّ العلم بالمنظور فيه : إما أن يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه ، أو لا يتوقف .

فإن كان الأول : فدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه ، علم بأمر إضافي بين الدليل ، والعلم بالمدلول . والإضافة متوقفة على المضاف إليه ؛ فإذا توقف العلم بالمضاف إليه على العلم بالإضافة ؛ كان دوراً . ولأنَّ العلم بدلالة الدليل : إما أن يبقى مع العلم بالمدلول ، أو لا يبقى .

فإن بقي : فاجتماع علمين مختلفين محال ، كما تقدم في قاعدة العلم^(٢)

وإن لم يبق : فالعلم بالمدلول - مع عدم العلم بدلالة الدليل عليه - ممتنع ؛ لعدم تمييز ذلك الدليل ، عما ليس بدليل .

ولهذا المعنى يمتنع القسم الثاني وهو : أن لا يتوقف العلم بالمدلول ، على العلم بدلالة الدليل عليه .

الشبهة الثالثة عشرة : أن النظر الصحيح : إما أن يكون شرطاً في حصول العلم بالمنظور فيه ، أو لا يكون شرطاً .

فإن كان شرطاً : فالشرط لا بد وأن يكون متحققاً مع المشروط ؛ لاستحالة وجود المشروط دون شرطه ؛ وهو محال ؛ لما حققتموه من مضادة النظر للعلم بالمنظور فيه^(٣)

(١) من أول (إما أن يكون معلوماً ...) ساقط من ب

(٢) راجع ما سبق ل ٨/أ وما بعدها .

(٣) انظر ل ١٥/أ .

وأيضاً : فإن الشرط لا يتضمن المشروط : كالحياة ؛ فإنها لا تتضمن العلم لما كانت شرطاً له ، ولا توجبه ، ولا تولده . والنظر على اختلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك .

وإن لم يكن شرطاً فيه : فلا ارتباط بينه وبينه ، وإذا لم يكن النظر مرتبطاً بالعلم بالمنظور فيه ؛ فلا يكون مؤدياً إليه كغيره من الأمور الأجنبية عنه .

الشبهة الرابعة عشرة : أن الناظر إذا نصب دليلاً على وجود الصانع مثلاً ، فالمدلول : إما وجود الصانع ، أو العلم بوجود الصانع .

لاجائز أن يقال بالأول ؛ لأن إفضاء النظر إلى المطلوب لا يخرج عند القائلين به عن جهة التضمن ، أو التولد ، أو الوجوب على اختلاف المذاهب^(١) ، والنظر غير متضمن لوجود الرب - تعالى - / ولا موجب له ، ولا مؤد له .

ل ٢١ / ب

ولاجائز أن يقال بالثاني ؛ لأن الأدلة الدالة على العلم بوجود الصانع ، دالة لذواتها ، وصفات أنفسها . فلو لم يوجد الرب - تعالى - من يستدل بها على العلم بوجوده ، ولا^(٢) خلق من يعلم وجود الرب^(٣) - تعالى - فإن خرجت تلك الأدلة عن كونها أدلة ، فلم تكن أدلة لذواتها ؛ بل لنظر الناظر فيها .

وإن^(٣) بقيت أدلة بحالها : فالدليل مضايغ للمدلول . فلو كان - مدلولها هو العلم بالوجود ؛ لاستحال العلم بالوجود مع عدم العالم المستدل ؛ فكان الدليل بلا مدلول ؛ وكل ذلك محال .

الشبهة الخامسة عشرة : أن النظر الصحيح : إما أن يوجب حالاً للناظر ، أو لا يوجب . والأول : محال ؛ إذ النظر الصحيح مجموع أفكار مختلفة الأجناس ، مفضية إلى العلم بالمنظور فيه ، والموجب للحال^(٤) لا يكون مختلف الجنس .

وإن كان الثاني : فهو خلاف ما يجده العاقل من نفسه من الأحوال المختلفة باختلاف النظر الصحيح ، والفاسد . وإذا بطل القسمان ؛ فالنظر الصحيح ممتنع .

(١) القائلون بالتضمن هم الأشاعرة ،

أما القائلون بالتولد فهم المعتزلة ،

والقائلون بالوجوب هم الفلاسفة . انظر ما يأتي ل ٢٣ / ب .

(٢) فى ب (ولا يخلق من يعلم وجوده)

(٣) فى ب (فإن) .

(٤) فى ب (بالحال) .

الشبهة السادسة عشرة : أنه وإن جاز إفضاء النظر إلى العلم بالمنظور فيه ، فما الذى يؤمن أن يكون ما أفضى إليه النَّظَر جهلاً ، أو شيئاً آخر من الأمور العرضية ؟ ولا سيما عند من يرى أن الجهل مماثل للعلم ، ومشارك له فى أحصّ أوصافه ، كما سبق فى قاعدة العلم^(١)

والجواب عما ذكره من الشبه من وجهين :

أحدهما عام ،

والآخر خاص بكل واحد واحد منها .

أما الجواب العام :

فهو أنا نقول : ما ذكرتموه من الشبه : إما أن تكون مفيدة^(٢) لإبطال النظر^(٢) ، أو غير مفيدة له .

فإن كان الأول : فقد أبطلتم النَّظَر بالنَّظَر ؛ وفيه ما يوجب صحّة بعض ضروب النظر . وإن كان الثانى : فقد استغنيا عن الجواب ؛ لعدم الفرق بين وجوده وعدمه .

فإن قيل : ما ذكرناه وإن كان فاسداً ، غير أن المقصود منه : معارضة ما ذكرتموه ، ومقابلة الفاسد بالفاسد .

قلنا : فهذه المعارضة إن أفادت شيئاً ؛ فهى من جملة ضروب النظر ، وإن لم تفد شيئاً ، فلا حاجة إلى جوابها .

الجواب الثانى : أنا نخصّ كل شبهة بجواب :

أما الشبهة الأولى : فجوابها بلزوم كون المقدمات بديهيات ، أو مستندة إليها ،

ل ٢٢/١ وما ذكره فتشكيك على البديهيات ؛/ فلا يقبل .

(١) انظر ل ١٣/أ

(٢) فى ب (مفيد الإبطال) .

كيف وأنا نجيب عن التّشكيك الأوّل : بأنّ القضية البديهية ما يصدق العقل بها من غير توقّف على أمر خارج عن مفرداتها ؛ بل مهما^(١) علمت المفردات بأىّ طريق كان ، بادر العقل [بالنسبة]^(٢) الواجبة لها من غير توقّف على أمر آخر ، فتعقل القضية البديهية بعد أن لم تكن معقولة فى مبدأ النشوء ، إنما كان لتوقّفها على كمال آلة الإدراك للمفردات ، وهى غير كاملة فى مبدأ النشوء فإذا كملت ، وحصل بها إدراك المفردات ؛ بادر العقل بالنسبة الواجبة لها ؛ وذلك لا يوجب خروجها عن كونها بديهية .

وعن التّشكيك الثّانى : بمنع وقوع الغلط ، والتّشكيك فى المحسوسات التى هى أصول البديهيات . فإنّ المحسوسات التى هى أصول البديهيات ما لا يكذبها^(٣) العقل ، وما أورده من المحسوسات ؛ فالعقل مكذب لها .

وعن الثّالث : بمنع كون^(٤) النّفى غير بديهي ، وإن اختلف فيه . وإن لم يكن بديهيًا ؛ فلا يمنع ذلك عند تعقّله من مبادرة العقل بالنسبة بينه وبين الإثبات من غير توقّف على أمر خارج ؛ فلا تخرج القضية بذلك عن كونها^(٥) بديهية .

وعن الرّابع : بمنع التساوى فى الجزم بين البديهيات ، وما ذكر ؛ فإن الجزم فى البديهيات مع الجزم باستحالة مخالفة المجزوم^(٦) به عقلا ، وفى غيرها عادة .

وعن الخامس : أنه ليس من شرط البديهي أن لا يخالف أصلا ؛ بل شرطه أن لا يخالفه أكثر العقلاء ، وكل ما خالفه أكثر العقلاء ؛ فلا يكون بديهيًا .

والجواب عن الشبهة الثّانية : أنّ الطلب لما هو معلوم من وجه ، ومجهولا من وجه : أعنى معلوما بالقوة ، ومجهولا بالفعل . وذلك قد يكون عند كون الإنسان عالما بقضية كلية ، وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية ، أو هو عالم به ؛ لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما .

(١) فى ب (متى)

(٢) فى أ (بالشبهه) .

(٣) فى ب (يكذبه) .

(٤) فى ب (أن يكون) .

(٥) فى ب (أن تكون) .

(٦) فى ب (البديهيات باستحالة المجزوم)

مثال الأول : علمنا بأن كل اثنين زوج ، وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلا ؛ لجهلنا باثنيته ؛ لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل ، وإن كان معلوما بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا ، بأن كل اثنين زوج .

ومثال الثاني : ظنّ كون البغلة المنتفخة البطن حبلى ، مع العلم بأنها بغلة ، وأن كل بغلة عقيم ؛ فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة ، والجهل بذلك بالفعل .

فمستند الجهل في المثال الأول : إنما هو عدم العلم بالمقدمة^(١) الجزئية .

ل ٢٢/ب وفى الثانى : الغفلة عن / الارتباط بين المقدمتين ؛ فالطلب إذن إنما^(٢) هو لمثل هذا المجهول ؛ فإذا بحث عن الشئ الفلانى أنه كذلك ، أم لا . فإذا ظفر به وعرفه على الصفات التى كانت معلومة له بالقوة ، عرف لا محالة أنه مطلوبه .

أما أن يكون الطلب لما علم ، أو جهل مطلقا ؛ فلا

وعن الشبهة الثالثة : أن العلم بصحة النظر ضرورى ، ومخالفة بعض العقلاء فيه ؛ لا تفتح فيه ، كما سبق . وبه اندفاع الشبهة الرابعة .

ثم وإن سلمنا أنه نظرى ؛ لكن إثبات صحة النظر بالنظر غير متناقض كما يعلم العلم بالعلم .

وأما نفى صحة النظر بالنظر ؛ فاعتراف بإفشاء النظر ؛ إلى إبطال النظر ؛ وهو تناقض ، وليس إثبات صحة النظر بالنظر ، هو إثبات صحة النظر بصحة النظر ،^(٣) ولا إثبات النظر بالنظر ، حتى يكون الشئ الواحد مثبتا لنفسه ، ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل ، ومن حيث هو آلة فى طلب نفسه حاصلا ؛ فيكون تناقضا .

وعن الشبهة الخامسة والسادسة : أن النظر الصحيح ، لا يتصور معه التشكك والريبة فى^(٤) المنظور فيه ، بخلاف الفاسد^(٤) .

(١) فى ب (فى المقدمة) .

(٢) ساقط من ب

(٣) فى ب (ولا هو) .

(٤) فى ب (فى المنظور له بخلاف النظر الفاسد) .

فأى هذه الأنظار كان بهذه المثابة^(١)؛ فهو النظر الصحيح، وما عداه فاسد، والإشتراك فى الصحة غير متصور بين الأنظار المتقابلة .

وعن الشبهة السابعة: أن ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبة، والتكليف ليس بملازمة المطلوب للنظر الصحيح؛ بل بالنظر الذى يلازمه المطلوب، وهو مقدور؛ فلا يلزم ما قيل .

وعن الشبهة الثامنة: أن الكلام إنما هو فى النظر الصحيح، وهو ما كانت مقدماته ضرورية مقترنة بالصورة الحقة .

وعند ذلك: فالعلم بانتفاء المعارض يكون ضروريا؛ لاستحالة تعارض القواطع؛ فلا تسلسل .

وعن الشبهة التاسعة: أن معنى كون النظر الصحيح مفضيا إلى العلم بالمنظور فيه: أن العلم بالمنظور فيه، يتعقب النظر الصحيح، إذا^(٢) لم يتعقبه ضد من أضداد العلم .

وعن الشبهة العاشرة: أننا نعنى بارتباط العلم بالمنظور فيه بالنظر، إلا أنه يتعقب النظر الصحيح^(٢)، ولا يتصور حصوله دون سابقة النظر .

والقول بأنه لا يتصور حصول العلم بأركان النظر معا ممنوع^(٣) على ما سبق بيانه^(٣) فى قاعدة العلم^(٤) .

وعن الشبهة الحادية عشرة: أن ذلك إنما يصح أن لو كان النظر/ مفيدا للعلم ل ١/٢٣ بالمنظور فيه؛ وليس كذلك. فإن المفيد، لا بد وأن يوجد مع ما أفاده، والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه؛ فلا يكون معه. نعم غاية أن وجود العلم بالمنظور فيه متعقب للنظر، كما سبق بيانه .

وعن الشبهة الثانية عشرة: أن العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه؛ بل على العلم بالوجه الذى صار به الدليل دالا على المدلول، وهما غيران، والوجه الذى صار به الدليل دالا، غير إضافي .

(١) فى ب (المناسبة) .

(٢) من أول (إذا لم يتعقبه . . .) ساقط من ب .

(٣) ب (على ما بيناه) .

(٤) انظر ل ٨/أ .

وإن كانت دلالة الدليل إضافية : فيذن العلم بدلالة الدليل ، والعلم بالمدلول تابعان للعلم بوجه دلالة الدليل ، وأحدهما ليس تابعا للآخر ؛ بل يقعان معا تبعا للعلم بوجه دلالة الدليل . وهل العلم بالمدلول متأخر عن العلم بوجه دلالة الدليل ، أو معه ؟ فقال قوم بالتأخير ؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل من أركان النظر ، والنظر مضاد للعلم بالمدلول ؛ فلو جاز أن يكون مع ركن من أركان النظر ؛ لجاز أن يكون مع النظر .

والحق ما ارتضاه القاضى : وهو أنّ النّظر بحث عن وجه دلالة الدليل وبعد العثور عليه ؛ فالنظر يكون مقتضيا ، وليس ركنا منه ؛ فلا يمتنع أن يكون العلم بالمنظور فيه ، مع العلم بوجه دلالة الدليل ، متعقبان للنظر ، ولا يمتنع اجتماع العلوم المختلفة ، كما سبق فى قاعدة العلم^(١)

وعن الشبهة الثالثة عشرة : أنا إن قلنا : إنّ النظر شرط للعلم بالمنظور فيه ؛ فلانعى به غير أن العلم بالمنظور فيه ؛ متوقّف عليه .

وإن قلنا : إنه ليس بشرط ؛ فلا يلزم أن يكون غير متوقف عليه ؛ فإنّ ما يتوقف عليه الشئ أعمّ من كونه شرطا .

وعن الشبهة الرابعة عشرة : فالمختار^(٢) أنّ مدلول الدليل ، وجود الصانع ، ومع ذلك فلا نسلم أنّ الدليل يوجب المدلول ، ولا يولده ، ولا يتضمنه ؛ بل هو متعلق به ؛ والتعلق^(٣) أعمّ مما ذكر^(٣) .

والذى يقول بكونه متضمنا : إنما هو العلم بوجه الدليل ، للعلم بالمدلول ، فالنسبة بين الدليل والمدلول بالتعلق ، وبين العلم بوجه الدليل ، والعلم بالمدلول بالتضمن .

وعن الشبهة الخامسة عشرة : بمنع وجود أمر للنظر وراء علمه بالمقدمات المترتبة الترتيب المفضى إلى المطلوب ، والعلم بوجه دلالة الدليل ، والعلم بالمنظور فيه ؛ وهو القدر الذى يجده كل عاقل من نفسه ؛ وليس ذلك حالا

وإن سلمنا وجود حال/ له زائدة على ذلك ؛ فلازمة من علمه بوجه دلالة الدليل ؛ ل ٢٣/ب والعلم بوجه دلالة الدليل واحد لا تعدّد فيه .

(١) انظر ل ٨/أ .

(٢) فى ب (المختار) .

(٣) فى ب (والتعلم أعمّ مما ذكرنا) .

وأما الشبهة السادسة عشرة: فلازمة على من قال من المعتزلة بأن الجهل مماثل للعلم، ولا يحصل له الانفصال عنها بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس إلى المعتقد فى العلم، بخلاف الجهل؛ فإن ذلك مع القول بالتماثل ممتنع.

كيف ويلزم عليه اعتقاد الكفرة المصممين على معتقداتهم، الداعين إليها مع موافقته أنه^(١) ليس بعلم^(٢)

وأما نحن فنقول:

إذا تمّ النظر الصحيح، وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات الصادقة، وترتيبها المفضى إلى لزوم المطلوب؛ فإننا نعلم بالضرورة أن اللازم عنه علم، وليس بجهل ولا غيره، وإذا كان النظر غير صحيح؛ فلا نجد ذلك أصلاً.

(١) فى ب (له أنه).

(٢) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى).

الفصل الرابع

في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح

ولا خلاف عند القائلين بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح^(١) غير أن منهم من قال: النظر الصحيح^(٢) موجب للعلم^(٣) بالمنظور فيه

وهو خطأ؛ فإن الموجب لا بد وأن يكون متحققا مع الموجب. والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه،^(٤) كما عرف في قاعدة العلم^(٥)، فلا يكون معه؛ فلا يكون موجبا له.

وإن فسّر معنى الإيجاب: بما لا يفترق فيه إلى الوجود مع الوجود؛ فحاصل النزاع معه في العبارة.

وقالت المعتزلة:^(٦) النظر مولد للعلم بالمنظور فيه. ومنعوا أن يكون تذكّر النظر مولدا له؛ إذ التذكّر قد يقع بطريق الضرورة من غير كسب بفعل الله - تعالى -، فلو كان التذكّر مولدا للعلم بالمنظور فيه؛ لكان العلم به من فعل فاعل السبب وهو التذكّر.

ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية؛ إذ هو تكليف بفعل الغير، وهو قبيح على أصولهم. بخلاف النظر؛ فإنه مقدور للناظر.

وطريق^(٧) الرد عليهم يأتي في إبطال التولد إن شاء الله - تعالى -^(٨)

ثم ما ذكروه في امتناع تولد العلم بالمنظور فيه عن تذكّر النظر؛ يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه عن تذكّر النظر؛ لأنه لو حصل العلم به؛ فإما أن يكون متولدا عنه، أو لا يكون متولدا عنه. والتولد لا يقولون به.

وإن لم يكن متولدا؛ فإما أن يكون واقعا ضروريا، أو مكتسبا:

فإن كان الأول؛ فالتكليف به يكون ممتنعا؛ وهو ممتنع على أصولهم.

(١) انظر الإرشاد ص ٧٠٦ وشرح الطوابع ص ٣٢، ٣١ وشرح المواقف ص ١٠٧ - ١١٠ وشرح المقاصد ص ٢٧ - ٣١.

(٢) في ب (يوجب العلم) والقائلون بالإيجاب هم الفلاسفة.

(٣) ساقط من ب انظر ل ١٥/أ.

(٤) انظر المغنى ٧٧/١٢ للقاضي عبد الجبار.

(٥) في ب (بطريق).

(٦) انظر ل ٢٧٣/أ وما بعدها.

وإن كان مكتسباً : فيلزمهم جواز وقوع العلم/ المكتسب من غير سابقة نظر ولا تذكر ل ٢٤/أ
نظر، إذ لا نظر وتذكر النظر عديم الأثر؛ ولم يقولوا به .

فالحق ما اختاره أصحابنا : من أن النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه
على ما سبق تفسيره فى قاعدة العلم^(١)

(١) راجع ما سبق ل ١٥/ب وما بعدها .

الفصل الخامس

في أن النظر الفاسد لا يتضمّن الجهل^(١)

والنظر الفاسد : وهو ما لم يعلم^(٢) فيه وجه^(٣) دلالة الدليل على المدلول - على ما حققناه^(٤) - لا يتضمّن الجهل : وهو اعتقاد^(٥) الشيء على خلاف ما هو عليه .

وقال بعض الفقهاء^(٥) : النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن الجهل .

وربما أحتج على ذلك بأنّ من اعتقد أن العالم قديم ، وأنّ كل قديم واجب الوجود لذاته . فإن هذا النظر - مع فساده - يتضمن اعتقاد أن العالم واجب الوجود لذاته : أي يلازمه عند نفى الآفات ، وأضداد الاعتقاد : كما في النظر الصحيح . وإن كان جهلاً - وهو غلط - فإنّ النظر الفاسد ، وإن لازمه الجهل على ما قيل ، فلا يلزم أن يكون النظر الفاسد يتضمّنه ؛ إذ المراد بتضمن النظر للمطلوب : أن يكون الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما ، لا يتصوّر معهما الانفكاك بينهما ، مع انتفاء أضداد المطلوب - كما حققناه - وهذا هو الذي نفينا عن النظر الفاسد ، لا مطلق اللزوم وهو كذلك .

وبيانه : أن الشبهة المنظور فيها ، ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يلازمه المطلوب ، بل الملازمة بينها وبين المطلوب ترجع إلى إعتقاد الناظر وجود صفة في الشبهة يلازمها المطلوب ، وهو مخطىء فيه . بخلاف الدليل ، فإنه لصفة ذاته على وجه يلازم النظر فيه العلم بالمطلوب .

(١) انظر الإرشاد ص ٦ ، ٧ ، والشامل للجويني ص ٩٩ والمغنى ١٠٤/١٢ للقاضي عبد الجبار والمحصل ص ٢٩ للرازي وشرح المواظف ص ١٢٦ - ١٢٨ للجرجاني وشرح الطوالع للأصفهاني ص ٣١ ، ٣٢ وشرح المقاصد ص ٣١ للتفتازاني .

(٢) في ب (منه وجود) .

(٣) انظر ل ١٦/أ .

(٤) في ب (المعتقد) .

(٥) انظر الشامل ص ٩٩ للجويني .

وبيانه أن الشبهة ليس لها صفة ، ولا وجه يكون مناطا للملازمة عند النظر . ولهذا فإنه على تقدير ظهور الغلط فى كنه وجه الدلالة لا ينفى الدلالة ، ولو كانت الدلالة لوصف ذاتى فى الشبهة ، لما انتفت الدلالة ، ولكان إحاطة المعصومين عن الخطأ - كالأنبياء عليهم السلام - بها عند النظر فيها ، أولى .

وحيث لم يحصل لهم الجهل بالنظر فى الشبهة : دلّ على عدم وجه الدلالة فيها ؛ بل^(١) ولكان البارى - تعالى - عالما^(١) بها ، ومادلت عليه من الجهل حاصله ؛ فيكون جاهلا ، تعالى الله عن ذلك .

والذى يدل على ذلك أيضا : هو أنّ الشبهة الواحدة ، قد يختلف اعتقاد ل ٢٤/ب الناظرين / فيها بالجهل ، والظن ، والشك . ولو كانت جهة الدلالة لوجه ذاتى فى الشبهة ؛ لما وقع الاختلاف ، كما فى الدليل .

(١) فى ب (ولكان البارى) .

الفصل السادس

فيما قيل ^(١) من أن النَّظْرَ ينقسم إلى خفى ، وجلى ^(١)

وقد ذهب بعضهم ^(٢) إلى أن : مراتب النَّظْرِ الصَّحِيحِ متفاوتة ، ومنقسمة إلى ^(٣) الخفى والجللى ، محتجا على ذلك ^(٤) بما تجده من سرعة بعض النظار إلى إدراك مقصده ، وبعد غيره ، وافتقار البعض إلى بحث ^(٤) أشدَّ من بحث الآخر ، وذلك مختلف باختلاف المطلوب فى قرب الإدراك وبعده . حتى إن النَّظْرَ فى مسألة إفتقار الممكن إلى محدث ^(٥) أقرب وأجللى من النظر فى مسألة حدوث العالم ، وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة . وإطلاق العقلاء ، وأهل التحقيق ، شائع ذائع بقولهم : هذا نظر جلى ، وهذا خفى ؛ وهو بعيد عن التحقيق ، فإنَّ النَّظْرَ بحث يطلب به البيان ، وهو مضاد للبيان ، على ماتقدم فى القاعدة الأولى ^(٦) ، وما يضاد البيان ؛ لا يكون موصوفاً به ، وما لا يكون موصوفاً بالبيان لا يقال : منه ما هو جلى ، وخفى ؛ إذ الجلاء ، والخفاء من صفات البيان . وسرعة بعض النظار فى إدراك مقصده ، وبعد الآخر ؛ ليس بسبب تفاوت النظر فى الجلاء والخفاء ؛ بل إنَّما ذلك بسبب استناد النظر إلى الضَّروريات وقلة الوسائط المستندة إليها وكثرتها ، وطول الزمان وقصره ، أو بسبب التفاوت فى كلال القريحة ، والقوى الداركة فى البحث عن وجه دلالة الدليل .

وبالنظر إلى الاحتمال الأول : كان قرب حصول بعض المطلوبات دون البعض . وعليه يجب حمل الإطلاق بانقسام النظر إلى الجلى ، والخفى .

أما أن يكون أحد النظريين أبين فى نفسه من النَّظْرِ الآخر ؛ فلا .

وإن أطلق الجلاء والخفاء باعتبار ما حققناه ؛ فالمنازعة فى اللفظ دون المعنى

(١) فى ب (إن النظر ينقسم إلى جلى ، وخفى) . انظر طوابع الأنوار ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) وقد وضع إمام الحرمين هذا البعض بأنهم بعض المنتمين إلى الأصوليين ، وأسهب فى الرد عليهم فى الشامل ص ١٠١ - ١٠٥ وما هنا قد يكون مختصراً لما أورده إمام الحرمين فى الشامل .

(٣) فى ب (الجلى والخفى محتجا إلى ذلك) .

(٤) فى ب (أبحاث) .

(٥) فى ب (المحدث) .

(٦) انظر ل ١٥ / أ .

الفصل السابع

فى وجوب النظر^(١)

أجمع أكثر أصحابنا ، والمعتزلة ، وكثير من أهل الحق من المسلمين ،^(٢) على أن النظر^(٣) المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - واجب .

غير أن مدرك وجوبه عندنا : الشرع . خلافا للمعتزلة فى قولهم : إن مدرك وجوبه : العقل ، دون الشرع .

وقد احتج أصحابنا على وجوبه من جهة الشرع بمسلكين :

المسلك الأول : التمسك / بظواهر التصوص الدالة على وجوب النظر .

منها قوله - تعالى - : ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^(٤)

ومنها قوله - تعالى - : ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾^(٥)

أمر بالنظر ، والأمر ظاهر فى الوجوب .

وأيضاً : لما نزل قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾^(٦) ، قال النبى - ﷺ - « وَيَلِّمَن لَّا كَهَا بَيْنَ لِحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْ^(٧) فِيهَا » تواعد بترك الفكر والنظر فيها ؛ وهو دليل الوجوب . إلى غير ذلك من الأدلة . وموضع معرفته : أن صيغة افعال : للأمر ، وأن الأمر للوجوب ؛ فلا يفى بأصول الفقه . وعلى كل تقدير ؛ فهى غير خارجة عن الحجج الظاهرية ، والأدلة الظنية .

(١) انظر المفنى ج ١٢ ص ٣٤٧ - ٥٣٣ وشرح الأصول الخمسة ص ٦٦ - ٧٠ والمحيط بالتكليف ص ٢٦ - ٣٢ للقاضى عبد الجبار . وانظر اصول الدين ص ٣١ - ٣٢ للبغدادى . والشامل ص ١١٥ ، ١٢٠ ، والإرشاد ص ٨ - ١١ للجوينى والمحصل ص ٢٨ للرازى . وشرح الطوالع للأصفهانى ص ٣٣ - ٣٥ ثم قارن بشرح المواقف ص ١١١ - ١٢٣ للجرجانى وشرح المقاصد ص ٣٣ للتفتازانى

(٢) فى ب (ان اللفظ) .

(٣) سورة يونس ١٠ / ١٠١

(٤) سورة الروم ٣٠ / ٥٠ .

(٥) سورة آل عمران ٣ / ١٩٠ .

(٦) روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لما نزلت هذه الآية على النبى ﷺ قام يصلى ، فأتاه بلال يؤذنه بالصلاة فرأه يبكى . فقال : يا رسول الله : أتبكى وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . فقال : يا بلال : أفلا أكون عبداً شكوراً . ولقد أنزل الله على الليلة آية : (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لِّأُولِي الْأَلْبَابِ) ثم قال : « ويل لمن قرأها ، ولم يتفكر فيها » [تفسير القرطبي ٤ / ٣١٠] .

المسلك الثاني: هو أنهم قالوا: أجمعت الأمة^(١) من المسلمين على وجوب معرفة الله - تعالى - ؛ ووجوب معرفة الله - تعالى - لا يتم إلا بالنظر - إذ هو غير بديهى - وكل ما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب ؛ فالنظر واجب^(٢) .

وهذا هو المعتمد^(٣) عند جمهور الأصحاب ، وترد عليه إشكالات :

الأول : أن وجوب المعرفة متوقف على إمكان المعرفة ؛ وهى غير ممكنة ؛ لأنها لو كانت ممكنة ؛ فإما^(٤) أن تكون ضرورية ، أو نظرية .

والأول : محال . فإنه لو خلى الإنسان ، ودواعى نفسه من مبدأ نشوه^(٥) من غير نظر ؛ لم يجد من نفسه [العلم^(٦) بذلك أصلاً]^(٦) ؛ وليس الضرورى كذلك .

والثانى : فمتوقف على إمكان إفضاء النظر إلى العلم ؛ وهو ممتنع كما^(٧) سبق فى إنكار^(٧) النظر .

لإشكال التذييل سلمنا إمكان المعرفة ؛ ولكن لانسلم إمكان وجوبها شرعاً ؛ فإن الإيجاب الشرعى ؛ إنما يكون بإيجاب الله - تعالى - وإيجابه بأمره .

وهو : إما أن يكون أمراً للعارف بالله - تعالى - ، أو لغيره .

الأول : محال ؛ لما فيه من الأمر بتحصيل الحاصل .

والثانى : محال ؛ لأن معرفة أمره متوقفة على معرفته فى نفسه ؛ فإن من لا يعرف الأمر ؛ لا يعرف أمره .

فإذن إيجابه يتوقف على معرفته ، ومعرفته تتوقف على معرفة إيجابه ؛ فيكون دوراً .

لإشكال الثالث سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعاً ؛ ولكن لانسلم الوقوع

(١) عن مستند الإجماع وبيان حقيقته ، وما يتعلق به من المسائل . انظر الأحكام للامدى ص ١٤٧ - ٢٠٩ ومنتهى

السؤل فى علم الأصول - له أيضا ص ٤٩ - ٦٧ . وماورد فى غاية المرام ص ٣٦٤ - ٣٩٠

(٢) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٣) فى ب (المعنى المعتمد عليه) .

(٤) فى ب (لم يخل إما) .

(٥) فى ب (النشوة) .

(٦) فى أ (بذلك العلم أصلاً) .

(٧) فى ب (لما سبق فى إمكان) . انظر ل ١٩ / أ .

قولكم : الأمة مجمعة على ذلك . لا نسلم تصور انعقاد الإجماع ؛ فإن الأمة مع كثرتها ، واختلاف دواعيها ، مما يمتنع عادة اتفاقهم على شئ واحد . كما يمتنع اتفاقهم على أكل طعام واحد فى يوم واحد .

الإشكال الرابع

سلمنا^(١) تصور انعقاد الإجماع ؛ ولكن لا نسلم كونه حجة^(٢) ، وبيانه من / وجهين : ن ٢٥ ب

الأول : أن كل واحد من أحاد الإجماع يتصور عليه الخطأ بتقدير انفراده ، فإذا^(٣) انضم قول المخطئ إلى المخطئ الآخر ؛ لا يصير بذلك صوابا ، ولا حجة .

[الثانى]^(٤) : سلمنا الإصابة فى إجماعهم ؛ ولكن متى يجب على المجتهد اتباع الإجماع؟

إذا كان مصيبا فى اجتهاده ، أو إذا لم يكن .

الأول : ممنوع ؛ فإنه ليس ترك أحد الصوابين^(٤) ، واتباع الآخر أولى من العكس .
والثانى : فيوجب إمكان تطرق الخطأ إلى كل واحد من أحاد الإجماع ، ويخرج عن كونه حجة كما سلف .

سلمنا أن الإجماع حجة ؛ ولكن لا نسلم وقوعه فيما نحن فيه . وبيانه من جهة الإشكال الخامس : الإجمال ، والتفصيل .

أما الإجمال : فهو أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق جميع أهل الحل والعقد فى عصر من الأعصار . ويحتمل أن واحدا منهم كان فى بلاد الكفار ، وفى موضع لا يبلغه حكم هذه الواقعة ، ولا هو مجتهد فيها . ومع تطرق هذا الاحتمال ؛ فلا إجماع .

وأما التفصيل : فمن وجهين :

الأول : هو أن كثيرا من المسلمين ، وأهل الحق . قد ذهبوا إلى أن جميع العلوم تقع ضرورة غير مقدورة للعباد ، ولا مكتسبة لهم . وما يكون وقوعه ضروريا ، لا يكون واجبا - وكل من اعتقدها ضرورية ، اعتقد أنها غير واجبة ؛ ومع هذه المخالفة ؛ فلا إجماع .

(١) من أول (سلمنا تصور ...) ساقط من ب

(٢) فى ب (فإن) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (القولين) .

الوجه الثاني : هو أننا نعلم أنه ما من عصر من الأعصار من زمن النبي - ﷺ -
والصحابية^(١) إلى زمننا هذا . إلا وفيه العوام ، ومن لا علم له بالله - تعالى - وذاته وصفاته
على ما يليق [به]^(٢) عن بديهة ، ولا نظر ؛ لعدم أهلية النظر والاستدلال في حقهم وهم
أكثر الخلق في كل عصر ؛ بل غاية الموجود في حقهم مجرد الإقرار باللسان ، والتقليد
المحض الذي لا يقين فيه . ومع ذلك فالنبي - ﷺ - والصحابية والأئمة من كل عصر
حاکمون بإسلامهم قاضون بإيمانهم ، مقرون لهم على ذلك ؛ بل وقد كانوا يقرون من يعلم
بالضرورة عدم اعتقاد المسائل الغامضة في حقه ؛ كدقائق مسائل الصفات ، وغيرها [مما
لا خطورها لها]^(٣) بذهنه . فضلا عن كونه معتقدا لها .

ولو كانت المعرفة بالله - تعالى - واجبة شرعا ؛ لما جاز من النبي - ﷺ -
والصحابية والأئمة ، الإقرار على تركها ، وإهمال التوصل إلى تحصيلها ، وإن^(٤) سمي مسم
الاعتقاد^(٤) التقليدي علما ؛ فلا منازعة معه / في غير التسمية .

الإشكال السادس سلمنا وقوع الإجماع على وجوب معرفة الله - تعالى - ولكن لا نسلم صحة إفضاء
النظر إلى وجوبه ؛ فضلا عن كونه متوقفا عليه . وبيانه ما سبق من إنكار النظر^(٥)

الإشكال السابع سلمنا صحة إفضاء النظر إليه ، ولكن^(٦) لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله -
تعالى - إلا بالنظر ، والاستدلال ؛ بل امكن حصولها بطريق آخر :

إما بأن يخلق الله - تعالى - للمكلف العلم بذلك من غير واسطة . وإما بأن يخبره به
من لا يشك في صدقه : كالمؤيد بالمعجزات القاطعة .

(١) في ب (وأصحابه) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) الموجود في أ (مالا خطورها لها) ، ب (مما لاخطورها له) .

(٤) في ب (فان سمي مسم للاعتقاد) .

(٥) انظر ل ١٩ / أ وما بعدها .

(٦) نقل ابن تيمية ما ذكره الأمدى - في مسألة وجوب النظر - لما ذكر حجة الخصم « إنا لانسلم أنه لا طريق » إلى قوله « ولا تعلم ولا تعلم » في كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٣٥٦/٧) ثم ذكر جواب الأمدى على الخصم ، وأيده واستشهد به في ص ٣٥٧ . راجع ماسياتي في هامش ل ٢٨ / أ .

وأما بطريق السلوك والرياضة ، وتصفية النفس وتكميل جوهرها ، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها ، مطلعة على مظاهر وطقن من غير احتياج إلى دليل ، ولا تعلم ، ولا تعليم . على ما سيأتى تحقيقه فى النبوات^(١) .

سلمنا أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا بالنظر ؛ ولكن لانسلم أن ما لا يتم الإشكال الثامن الواجب إلا به ؛ فهو واجب .

ويدل عليه أنه لا تحقق للمعرفة دون وجود الدليل المنصوب عليها ، وانتفاء الأضداد المانعة منها ، وأن يكون العارف بها موجودا ، حيا ، عاقلا . وليس شئ من ذلك واجبا ، لعدم القدرة عليه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب النظر ؛ لكن معنا ما يدل على أنه ليس واجبا . الإشكال التاسع وبيانه من أربعة أوجه .

الأول : أنه لم ينقل عن النبى - ﷺ - ولا عن الصحابة . الخوض فى النظر والاستدلال فى مسائل الكلام ، وتفصيلها . ولو خاضوا فى ذلك ؛ لنقل عنهم : كما نقل عنهم الخوض والبحث فى المسائل الفقهية على اختلاف أصنافها ، ولو كان النظر المؤدى إلى ذلك واجبا ؛ كان الصحابة والتابعون ، أولى بالمحافظة عليه ؛ فحيث لم ينقل عنهم ذلك ؛ دلّ على أنه غير واجب .

الثانى : إنكار النبى - ﷺ - على البحث فى هذه المسائل والنظر فيها ؛ حيث أنكر على الصحابة وقد رآهم يتكلمون فى القدر وقال : « إِنَّمَا هَلْكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ؛ لِيَخُوضِهِمْ فِي هَذَا^(٢) » وقال أيضا : « عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَازِ^(٣) » . وهو الكف عن النظر . إلى غير ذلك ، وتابعه على ذلك : الصحابة ، والتابعون ، والأئمة المجتهدون . والأخبار المأثورة عنهم فى ذلك أكثر من أن تحصى .

(١) انظر الجزء الثانى من الأبيكار ١٢٨ / أو مابعدهما .

(٢) الموجود بهذا اللفظ . « إنما هلك من كان قبلكم لسؤالهم أنبياءهم واختلافهم عليهم ، ولن يؤمن أحد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » عن عمرو رضى الله عنه . المعجم الكبير للطبرانى .

(٣) « عليكم بدين العجائز » قال السخاوى : لا أصل له بهذا اللفظ . وورد بمعناه أحاديث لا تخلو عن ضعف . انظر الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعية . المعروف بالموضوعات الكبرى للملا على القارى . ط المكتب الإسلامى ط ٢ سنة ١٩٨٦ ص ٢٤٨ وانظر ما ذكره الأمدى عنه فى ل ٢٩ / أ .

الثالث: هو أن الأمر بالنظر وإيجابه إيجاب لما لا يتم النظر إلا به ، ولا يتم/ النظر في معرفة الله - تعالى - إلا مع عدم المعرفة ؛ لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ؛ فلا يجامعه . فإيجاب النظر المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - ؛ يكون إيجابا لما لا يتم إلا به : وهو عدم المعرفة ؛ وذلك محال .

الرابع: هو أن وجوب النظر: إما أن يكون معلوما بالضرورة ، أو بالنظر .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ لما سلف في العلم بالمعرفة .

وإن قيل بالثاني ؛ فلا معنى لإيجاب النظر ؛ إذ للموجب عليه أن يقول : لا أعرف وجوب النظر ، حتى أنظر ، ولا أنظر حتى أعرف وجوب النظر ؛ وهو دور [ممتنع^(١)] .

الإشكال العاشر سلمنا أن النظر واجب ؛ ولكن لانسلم صحة إنحصار مدرك الوجوب في الشرع ؛ فإن ذلك مما يفضى إلى إفحام الرسل ، وسقوط حجج الأنبياء عليهم السلام ؛ وذلك لأن الرسول ، إذا ادعى النبوة ، وأظهر المعجزة ، ودعا إلى النظر فيها لقصد الاستدلال على صدقه ؛ فللمدعو أن يقول : لا أنظر حتى يجب على النظر ، ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع ، واستقرار الشرع موقوف على النظر في المعجزة ؛ وهو ممتنع من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه يلزم منه الدور ؛ حيث توقف النظر على استقرار الشرع ، [وتوقف استقرار الشرع^(٢)] على النظر .

الثاني : أن النظر إذا توقف على استقرار الشرع ، واستقرار الشرع متوقف على النظر ؛ فيكون النظر متوقفا على نفسه .

الثالث : أنه إذا توقف النظر على استقرار الشرع ، فهو متوقف على ما لو^(٣) عرف ؛ لاستغنى به عن النظر ؛ وهو دافع للنظر^(٤) .

(١) ساقط من أ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) ساقط من ب .

(٤) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

فالجواب عن الإشكال الأول : بانعقاد الإجماع على الوجوب ؛ وهو دليل الإمكان . وماذكروه فى إبطال النظر ؛ فقد سبق جوابه فى ^(١) موضعه .

وعن الثانى : منع توقف الوجوب ، على معرفة الأمر والأمر ؛ بل الوجوب يتحقق ، والشرع يستقر ، بإمكان المعرفة [بالعقل^(٢)] الهادى ، والأدلة المنصوبة على ذلك .

وعن الثالث : بوقوع الإجماع ، على وجوب الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ، واتفاق الأمة على أنهم مكلفون ، متعبدون باتباع أوامر الله - تعالى - ونواهيه ؛ ولو كان غير متصور ؛ لما وقع .

وعدم اتفاهم على أكل طعام واحد ، فى يوم واحد ؛ إنما امتنع عادة ؛ لعدم الصارف لهم إليه بخلاف الأحكام الشرعية/ ؛ فإن الصارف لهم إليها إتباع الحق ، والنصوص ل ٢٧/١ المضبوطة الواردة عن النبى عليه الصلاة والسلام فى ذلك .

وعن الرابع : ببيان كونه حجة ؛ وذلك بما ورد عن النبى عليه السلام من الألفاظ المختلفة ، المتفقة المعنى ، فى الدلالة على شرف هذه الأمة ، وعصمتهم عن الخطأ ؛ بحيث أوجب مجموعها العلم الضرورى بذلك ؛ لنزولها منزلة التواتر ، وإن كانت أحادها غير متواترة ؛ كالأخبار الموجبة علمنا بسخاء حاتم ، وشجاعة عنتره ، وإن كانت أحادها غير متواترة ؛ وذلك ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام ، أنه قال : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » ، « لا تجتمع أمتى على الضلالة » و « لم يكن الله بالذى يجمع أمتى على الضلالة » . و « سألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيه »^(٣) ، و « من سره بخبوحة الجنة فليأزم الجماعة » وقوله : « يد الله على الجماعة »^(٤) .

(١) انظر ل ١٩/أ ومابعدها .

(٢) فى أ (والعقل) .

(٣) ماوردهنا جزء من حديث عن أبى نضرة الغفارى رضي الله عنه ونصه : قال النبى ﷺ : « سألت ربى أربعاً ، فأعطاني ثلاثاً ومنعنى واحدة . سألته أن لا يجمع أمتى على ضلالة ؛ فأعطانيها . وسألته أن لا يهلكهم بالنسب كما أهلك الأمم قبلهم فأعطانيها ، وسألته أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها ، وسألته أن لا يلبسهم شيعة ، ولا يذيق بعضهم بأس بعض فمتعنيها . اسند الإمام أحمد ١٠/٢٧٢٩٣ .

(٤) ما أورده الأمدى جزء من حديث ورد عن عرفجة بن جريج الأشجعى فى سنن النسائى ١٦٦/٢ (كتاب التحريم - باب قتل من فارق الجماعة) ونصه فيه « عن عرفجة بن جريج الأشجعى قال : رأيت النبى ﷺ على المنبر يخطب الناس فقال : إنه سيكون بعدى هنات وهنات : فمن رأيتموه فارق الجماعة ، أو يريد يفرق أمة محمد ﷺ كائنا من كان فاتقلوه ؛ فإن يد الله على الجماعة ، فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض » .

و«مَنْ خَرَجَ عَنِ الْجَمَاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَيْدَ شِبْرٍ؛ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ»، و«مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ وَمَاتَ، فَمَيِّتُهُ جَاهِلِيَّةٌ»^(١) إلى غير ذلك من الأخبار. وهذه أخبار مروية في الكتب الصحاح، منقولة على لسان الثقات لم يوجد لها نكير^(٢).

فإن قيل: يحتمل أنه أراد بذلك العصمة عن الكفر، أو عن بعض أنواع الخطأ، ويتقدير أن يريد به العصمة عن الكل؛ فظاهر لفظ الأمة لكل من آمن به إلى يوم القيامة. ونحن نقول بأن إجماع هؤلاء يكون حجة.

قلنا: أما الأول: فهو تأويل، وتخصيص بغير دليل، مع أن في الأخبار ما يدرأ هذه التأويلات، حيث أنه أوردتها في معرض تخصيص هذه الأمة بالتعظيم، والتمييز، وفي الحمل على بعض أنواع الخطأ، ما يبطل فائدة هذا التخصيص، لمشاركة بعض أحاد الناس لهم في ذلك.

وأما الثاني: فنعلم أنه ما أراد به كل الأمة على ما ذكروه، - ولهذا ندب إلى موافقة الجماعة، وذم على المخالفة، وتواعد عليه. ولو كان المراد بالجماعة كل الأمة؛ لما تحقق ذلك إلى يوم القيامة؛ بل إنما أراد من يتصور منه الموافقة والمخالفة: وهم أهل الحل والعقد دون الصبيان، والمجانين، ومن ليس له أهلية الموافقة، ولا المخالفة. قولهم: إن الخطأ متصور على كل واحد منهم حالة الانفراد.

قلنا: الحكم الثابت للأفراد، لا يلزم أن يكون ثابتاً للجملة.

ل ٢٧/ب

(١) ورد في ب (من فارق الجماعة قامت قيامته جاهلية).

(٢) وقد أورد السيوطي بعضها في الجامع الصغير بلفظ (إن الله تعالى قد أجاز أمتي أن تجتمع على ضلالة) عن أنس ورمز له بالضعف، ولم يذكر من خرجه. انظر الجامع الصغير ج ١ حديث رقم ١٧٦٠. وبلفظ (إن الله تعالى لا يجمع أمتي على ضلالة) ويد الله على الجماعة من شد شذ في النار) أخرجه الترمذي عن ابن عمر، ورمز له السيوطي بالحسن. الجامع الصغير ج ١ رقم ١٨١٨. تحقيق محمد محي الدين - المكتبة التجارية.

وقد أورد الأمدى هذه الأحاديث في كتابه الإحكام ص ١٦٢، ١٦٣ مقديماً لها بقوله: «وأما السنة وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة، فمن ذلك ما روى أجلاء الصحابة، كعمر، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم. بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ، والضلالة.

قولهم : متى يجب على المجتهد اتباع الإجماع ، إذا كان مصيبا ، أو مخطئا؟
قلنا : إذا ثبت الإصابة فيما أجمع عليه الأمة ؛ فقد أجمعوا على أنه يجب اتباع الإجماع مطلقا ، ويلزم أن يكون اتباع الإجماع صوابا ؛ فإذا كان صوابا ، كان خلافه خطأ . ويدل على وجوب اتباع الإجماع مطلقا ، ذم النبي ^(١) عليه السلام ^(١) لمخالف الجماعة على ماسبق ، والاستقصاء فى هذا الباب لائق بأصول الأحكام .

الرد على
الإشكال
الخامس

قولهم : يحتمل أن واحدا من أهل الحل ، والعقد ، كان منقطعا فى بعض البلاد النائية .

قلنا : الغالب من حال من هو من أهل الحل والعقد ؛ أن يكون مشهورا معروفا ، ولا سيما فى العصر الأول ، لقلّة المجتهدين فيه . وعند ذلك ؛ فالغالب معرفة مذهبه ، ومراجعته فى ذلك . كيف وأنه يحتمل غيبة المجتهد ، كما ذكره ، ويحتمل عدم الغيبة والأصل عدم الغيبة ؛ فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل ^(٢)

وما ذكره فى الوجه الأول من التفصيل - وإن كان حقا - إلا أن القائل به مسبوق بالإجماع ، فكان حجة عليه .

وما ذكره فى الوجه الثانى من التفصيل ؛ فغير مسلم ؛ وذلك لأن المعرفة الواجبة تنقسم إلى : ما حصولها عن معرفة الدليل من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل بأن لم يكن مقدورا على تحريره وتقريره ، والانفصال عن الشبهة الواردة عليه . وإلى ما حصولها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل المقذور على تحريره ، وتقريره ، ودفع الشبهة الواردة عليه ، وعلى المناظرة ؛ فلا جرم اختلف الأصحاب فيه .

فمنهم من قال : المعرفة بالاعتبار الأول : واجبة على الأعيان ، والمعرفة بالاعتبار الثانى : واجبة وجوب كفاية : إذا أضرب عنها الجميع أثموا ، وإن قام بها البعض ، سقطت عن الباقيين .

ومنهم من قال : إن المعرفة بالاعتبار الثانى : واجبة على الأعيان ، لكن إن كان الاعتقاد موافقا للمعتقد . من غير دليل ، ولاشبهة ؛ فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب .

(١) فى ب (صلى الله عليه وسلم) .

(٢) فى ب (دليل) .

ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد ، الموافق للمعتقد ؛ وإن لم يكن عن دليل ، وسماه علما .

وصار أبو هاشم - من المعتزلة - : إلى أن من لا يعرف الله - تعالى - بالدليل ؛ فهو كافر ؛ لأنَّ ضد المعرفة النكرة^(١) . والنكرة كفر ؛ وأصحابنا مجمعون على خلافه .

ل ٢٨/١ وعلى هذا/ إن قلنا : إن الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد - وإن لم يكن عن دليل - فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير ، وجوب النظر .

وإن قلنا : الواجب^(٢) هو المعرفة المستندة إلى الدليل المفصل ؛ لزم عليه تقرير العوام على تركه ؛ فلم يبق إلا المعرفة بالدليل ، من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ؛ وذلك مما لا يسلم انتفاؤه في حق العوام حتى يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليه ؛ بل التقرير إنما هو على عدم المعرفة بالدليل المفصل ؛ وهو غير واجب على الأعيان عندنا ، وإليه ميل أبي المعالي ، وبه دفع الإشكال .

وأما إنكار إفضاء النظر إلى العلم ؛ فقد سبق جوابه^(٣) .

الرد على الإشكال
السادس

قولهم^(٤) : لا نسلم توقف المعرفة على النظر .

الرد على الإشكال
السابع

قلنا : نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر ، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله تعالى بغير النظر ؛ فالنظر في حقه غير واجب .

قولهم : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ؛ فقد أجاب عنه بعضهم ؛ بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب إلا به ؛ فيوجب ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطابق^(٥) .

الرد على الإشكال
الثامن

(١) ساقط من ب

(٢) في ب (إن الواجب) .

(٣) انظر ل ٢١/ب وما بعدها .

(٤) نقل ابن تيمية ما ذكره الأمدى من أول قوله : «قولهم : لا نسلم توقف المعرفة إلى قوله فالنظر في حقه غير واجب» وعلق عليه مؤيدا له ومستشهدا به (دره تعارض العقل والنقل ٣٥٦/٧) .

(٥) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

وهو غير سديد ، فإنه إنما يكون تكليفا بما لا يطاق ؛ أن لو كان ما توقف
الواجب^(١) على فعله غير ممكن ، وعدم إيجابه لا يخرججه عن الإمكان ؛ فالأقرب^(٢) فى
ذلك أن يقال :

إذا ثبت وجوب المعرفة ؛ فالمعرفة من جهة حقيقتها وماهيتها ، لا توصف بالوجوب
الثابت بخطاب التكليف ؛ فإن خطاب التكليف بالوجوب ، والتحريم : إنما يتعلق بأفعال
المكلفين ، والمعرفة ليست من صفات الأفعال ؛ ولهذا لا يقال لمن عرف شيئا من جهة
كونه عارفا أنه فعل شيئا . فإذا قيل بوجوب المعرفة ؛ فمعناه وجوب تحصيلها ،
والتحصيل إنما يكون بسلوك ما به تحصل المعرفة .

فإذا قلنا : يجب التحصيل بما ليس واجبا ؛ كان متناقضا لفظا ، ومعنى ، وهو ممتنع .
وأما ما يتوقف عليه الواجب مما ليس فعلا للمكلف ، ولا مقدورا له ؛ فلا يمكن
إيجابه إلا على رأى من لا يمنع التكليف بما لا يطاق ، بخلاف ما كان مقدورا للمكلف :
كالنظر ، ونحوه .

قولهم : لم ينقل عن النبى - ﷺ - ولا عن أحد من الصحابة الخوض فى النظر ،
فى مثل هذه المسائل .

قلنا : لأنهم كانوا مشاهدين الوحي ، والتنزيل ، وعقائدهم صافية ، وأدلتهم من
الكتاب والسنة ظاهرة ، ولم يكن فى زمانهم / من يحوج إلى النظر ، والمناظرة .
ل ٢٨ / ب

١ أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل ، ومعرفة الله - تعالى - وصفاته ، مع صفاء
أذهانهم ، وشدة قرائحهم ، وصلابتهم فى^(٣) التنقيب عن قواعد الدين ، وتحقيق مراسمهم -
والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها - مع معرفة الأحاد منا لذلك ؛ فهو بعيد ، لا يعتقده من
له أدنى تحصيل ، كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتباً فى التفسير ، والحديث ، والجرح
والتعديل ، والناسخ والمنسوخ ، والأحكام الفقهية ، على الترتيب الخاص ، والمراسم

(١) فى ب (الإيجاب) .

(٢) فى ب (والأقرب) .

(٣) فى ب (مع) .

المعهودة في زمننا هذا ، مع أنهم أعلم الناس بأصولها ، وفروعها ، وإليهم مرجعها ، وهم ينبوعها .

قولهم : إن النبي عليه السلام ، والصحابة أنكروا^(١) النظر .

الرد على
الوجه الثاني
من
الإسكال
السامع

لانسلم ذلك ؛ فإننا بينا أن النظر واجب بالطريقين السابقين ، وما يكون واجبا ؛ لا يكون منكرا ، ثم كيف يكون النظر منكرا ؛ وقد أثنى الله - تعالى^(١) - على الناظرين ، والمتفكرين بقوله - تعالى - ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ﴾^(٢) والمنكر لا يثنى على فعله ؛ بل الإنكار إنما كان على المجادلة والمناظرة ، ولا كل مناظرة ومجادلة ، بل المناظرة بالأهواء ، والمجادلة لقصد التشكيك في الحق ، والإغواء ؛ وذلك بتقرير الشبه الفاسدة ، والآراء الباطلة ، ودفع الحجج الحقة ، والمكابرة فيها ، والتدليس ، والتلبيس ؛ بإظهار الباطل في صورة الحق ، كما قال - تعالى - ﴿ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾^(٣) وقال - تعالى - ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾^(٤)

وأما المناظرة والمجادلة بالحق ، ولقصد إظهار الحق ؛ فمأمور بها ، ومأذون فيها بقوله - تعالى - ﴿ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾^(٥) وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾^(٦)

وقد ناظر النبي^(٧) عليه الصلاة والسلام^(٧) عبد الله بن الزبير : حيث اعترض على النبي - ﷺ - عند نزول قوله - تعالى - ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾^(٨) فقال عبد الله بن الزبير : فقد عُبدت الملائكة ، والمسيح^(٩) .
أفتراهم يعذبون؟

- (١) من أول (أنكروا النظر . . .) ناقص من (ب) .
(٢) سورة غافر ٤٠ / ٥ .
(٣) سورة النحل ١٦ / ١٢٥ .
(٤) سورة الحج ٢٢ / ٨ .
(٥) سورة العنكبوت ٢٩ / ٤٦ .
(٦) سورة الأنبياء ٢١ / ٩٨ .
(٧) في ب (صلى الله عليه وسلم) .
(٨) ساقط من (ب) .

فقال له النبي - ﷺ - «**بَلَّغْ قَوْمَكَ**، إذا عَلِمْتَ أَنَّ مَا لِمَا لَا يَعْقِلُ» وكان أهل مكة : يحاجون / النبي - ﷺ - ^(١) ويوردون عليه الشبه ، والتشكيكات ، ل ٢٩ / ١
ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال - تعالى - : ﴿ **بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَبِيثُونَ** ﴾ ^(٢)
وكان النبي عليه الصلاة والسلام : يحاجهم ، وينظرهم : بإيراد الآيات ، والدلائل
الواضحات . وقد كان الصحابة رضى الله عنهم ينظرون فى ذلك : كما روى عن على كرم
الله وجهه أنه قال لمن قال : « **إِنِّى أَمْلِكُ حَرَكَاتِى ، وَسَكْنَاتِى ، وَطَلَّاقَ زَوْجَتِى وَعَتَقَ**
أُمَّتِى » : **أَتَمَلِكُهَا دُونَ اللَّهِ ، أَوْ تَمَلِكُهَا مَعَ اللَّهِ ؟**

فإن قلت : أملك دون الله ، فقد أثبت مع الله مالكا .

وإن قلت أملكها مع الله ؛ فقد أثبت مع الله - تعالى - شريكاً .

إلى غير ذلك من الوقائع الجارية بين الصحابة ، ولو كان ذلك منكراً ؛ لما وقع منهم .
وقوله : « **عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَّازِ** » . ذكر أئمة الحديث ، أنه لم يثبت ، ولم يصح ، وإن
كان صحيحاً ؛ فيجب حمله على الورع والتفويض إلى الله تعالى ، فيما قضاه ، وأمضاه ؛
جمعاً بين الأدلة .

قولهم : إن الأمر بالنظر ، يكون أمراً بعدم المعرفة ؛ ليس كذلك ؛ فإن عدم المعرفة ،
وإن كان شرطاً فى الأمر بالنظر ؛ فليس كل ما يكون شرطاً فى الواجب ؛ يكون واجباً ، إلا
أن يكون مقدوراً ، وعدم العلم بالله ^(٣) غير مقدور ^(٣) ؛ فلا يكون واجباً .

قولهم : العلم بوجود النظر ضرورى ، أو نظرى .

قلنا : نظرى .

قولهم : إن ذلك يفضى إلى ^(٤) الدور ؛ ممنوع ^(٤) على ما سبق من أن الوجوب
الشرعى ، غير متوقف على النظر ؛ بل على إمكان النظر .

قولهم : لانسلم إنحصار مدارك الوجوب فى الشرع .

(١) فى ب (عليه السلام) .

(٢) سورة الزخرف ٤٣ / ٥٨ .

(٣) فى ب (تعالى ليس بمقدور) .

(٤) فى ب (الدور قلنا ممنوع) .

الرد على الوجه
الثالث من
الإشكال التاسع

الرد على الوجه
الرابع
الشق الأول

الشق الثانى

الرد على الإشكال
العاشر

قلنا : دليله أن القائل بالوجوب قائلان : قائل بالحصر ، وقائل بعدم الحصر . وقد أجمع الكل على أن مدرك الوجوب ، لا يخرج عن العقل والشرع ؛ فإذا بطل أن يكون العقل مدركا ، تعين الشرع .

وبيان امتناع كون العقل موجبا : أنه لو كان موجبا ؛ لم يخل : إما أن يوجب لفائدة ، أو لا لفائدة ، وإن^(١) كان لا لفائدة^(١) ؛ فهو عبث ؛ والعقل لا يوجب عبثا .

وإن كان لفائدة : فإما أن ترجع إليه ، أو إلى المعبود . لاجازئ أن ترجع إلى المعبود ؛ فإنه يتعالى ، ويتقدس عن الأغراض .

وإن رجعت إليه : فإما في الدنيا ، أو في الأخرى -

لا جازئ أن ترجع إليه في الدنيا ؛ إذ لاحظ له في ذلك ، غير التعب ، والنصب ، والكلفة بما يوجه العقل ؛ وهو غير مطلوب للعلاء .

ل ٢٩ / ب / ولا جازئ أن يكون الغرض منه ، معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ وإلا لوجب النظر في معرفة موجودات الأعيان ، على ما هو عليه ، مما^(٢) يؤبه به ، وما لا يؤبه به^(٢) ؛ وهو ممنوع . ولا لكونه^(٣) حسنا في نفسه ؛ إذ هو مبنى على التحسين والتقبيح ؛ وسيأتي إبطاله^(٤) .

ولاجازئ أن يرجع إليه في الأخرى ؛ فإن العقل مما لا يستقل بمعرفتها دون إخبار الشرع عنها .

فإن قيل : احتمال^(٥) العقاب^(٥) بترك المعرفة ، والشكر ، والأمن منه بالمعرفة ، والشكر قائم ، والعاقل لا يخلو عن خطور هذه الاحتمالات له ، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن فيوجهه .

فتقول : لا نسلم امتناع خلو العاقل عن خطور هذه الاحتمالات له ، ودليله الشاهد في الأكثر ، وإن امتنع ذلك ؛ لكنه معارض باحتمال نقيضه ؛ وهو احتمال العقاب على

(١) ساقط من (ب) .

(٢) في ب (مما يؤبه ومالا يؤبه) .

(٣) في ب (ولا يكون) .

(٤) انظر ل ١٧٥ / أ وما بعدها .

(٥) في ب (فإن احتمال العقاب) .

النظر ، والشكر بإتعبه لنفسه ، وتصرفه فى ملك الله تعالى بغير إذنه من غير منفعة ترجع إليه ، ولا إلى الله - تعالى - والأمن فى ترك النظر والشكر .

وعند ذلك ؛ فليس القول بالوجوب ، أولى من القول بعدمه .

وإذا بطل جميع الأقسام الممكنة ، التى لا خلو لإيجاب العقل عنها ؛ فقد بطل القول بالإيجاب العقلى ، وتعين الإيجاب الشرعى ، كيف وأنه لامعنى للإيجاب ، إلا ترجيح أحد طرفى الفعل على الآخر ؛ والعقل يعرف الترجيح ، لا أنه مرجح ؛ فلا يكون موجبا .

قولهم : إن^(١) ذلك يفضى إلى إفحام الرسل ، عنه جوابان .

الأول : منع توقف إستقرار الشرع على النظر ؛ كما تقدم^(٢)

الثانى : أنه أيضا لازم على من قال : مدرك الوجوب هو العقل ؛ وذلك لأن العقل غير موجب لذاته دون نظر وتأمل ، وإلا لما انفك عاقل ما عن معرفة الوجوب ؛ بل لا بد من النظر والتأمل . وعند ذلك فللمدعو أيضا أن يقول : لا أنظر فى معجزتك ، حتى أعرف وجوب النظر بالعقل ، ولا أعرف ذلك ما لم أنظر ؛ فيكون أيضا دورا ، والجواب عن الإشكال يكون متخدا .

وإن رجعوا فى ذلك إلى إمتناع خلو العاقل عن الخاطر ، كما ذكره قبل ؛ فالجواب ما نقدم .

وعلى الجملة ؛ فمسألة وجوب النظر : ظنية ، لا قطعية .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) انظر ل ٢٦ / ب .

الفصل الثامن

في أول واجب على المكلف^(١)

وقد اختلف في ذلك :

فقال بعض أصحابنا : أول واجب على المكلف معرفة الله - تعالى - إذ هي أصل المعارف الدينية ، والواجبات / الشرعية . ل ٣٠/أ

وقال غيره : النظر في معرفة الله - تعالى - واجب بالاتفاق ؛ وبه تحصل المعرفة ؛ وهو متقدم عليها ؛ فهو أول واجب على المكلف .

وقال غيره^(٢) : بل أول واجب ، أول جزء من النظر ؛ إذ النظر متقدم على المعرفة ، وأول جزء من النظر ، متقدم على النظر ؛ وهو اختيار القاضي .

وقال غيره : بل أول واجب : إنما هو القصد إلى النظر ؛ إذ النظر يستدعي القصد إليه ، والقصد إليه ، متقدم عليه ؛ وهو اختيار الأستاذ أبي بكر^(٣)

وقال^(٤) أبو هاشم^(٤) : وجوب النظر ، والقصد إليه ، يستدعي سابقة الشك في الله - تعالى - ، وإلا كان النظر في تحصيل الحاصل ؛ وهو محال . والشك سابق على إرادة النظر ؛ فكان هو الواجب الأول . وزعم أن الشك في الله - تعالى - حسن .

وقد قيل في إبطاله^(٥) : إن كل واجب مأمور به ، فلو كان الشك في الله واجبا ؛ لكان مأمورا به ، والأمر بالشك في الله - تعالى - يستدعي معرفة أمر الله - تعالى - ، ومعرفة أمر الله - تعالى - مع الشك فيه ؛ تناقض .

وهو غير سديد ؛ فإنه : إما أن يكون مدرك الوجوب^(٦) الشرع ، أو العقل^(٦) .

فإن كان مدرك الوجوب العقل ؛ كما هو مذهبه ؛ فقد اندفع التناقض .

(١) قارن بالشامل لإمام الحرمين ص ١٢٠ - ١٢٣ والمغنى للقاضي عبد الجبار ١٢/٤٨٧ وشرح الأصول الخمسة له

أيضا ص ٣٩ ، ٦٤ ، والمحيط بالتكليف له أيضا ص ٢٦ - ٣٤ ثم انظر المحصل للرازي ص ٢٨ ، وشرح طالع

الأنوار للبيضاوي ص ٣٣ - ٣٥ وشرح المواقف للجرجاني ١/١٢٣ - ١٢٦ وشرح المقاصد ١/٣٦ للتفتازاني .

(٢) انظر الإنصاف ص ١٣ للباقلاني والشامل للجويني ص ١٢١ .

(٣) وقد قال به إمام الحرمين أيضا انظر الإرشاد ص ٣ والشامل ص ١٢١ .

(٤) ساقط من (ب) - قارن ما ورد هنا عن أبي هاشم بما ورد بالأصول الخمسة ص ٧١ - ٧٥ .

(٥) القائل إمام الحرمين انظر الشامل ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٦) في ب (العقل أو الشرع) .

وإن كان مدرك الوجوب الشرع : كما هو مذهبنا ؛ فالإشكال كما هو^(١) وارد عليه فى إيجاب الشك ، هو وارد علينا فى إيجاب النظر ، أو المعرفة ؛ فإن الأمر^(٢) بالنظر والمعرفة^(٢) يستدعى عدم المعرفة بالله تعالى ، ومعرفة أمر الله - تعالى - مع عدم معرفته ممتنع ؛ فما هو جواب لنا ؛ يكون جوابا له .

بل^(٣) الحق أن يقال : ابتداء حصول الشك^(٣) فى الله - ليس مقدورا للمكلف ؛ بل هو واقع من غير اختياره ، والوجوب إنما يتعلق بالمقدور ، لا بغيره ، بخلاف دوام الشك على ما سبق^(٤)

والمختار أنه : إن كان المقصود : بيان أول واجب مما هو مقصود فى نفسه ؛ فهو المعرفة .

وإن كان المقصود : بيان أول واجب ، وإن لم يكن مقصودا لنفسه ؛ فهو إرادة النظر ، أو دوام الشك فى الله تعالى .

وعلى هذا : فلو قلنا : إن أول واجب هو النظر ، أو ما هو متقدم ، فإن مضى عليه زمان يتسع للنظر ، والتوصل إلى المعرفة فى مثله من غير عذر ؛ فهو كافر .

وإن شرع فيما كلف به^(٥) من غير تأخير ؛ لكن اخترمته المنية قبل انقضاء الزمان الذى يتسع للنظر المؤدى إلى المعرفة ؛ فحكمه حكم من مات صبيا ؛ كما يأتى .

وإن آخر الشروع فيما كلف به^(٥) عن أول زمان التكليف من غير عذر ، ثم / اخترمته ل ٣٠ / ب المنية ، قبل أن ينقضى زمان يتسع للنظر ؛ بل لبعضه ؛ فالأظهر الحكم بكفره ، إذا مات غير عالم ، مع ظهور التقصير منه ، وتبين عدم اتساع الزمان للنظر^(٦) من ابتداء^(٦) التكليف إلى حالة الأخرام ، مما^(٧) لا يمنع^(٧) من تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره ، كما

(١) فى ب (وما أورد) .

(٢) فى ب (بالمعرفة والنظر) .

(٣) فى ب (بل الحق فى ذلك أن يقال ابتداء الشك) .

(٤) فى ب (ما صلف) .

(٥) من أول (من غير تأخير . . .) ساقط من (ب) .

(٦) فى ب (من مبدأ) .

(٧) فى ب (مما يمنع) .

لو أصبحت المرأة مفطرة ؛ فإنها تأثم وإن طرت الحيضة عليها ، وتبيننا أنّ زمان طهرها لم يكن متسعا لصوم اليوم ؛ حيث قصرت في البعض .
وبالجملة ؛ فاحتمال عدم التكفير منقذح .

القاعدة الثالثة

فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية
وتشتمل على مقدمة ، وبابين

أما المقدمة^(١) :

فهو أن كل شئ : إما أن ينظر إليه من جهة ذاته ونفسه ، أو من جهة نسبه إلى غيره ؛ نفيًا ، أو إثباتًا .

فإن كان الأول : فالعلم به يسمى تصوريًا : كعلمنا بمعنى الجوهر ، والعرض ، ونحوه .

وإن كان الثانى : سمي العلم به تصديقيًا : كعلمنا بأن العالم حادث ، وأن الصانع موجود ، وأنه ليس محدثًا .

والعلم بكل واحد من هذين القسمين^(٢) : إما أن يكون ضروريًا مطلقًا ، أو نظريًا مطلقًا ، أو البعض ضرورى ، والبعض نظرى .

الأول ، والثانى : باطلان ؛ لما تقدم فى قاعدة العلم^(٣)

فلم يبق إلا الثالث : وهو أن يكون البعض من كل واحد منهما ضروريًا ، والبعض نظريًا ، وكل واحد من النظريين منهما ، لا بد له من طريق يتوصل بصحيح النظر فيه إليه ، وإلا لما كان العلم به نظريًا ؛ وهو خلاف الفرض .

لكن ما كان من هذه الطرق موصلا إلى التصور يسمى حدا ، وما كان موصلا إلى التصديق يسمى دليلا ، ولا يوصل أحدهما إلى ما يوصل إليه الآخر البتة ؛ فلا جرم دعت الحاجة إلى تحقيق كل واحد منهما ، ولترسم فى ذلك بابين :

(١) قارن بشرح المواقف ١٣١/١ - ١٣٢ للجرجاني ، وشرح المقاصد ٣٧/١ للتفتازانى .

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) انظر ل ٤/ب .

الباب الأول فى الحد

ويشتمل على أربعة فصول :

الأول : فى أن الحد يرجع إلى قول الحاد ، أو إلى صفة المحدود .

الثانى : فى حد الحد ، وأقسامه .

الثالث : فى [شرائط^(١)] الحد ، وما يجتمع جملة أقسام الحدود فيه ، وما لا

يجتمع .

الرابع : فى التنبيه على ما يجب التحرز عنه فى الحدود .

(١) فى أ : شرط .

الفصل الأول

فى أن الحدَّ يرجع إلى قول الحادِّ ، أو إلى صفة المحدود .
وقد ^(١) اختلف أئمتنا فى ذلك :

فذهب أكثرهم : إلى أن الحد راجع إلى نفس المحدود ، وصفته فى نفسه ، فالحدَّ والحقيقة عندهم بمعنى واحد ؛ ولهذا قالوا : / الحد هو حقيقة الشئ ، ومعناه . ل ١/٣١

وذهب القاضى : إلى أن الحد راجع إلى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود وصفته . معتمدا فى ذلك على أنه ^(٢) : لو كان الحدُّ هو الحقيقة ؛ لصدق إطلاق الحد ، على كل ما يصدق عليه إطلاق الحقيقة .

وهو غير مطرد فى حق الله - تعالى - ؛ حيث يقال له حقيقة ، ولا يقال له حد ^(٣) .
والحق فى ذلك : أن الحدَّ فى اللغة ، عبارة عن المنع ، ومنه يقال للبوَّابِ حَدَّادٌ ؛ لمنعه بعض الناس عن الدخول ، وللحديد حديد ؛ لامتناع تفككه بسهولة . وللعقوبات حدود ؛ لافضائها إلى المنع من الإقدام على الجنايات .

وعند ذلك فلا يخفى صحة إطلاق الحد لغة : على حقيقة الشئ ، من حيث إنها حاصرة له مانعة من دخول غيره فيه ، والقول المعبر عن الحقيقة أيضا ، مطابق لها ؛ فيكون مشاركا لها فى المنع من دخول ما خرج عن الحقيقة فيها ؛ فلا يمتنع أيضا إطلاق اسم الحد عليه لغة ، ولا معنى لتصويب أحد القولين ، وإبطال الآخر من جهة اللغة ، وامتناع إطلاق اسم الحد على الله - تعالى - وجواز إطلاق الحقيقة عليه ، مما لا يدل على امتناع كون الحقيقة حدًا بالمعنى اللغوى ، وإن امتنع إطلاق ذلك شرعا ؛ لعدم ورود الشرع به ، أو لوروده بالمنع منه ؛ لكن مع هذا كله ، ليس المقصود البحث ^(٤) عن معنى الحد لغة ؛ بل البحث عن الحد الذى هو طريق تعريف الحقيقة ، بالكشف ^(٥) عنها ؛ وذلك لا يكون بنفس الحقيقة ؛ بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها ؛ وذلك هو القول ؛ فليكن البيان مختصا به .

(١) فى ب (فقد) .

(٢) فى ب (إن) .

(٣) زائد فى ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٤) ساقط من (ب) .

(٥) فى ب (والكشف) .

الفصل الثاني

في حدّ الحدّ المعرّف للمحدود^(١)

وقد اختلف في ذلك :

فقال^(٢) قوم : هو الجامع المانع .

وهو باطل . بما لو سئل عن حدّ^(٣) الإنسان ؛ ف قيل هو إنسان ؛ فإنه جامع مانع ، ومع ذلك لا يكون حدا صحيحا ؛ لما فيه من تعريف الشيء بنفسه ؛ وهو محال ؛ إذ المعرف للشيء يجب أن يكون أعرف من ذلك الشيء ، وأسبق منه في المعرفة ؛ وتعريف الشيء بنفسه يوجب كون الشيء أسبق في المعرفة ، من معرفة نفسه ؛ وهو ممتنع^(٤)

والحق في ذلك أن يقال : هو ما يعرف المطلوب ، ويميزه عما سواه^(٥) ، هذا هو حدّ الحدّ مطلقا ، ويدخل فيه حدّ حدّ الحدّ ؛ فلا يفضى إلى التسلسل ؛ كما ظن .

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

لأنه إما أن يطلب به شرح الحقيقة ، أو شرح اسمها .

ل ٣١ / ب فإن طلب به شرح الحقيقة وتميزها . فلا يخلو : إما أن يكون / مميزا لها تمييزا ذاتيا ، أو عرضيا .

فإن كان الأول : فيسمى حدا حقيقيا .

وإن كان الثاني : فيسمى حدا رسميا .

وإن كان شارحا للاسم : فيسمى حدا لفظيا .

أما الحدّ الحقيقي : فهو ما يميز المطلوب عن غيره ، بأمر ذاتي . وهو منقسم

إلى : تام ، وناقص .

(١) انظر شرح الطوالع ص ١٧ ، ١٨ ثم قارن بشرح المواقف ص ١٣٢ - ١٣٦

(٢) (٣ ، ٢) ساقط من (ب) .

(٤) (٤) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٥) في ب (عداه) .

فالتَّام : هو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا ذاتيا ، مع دلالته على كمال الماهية المشتركة من غير خروج عن دلالة المطابقة والتضمن ، كقولنا فى حد الإنسان مثلا^(١) إنه حيوان ناطق ؛ فإنه مشتمل على جميع الذاتيات العامة والخاصة .

والتَّاقص : هو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا ذاتيا ، من غير دلالة على كمال ما له من الذاتيات العامة : كقولنا فى حد الإنسان : إنه جوهر ناطق ، أو^(٢) أن يقتصر^(٢) على قولنا : ناطق^(٣) ؛ فإن الناطق ، لا دلالة له على الذاتيات العامة^(٤) بغير الالتزام ؛ إذ^(٥) الناطق : شىء ذو نطق ، اتفق أن كان حيوانا ؛ ولا اعتبار بهذه الدلالة فى الحدود الحقيقية ، والجوهر لا يطابق ما بقى تحته من الذاتيات العامة : كالجسم والحيوان ، ولا يتضمنها ؛ إذ ليست جزء معناه . ولا يلتزمها ؛ إذ الأعم لا يلزم منه الأخص .

وأما الرَّسمى : فهو ما يميز المطلوب عن غيره ، تمييزا عرضيا .
وهو أيضا : إما تام ، أو ناقص .

فإن كان تاما : فهو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا ، وله دلالة على كمال الماهية المشتركة . دلالة لا تخرج عن المطابقة والتضمن ، كقولنا فى رسم الإنسان : إنه حيوان ضاحك .

والتَّاقص : ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا ، من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة بإحدى الدالتين ، وهى المطابقة والتضمن ، كقولنا فى رسم الإنسان : إنه ضاحك ، أو جوهر ضاحك ؛ فإنَّ الضَّاحك شىء ذو ضحك ، اتفق أن كان حيوانا ؛ فلا يطابق الذاتى المشترك ، ولا يتضمَّنه .

والجوهر أيضا : لا دلالة له على ما تحته من الذاتيات بإحدى الطرق ، كما سبق .

وأما الحدَّ اللفظى : فهو ما يطلب به شرح دلالة الاسم على مسماه لغة .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) ب (ويقتصر) .

(٣) ساقط من (ب) .

(٤) فى ب (العامة أيضا) .

(٥) فى ب (وإنما) .

وذلك إنما يكون في حق العالم بحقيقة المسمى ، الجاهل بدلالة الاسم عليه ، كما إذا سأل من يعرف حقيقة الخمر ، عن شرح لفظ العقار ، عند جهله بدلالته .

فجوابه : إما بلفظ مرادف يكون^(١) أشهر عند السائل : كالخمر أو يحده ، أو رسمه ، وهو أن يقال : هو المائع المعتصر من العنب المشتد . معناه دلالة لفظ العقار على هذا . ل ٣٢ / أ وهذه الأقسام متفاوتة / الرتب ، فأعلاها : الحدّ الحقيقي ، ثم^(٢) الرسمى^(٢) ، ثم اللفظي . وقد أورد على هذه الحدود تشكيكات أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق^(٣) .

وأما التعريف بالمثال : كتعريف النفس في البدن : بالربان في السفينة ، ونحوه ، فغير مستقلّ بالتعريف ؛ فإنه كما أنّ الربان في السفينة مشابه للنفس في البدن ، فمُشابهٌ لرب البيت في البيت ، والملك في مدينته ؛ فلا يتم التمييز به ، وإن كان مقرباً إلى الفهم ، فلا يكون التعريف به داخلاً في الحدود ؛ كما ظن .

(١) في ب (ويكون) .

(٢) في ب (ثم الحد الرسمي) .

(٣) انظر كتاب دقائق الحقائق ل ٣٧ / أ - ٤٨ / ب (المقالة الثانية) (خ) .

الفصل الثالث

فى شرط الحدّ ، وما يجتمع جملة أقسام

الحدود فيه ، وما لا يجتمع .

وشرط الحدّ على اختلاف أقسامه :

أن يكون جامعاً : لا يخرج عنه شئ من المَحْدُودِ .

مانعاً : لا يدخل فيه ما هو خارج عن المَحْدُودِ .

فإنه إذا لم يكن جامعاً ؛ كان المحدود أعمّ من الحدّ ، ولو^(١) لم يكن مانعاً ؛ كان الحدّ أعمّ من المحدود .

وعلى كلا التّفسيرين ؛ لا يكون الحدّ مُمَيِّزاً للمحدود^(٢) ، ولا مُعَرِّفاً له .

ويلزم من هذا الشرط أيضاً : أن يكون الحدّ مطّرداً ، مع المحدود : أى يلزم من وجوده ، وجود المحدود .

ومنعكساً : أى يلزم من انتفائه ، انتفاء المحدود .

لأنه لو لم يكن مطّرداً ، لما كان الحدّ مانعاً .

ولم يكن منعكساً ؛ لما كان الحدّ جامعاً .

ثم الشئ المحدود : إما أن يكون مركّباً ، أو بسيطاً ، لا تركيب فيه .

فإن كان مركّباً : فيمكن تحديده بالحدّ الحقيقى ، لتركبه ، وبالرّسمى ؛ لأنه لا يخلو شئ من خاصية تخصّه دون غيره ، وباللفظى : إن كان للفظ مرادف ، أو بحدّه ، أو رسمه كما سبق .

وإن كان بسيطاً لا تركيب فيه : فليس له الحدّ الحقيقى ، وله الرّسمى الناقص ، دون التّام ، واللفظى .

(١) فى ب (وإذا) .

(٢) فى ب (المحدود) .

الفصل الرابع

في التنبية على مايجب التحرز عنه في الحدود

ويجب أن تصان الحدود عن

الألفاظ المهملة : التي لا مدلول لها .

والغريبة : التي لا يعرفها المخاطب .

والمشتركة : كتعريف الكون بأنه يصير إلى الجوهر ؛ لدخول الحركة المكانية إلى الجوهر فيه .

والمجازية^(١) الغير منقولة^(١) : كتعريف الشمس : بأنها عين النهار ، لأن ذلك مما يخلّ بالتفاهم ، والوقوف على غرض الحاد ، إلا أن ذلك مما لا يفسد الحدّ مع التفسير ، وإن كان استعماله مكروها ، لبعده عن المقصود .

وأن لا يعرف الشيء بنفسه : كتعريف الإنسان ، بأنه إنسان ؛ إذ المعرف يجب أن يكون سابقا بالمعرفة على المعرف ؛ وفيه تقدم الشيء على نفسه في المعرفة ؛ وهو محال .

ولا بما هو أخفى منه في المعرفة : وسواء/ كانت معرفة الأخفى متوقفة على معرفة المحدود ، كتعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهارا ؛ إذ النهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس ؛ وهو دور .

أو غير متوقفة عليه : كتعريف النار : بمشابهتها بالنفس ، والأولى أن يكون بالعكس . ولا بما هو مساو في المعرفة والخفاء : كتعريف أحد المتضايفين بالآخر : كتعريف الأب : بالإبن ؛ إذ لا أولوية .

وأن لا يترك الجنس في الحدّ التام ، والرّسم التام ، وأن لا يبدل بالعرض العام : كحد^(٢) الإنسان بأنه متحرك ناطق .

ولا الفصل بالخاصة في الحقيقي ،

(١) في ب (والمجازية الى الغير منقولة) .

(٢) في ب (كتعريف) .

ولا أن يذكر الجنس مكان الفصل ، والفصل مكان الجنس : كقولهم العشق إفراط المحبة . والأولى أن يقال : المحبة المفرطة ، إذ المحبة جنس ، والإفراط فصل .
 ولا الجنس بالنوع كقولهم : الشر ظلم الناس ، وظلم الناس نوع من الشر^(١)
 ولا المادة الكائنة بدل الجنس : كقولهم : السرير خشب يجلس عليه .
 ولا المادة الفاسدة : كقولهم : الرماد خشب محترق .
 وعليك^(٢) بالنظر فى كتبنا^(٣) الخصيصة بهذا الفن ، تجد الكلام فى هذه الفصول مستقصى فيها^(٣)

(١) فى ب (المثقة) .

(٢) فى ب (وعليك بكتبنا) .

(٣) انظر كتاب دقائق الحقائق ل ١/٤٤ - ٤٨ ب .

الباب الثانى

فى الدليل

ويشتمل على سبعة فصول :

- الأول : فى حدّ الدليل ، وانقسامه إلى : عقلى ، وغير عقلى .
- الثانى : فى أنّ الدليل العقلى متركب من مقدمتين ، فلا يزيد عليهما .
- الثالث : فى أقسام صور مقدمات الدليل .
- الرابع : فى انقسام مقدمات الدليل إلى : قطعى ، وغير قطعى .
- الخامس : فى أقسام صور الدليل .
- السادس : فى شرط الدليل العقلى .
- السابع : فيما ظنّ أنه من الأدلة المفيدة لليقين ؛ وليس منها .

الفصل الأول

فى حدّ الدليل ، وانقسامه إلى : عقلى ، وغير عقلى^(١)

والدليل فى وضع اللغة : قد يطلق باعتبارين :

الأول : الدّال ، والدّال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل ، وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل .

الثانى : ما فيه دلالة وإرشاد ؛ وهذا هو المسمى دليلا فى عرف المتكلمين .

وهو عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه ، إلى مطلوب تصديقى .

وإنما قلنا : يمكن أن يتوصل به ، ولم نقل هو الذى يتوصل به ؛ لأنّ الدليل يكون

دليلا فى نفسه ؛ وإمكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل .

وإنما قلنا : بصحيح النظر ؛ حتى يخرج منه النظر الذى ليس بصحيح : إما لقصور

الناظر ، أو لتقاصره ؛ فإنّ النظر الذى / ليس بصحيح لا يمكن أن يتوصل به إلى ١/٣٣
المطلوب . ولا يخرج الدليل بذلك عن أن يكون دليلا .

وإنما قلنا : إلى مطلوب تصديقى . حتى يخرج عنه الحد الموصول إلى التصور .

وهو ينقسم : إلى ما يدل لذاته ، وإلى ما لا يدل لذاته ؛ بل بالوضع والاصطلاح ،

سواء كان من وضع الشارع ، أو غيره .

فالأول : هو الدليل العقلى .

والثانى : هو الدليل السّمعى .

(١) أنظر الإحكام للأمدى ٨/١ ، ومنتهى السؤل ، له أيضا ، ٤/١ ،

وشرح الطوالع ٢٥ ، ٢٦ ، وشرح المواقف ١٥٣/١ ، وشرح المقاصد ٢٩/١

الفصل الثانى

فى أن الدليل العقلى مركب من مقدمتين ، ولا يزيد عليهما .

واعلم أن المطلوب التصديقى : لا بد فيه من نسبة بين أمرين . إيجابا ، أو سلبا ؛ فالمنسوب ، والمنسوب إليه ، هما جزءا المطلوب .

وعند ذلك : فالدليل العقلى الموصل إليه ، لا بد وأن يكون سابقا فى المعرفة عليه . فإنه لو كان العلم به ، مع العلم بالمطلوب ؛ لم يكن تعريف أحدهما بالآخر ، أولى من العكس .

ولو كان متأخرا فى المعرفة ؛ كان فيه تعرف المعلوم بالمجهول ؛ وهو^(١) محال^(١) ولا يكفى أى معلوم سابق اتفاق ، وإلا كان كل معلوم سابق ، يوصل إلى كل مجهول ؛ وهو محال ،

بل لا بد ، وأن يكون مناسباً للمطلوب .

ولا يكفى أن يكون معلوما واحدا ؛ فإن المعلوم الواحد المناسب : إما أن يكون مناسباً لكل المطلوب ، وإما لنقيضه ، وإما لجزء المطلوب .

فإن كان مناسباً لكل المطلوب : كما لو كان مطلوبنا أن النهار موجود ، فقلنا : إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود ؛ فالمناسب للمطلوب طلوع الشمس .

ولا^(٢) يكفى ذلك فى المطلوب ، دون استثناء عين ملزومه ؛ وهو أن يقول : لكن الشمس طالعة ؛ فيلزم أن يكون النهار موجودا ؛ وهما مقدمتان ، لا يتم المطلوب دونهما ؛ ولا يفتقر إلى غيرهما .

وإن كان مناسباً لنقيض المطلوب : كما لو كان مطلوبنا : أن الشمس ليست طالعة . فقلنا : إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود ؛ فالمذكور إنما هو نقيض المطلوب ؛ وهو طلوع الشمس . والمناسب له وجود النهار . ولا يكفى ذلك فى المطلوب دون استثناء نقيض لازم نقيض المطلوب : وهو أن النهار ، ليس بموجود ؛ فيلزم منه انتفاء ملزومه ؛ وهو طلوع الشمس ؛ وهو عين المطلوب ، من غير حاجة إلى مقدمة أخرى .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) فى ب (ولا يكون) .

وإن كان مناسباً لجزء المطلوب : كما لو كان مطلوبنا : أن العالم حادث فقلنا : العالم مؤلف ؛ فالمؤلف مناسب للعالم ؛ وهو موضوع المطلوب ؛ فلا بد وأن يكون المؤلف مناسباً / ل ٣٣ / ب لمحمول المطلوب وهو الحادث .

وهو أن يقول : وكل مؤلف حادث ، حتى يلزم العالم حادث ، ولا يتم المطلوب دون هذين العلمين التصديقيين من غير حاجة إلى ثالث .

فقد بان أنه لا بد من علمين تصديقيين سابقين ؛ هما مقدمتا المطلوب . ولا يكفي ذلك ؛ بل لا بد من ترتيب خاص ، وهيئة معينة بين العلمين التصديقيين كما يأتى ، وإلا كان كل ترتيب يلزم عنه المطلوب ؛ وهو محال .

فالمعانى السابقة ، المناسبة للمطلوب ؛ كالمادة للدليل ، والتأليف الخاص كالصورة ؛ وهو مركب منهما ، ولا يصح إلا بصحتهما . وفساده قد يكون بفسادهما ، أو بفساد أحدهما .

الفصل الثالث

فى أقسام مقدمات الدليل^(١)

ولما بان أن الدليل العقلى ، لا يتم إلا من^(٢) مقدمتين^(٢) تصديقيتين . فالمقدمة لاتخلو : إما أن لا يوجد فى أحد جزئها عند التحليل نسبة خبرية ، أو يوجد .

فإن كان الأول :

فتسمى^(٣) حملية : [وهى ما يحكم^(٤) فيها] بشئ على غيره ، أنه هو ، أو ليس هو .
والمحكوم عليه : يسمى موضوعا .

والمحكوم به : يسمى محمولا

والموضوع فيهما : إما أن يكون شخصا ، أو كليا .

فإن كان شخصا : فتسمى مخصوصة وشخصية : وهى إما موجبة ، وإما سالبة :
فالموجبة : قولنا : زيد إنسان ،
والسالبة : قولنا : زيد ليس هو حجرا .

وإن كان الموضوع كليا : فإما أن يدخل عليه سور يبين كمية نسبة المحمول إليه ، [أو لا^(٥)] .

فإن كان الأول : فإما أن يكون السور كليا ، أو جزئيا .

فإن كان كليا : فتسمى محصورة كلية

وهى : إما موجبة ، أو سالبة .

فالموجبة : كقولنا : كل إنسان حيوان .

والسالبة : كقولنا : لاشئ من الإنسان حجرا .

(١) انظر شرح الطوالع ص ١٩ - ٢١

(٢) فى ب (بمقدمتين) .

(٣) فى ب (تسمى) .

(٤) فى أ (وهو ما يحكم) .

(٥) فى أ (أو ليس) .

وإن كان السور جزئياً : فتسمى محصورة جزئية :

وهى : إما موجبة ، أو سالبة .

فالموجبة : كقولنا : بعض الحيوان إنسان .

والسالبة : كقولنا : ليس كل حيوان إنسانا .

وإن لم يدخل على الموضوع سور : فتسمى مهملة : كقولنا : الإنسان حيوان .

ولما احتمال أن يصدق كلية ، وجزئية . وصدق الجزئية لازم من صدق الكلية ، ولا

عكس ؛ كان حكمها حكم جزئية محصورة ؛ لتيقنها .

هذا إن قلنا : إن الألف واللام ليست للعموم فى لغة العرب ، وإلا فلا مهمل فى

لغتهم ؛ بل هى محصورة كلية .

وإن كان الثانى :

وهو أن يوجد لأجزاء المقدمة عند التحليل نسبة خبرية : فتسمى شرطية . وهى إما

أن تكون النسبة بين جزئها فى حالة الإيجاب باللزوم/ والاتصال ، وإما بالعناد والانفصال . ج ١/٣٤

فالأولى تسمى : متصلة .

والثانية تسمى . منفصلة .

أما المتصلة : فمنها كلية موجبة . كقولنا : كلما كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار

موجود . ومنها كلية سالبة . كقولنا : ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل^(١) موجود .

ومنها جزئية موجبة . كقولنا : قد يكون إذا كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود .

ومنها جزئية سالبة . كقولنا : ليس كلما كانت الشمس طالعة ؛ فالليل موجود .

وأما المنفصلة :

فمنها : ماهى حقيقية ، ومنها ما هى غير حقيقية .

(١) فى ب (فالنهار) وهو خطأ .

أما الحقيقية : فهى [مالفظها^(١)] إما ، وإما فيها مانعة الجمع بين الجزئين ، والخلو منهما .

وهى إما كلية موجبة : كقولنا : دائما إما أن يكون العدد زوجا ، وإما فردا .

وإما كلية سالبة : كقولنا : دائما ليس إما أن يكون العدد زوجا ، وإما منقسما بمتساويين .

وإما جزئية موجبة : كقولنا : قد يكون إما أن يكون العدد زوجا ، وإما فردا .

وإما جزئية سالبة : كقولنا : ليس دائما إما أن يكون العدد زوجا ، وإما منقسما بمتساويين .

وأما غير الحقيقية : فإما مانعة الجمع دون الخلو ، أو مانعة الخلو دون الجمع .

فإن كانت مانعة الجمع دون الخلو :

فإما كلية موجبة . كقولنا : دائما إما أن يكون المتحرك جمادا ، وإما نباتا .

وإما كلية سالبة . كقولنا : دائما ليس إما أن يكون المتحرك إنسانا ، وإما ناطقا .

ولا يخفى مثال الجزئين [منهما^(٢)] .

وأما إن كانت مانعة الخلو دون الجمع :

فإما كلية موجبة : كقولنا : دائما إما أن يكون الجسم لا أسود ، وإما لا أبيض .

وإما كلية سالبة : كقولنا : دائما ليس إما أن يكون الجسم أبيض ، وإما أسود .

ولا يخفى مثال الجزئين منهما .

فهذه هى جملة أصناف المقدمات^(٣) .

(١) فى أ (مالفظه) .

(٢) ساقط من (أ) .

(٣) انظر دقائق الحقائق ل ٤٨ / ب - ٩٣ / ب المقالة الثالثة (خ) .

الفصل الرابع

فى انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية ، وغير قطعية^(١)

والمقدمات منها قطعية ، وغير قطعية :

أما القطعية : فأنواع سبعة :

النوع^(٢) الأول : الأوليات :

وهى التى يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها ، من غير توقف على نظر واستدلال ، ولا يجد الإنسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو عنها : كالعلم بأن النفس والإثبات لا يجتمعان ، وأن الواحد أقل من الإثنين ، ونحوه .

الثانى : المقدمات النظرية القياس :

وهى كل قضية أوجب التصديق/ بها ، التصديق الضرورى بمقدماتها^(٣) : كالعلم بأن ل ٣٤/ب الأربعة زوج ؛ لعلمنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين ؛ وكل منقسم بمتساويين زوج .

الثالث : المشاهدات :

وهى كل قضية صدق العقل بها ، بواسطة الحس : كعلمنا بحرارة النار ، وبرودة الثلج ، ونحوه .

الرابع : المجربات :

وهى كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار ، ونوع من النظر : كالعلم بأن السقمونيا يسهل الصفراء .

الخامس : الحدسيات :

وهى كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحدس : كالعلم بحكمة صانع العالم ، عند رؤية العالم على غاية الحكمة ، والإتقان .

(١) انظر شرح الطوالع ص ٢٦-٢٨ ثم قارن بشرح المواقف ١/ ١٤٧-١٥٣ حيث ينقل صاحب المواقف ما أورده الأمدى هنا .

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) فى ب (بمقدماته) .

السادس : المْتَوَاتِرَات :

وهى كل قضية صدق^(١) العقل بها بواسطة إخبار جماعة . يؤمن من مثلهم التواطؤ على الكذب : كالعلم بوجود مكة ، وبغداد ، ونحوه .

السابع : الوهميات فى المحسوسات :

كالعلم^(٢) بأن كل جسم يجب أن يكون مشارا إليه ، وإلى جهته . فهذه هى المقدمات اليقينية ، التى يجب إنتهاء الدليل إليها ، قطعاً للتسلسل .

والدليل المنتهى إليها يكون - إن كانت صورته صحيحة كما يأتى^(٣) - قطعياً . إلا أن ما حصل لبعض الناس من تجربة ، أو تواتر ، أو حدس ، وإن كان حجة عليه مع نفسه ، فلا يكون حجة على غيره إلا أن يشاركه فيما حصل له .

وأما المقدمات التى ليست قَطْعِيَّة : فمنها ظنية ، ومنها غير ظنية :

أما الظنية :

وهى ما يصدق العقل بها مع تجويز نقيضها ، تجويزا بعيدا ؛ فأنواع أربعة :

الأول : المسلّمات :

وهى كل قضية يصدق العقل بها على أنها مبرهنة فى علم آخر .

الثانى : المشهورات :

وهى القضايا التى أوجب التصديق بها ، إتفاق العجم الغفير ، والعدد الكثير عليها : كالحكم بأن العدل حسن لذاته ، والجور قبيح لذاته .

الثالث : المَقْبُولَات :

وهى القضايا التى يصدق العقل بها ؛ لحسن الظن بمن أخذت عنه : كاعتقاد ما يأخذه التلميذ عن أستاذه ، ونحوه .

(١) فى ب (يصدق) .

(٢) فى ب (كالحكم) .

(٣) انظر ل ٣٥ / أ وما بعدها .

الرابع : ما أوجب التصديق بها قرائن الأحوال الظاهرة :

كالتصديق بنزول المطر ، عند طلوع السحاب ، ونحوه .

فهذه هي مقدمات الدليل الظنى .

وأما الغير ظنية^(١) :

فإما أن تؤثر في النفس تأثيرا ، من ترغيب ونفرة من غير تصديق بها ، أو لا تؤثر شيئا

ل ١/٣٥

أصلا .

والأولى^(٢) : تسمى المخيلات^(٢) : وهي ما تقال لأجل الترغيب فيما يقصد

الترغيب فيه ، أو التنفير عما يقصد التنفير عنه : كتشبيه العسل بالمرّة الصفراء ، ونحوه .

فهذه هي مقدمات الدليل التخيلي .

وإن لم تكن مؤثرة تأثيرا ما ، أو كانت مؤثرة ، لكنها كاذبة في نفسى الأمر ؛ فالدليل

المركب منها يكون فاسدا .

(١) فى ب (الظنى) .

(٢) فى ب (فالأولى المخيلات) .

الفصل الخامس

فى أصناف صور الدليل ، وتنوع تأليفه^(١) .

فإذا^(٢) بان أن الدليل لابد وأن يكون مناسباً للمطلوب : فيما أن يكون مناسباً لجزء المطلوب ، أو^(٣) لجملة المطلوب^(٤) .

فإن كان الأول : فيسمى إقترانياً .

وإن كان الثانى : فيسمى إستثنائياً .

أما الإقترانى^(٤) : فلا بد فيه من مقدمتين ، كل مقدمة تشتمل على مفردين ، أحدهما : يسمى موضوعاً ؛ وهو المحكوم عليه ، بأنه الآخر ، أو ليس ، والآخر : يسمى محمولاً : وهو المحكوم به على الآخر أنه هو ، أو ليس هو ، إلا أن أحد المفردات لابد وأن تكون متكررة فى المقدمتين ويسمى حداً أوسط . والجزءان المختلفان فى المقدمتين ؛ هما جزءا المطلوب .

إلا أن ما كان منهما محمولاً فى المطلوب ؛ يسمى حداً أكبر .

وما كان منهما موضوعاً فى المطلوب يسمى حداً أصغر .

والمقدمة التى فيها الأصغر ؛ تسمى صغرى .

والتى فيها الأكبر ؛ تسمى كبرى .

وهو أربعة أنواع :

لأنه : إما أن يكون الحد الأوسط محمولاً فى الصغرى ، موضوعاً فى الكبرى ، وإما محمولاً فيهما ، وإما موضوعاً فيهما ، وإما موضوعاً فى الصغرى ، ومحمولاً فى الكبرى .

أما النوع الأول :

فشرط لزوم المطلوب عنه ، إيجاب صغراه ، وأن تكون فى حكم الموجبة ، وهى أن تكون ممكنة سالبة ، وإلا فلا يلزم من الحكم على أحد المتباينين بأمر ، الحكم به على

(١) انظر شرح الطوالع من ٢١ - ٢٥

(٢) فى ب (واذ)

(٣) ساقط من (ب)

(٤) انظر دقائق الحقائق من ل ٩٣ / ب وما بعدها . (خ)

الآخر ، لا إيجابا ، ولا سلبا ، وأن تكون كبراه كلية ، وإلا فالحد الأوسط مختلف^(١)

وهو أربعة أضرب :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين : كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ؛ فاللازم^(٢) كل إنسان جسم .

الضرب الثانى : من كليتين ، والكبرى سالبة :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شئ من الحيوان حجر ؛ فاللازم^(٣) لا شئ من الإنسان حجرا .

الضرب الثالث : من موجبتين ، والصغرى جزئية :

[كقولنا^(٤) : بعض الحيوان إنسان^(٤)] ، وكل إنسان ناطق ؛ فاللازم بعض الحيوان ناطق .

الضرب الرابع : من جزئية / صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة .

ل ٣٥/ب

كقولنا : بعض الحيوان إنسان ، ولا شئ من الإنسان حجرا ؛ فاللازم : بعض الحيوان ليس حجرا .

واللزوم فى هذه الضروب بين ؛ لأن الحكم على العام يكون حكما على الخاص .

وأما النوع الثانى^(٥) :

وهو ما الحد الأوسط فيه محمول فى المقدمتين .

فشرط لزوم المطلوب عنه :

اختلاف مقدمتيه فى الإيجاب والسلب ، وإلا فلا يلزم من إيجاب شئ لشئيين ، أو سلبيه عنهما ، إيجاب أحد الشئيين للآخر^(٦) ، ولا سلبيه عنه^(٦) .

(١) فى ب (يكون مختلفا)

(٢، ٣) فى ب (واللازم)

(٤) فى أ (كقوله : بعض الإنسان حيوان)

(٥) انظر دقائق الحقائق ل ١٠٧ / ب وما بعدها . (خ)

(٦) فى ب (عن الآخر ولا سلبيه عنهما)

وأن تكون كبراه كلية ، وإلا فالجزء الخارج عن المحمول فى الكبرى من الموضوع
أمكن أن يكون مسلوبا عن الحد الأصغر ، وأمكن أن يكون ثابتا له ؛ فلا إنتاج ، لا سلبا ،
ولا إيجابا ؛ فلا ينتج غير السالب .

وهو أيضا أربعة أضرب

الضرب الأول : من كليتين ، والكبرى سالبة .

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شئ من الحجر حيوان ؛ فاللازم : لا شئ من الإنسان
حجرا .

الضرب الثانى : من كليتين ، والصغرى سالبة :

كقولنا : لا شئ من الإنسان فرسا ، وكل صاهل فرس ؛ فاللازم : لا شئ من الإنسان
صاهل .

الضرب الثالث : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة : كقولنا : بعض

الحيوان إنسان ، ولا شئ من الحجر إنسان ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

الضرب الرابع : من جزئية صغرى سالبة ، وكلية كبرى موجبة :

كقولنا : بعض الحيوان ليس إنسانا ، وكل ناطق إنسان ، فبعض الحيوان ليس ناطقا .
واللزوم فى هذه الضروب غير بين إلا ببيان ؛ وهو أن يقول :

إن لم يصدق المطلوب فى كل واحد من هذه الضروب ، صدق نقيضه ، ثم يجعل
نقيض المطلوب صغرى للكبرى فى الكل ؛ فإنه ينتج نقيض^(١) المقدمة الصغرى
الصادقة من أحد ضروب النوع الأول البين ؛ وهو محال .

وليس المحال لازما عن نفس الصورة ؛ لأنها حقه .

ولا عن نفس المقدمة الكبرى ؛ لأنها صادقة .

فلم يبق لزومه^(٢) إلا عن نقيض المطلوب ؛ فيكون كاذبا ، ويلزم من كذبه صدق

المطلوب .

(١) فى ب (بعض)

(٢) فى ب (اللزوم)

وإن شئت بينت بالعكس :

وهو أن تعكس الكبرى فى (١) الأولى (١) ، وتبقيها بحالها ؛ فتعود إلى الضرب الثانى من النوع الأول ؛ ناتجا عين المطلوب .

وتعكس الصغرى من الثانى ، وتجعلها كبرى ، فتعود إلى الضرب الثانى من النوع الأول أيضا ، / ناتجا كلية سالبة عكسها عين المطلوب .

ل ٣٦ / ١

وتعكس الكبرى من الثالث ، وتبقيها بحالها ؛ فتعود إلى الضرب الرابع من الأول ؛ ناتجا عين المطلوب .

والرابع فلا يتبين بالعكس ؛ لأن الصغرى جزئية سالبة ، ولا تنعكس ، والكبرى لو عكست ؛ عادت جزئية ؛ ولا إنتاج عن جزأين .

النوع الثالث (٢) : وهو ما الحد الأوسط فيه موضوع فى المقدمتين .

وشروط لزوم المطلوب عنه . إيجاب صغراه - لما ذكرنا فى النوع الأول - وكلية إحدى مقدمتيه ، أيهما كانت . وإلا كان الحد الأوسط مختلفا ، ولا ينتج غير الجزئى .

وضروبه المنتجة ستة :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق ؛ فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الثانى : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى موجبة :

كقولنا : بعض الحيوان جسم ، وكل حيوان حساس ؛ فبعض الحيوان حساس .

الضرب الثالث : من كلية موجبة صغرى ، وجزئية موجبة كبرى :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وبعض الإنسان ناطق ؛ فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الرابع : من كلية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شئ من الإنسان حجرا ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

(١) فى ب (عن الأول)

(٢) انظر دقائق الحقائق ل ١١٦ / أ وما بعدها .

الضرب الخامس : من كلية صغرى موجبة ، وجزئية كبرى سالبة :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وبعض الإنسان^(١) ليس حجرا ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

الضرب السادس : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة :

كقولنا : بعض الحيوان إنسان ، ولا شئ من الحيوان حجر ؛ فبعض الإنسان ليس حجرا .

واللزوم^(٢) فى هذه الضروب أيضا^(٣) : غير بين دون بيان . وهو أن تأخذ نقيض النتيجة فى الكل ، ونجعله كبرى للصغرى ؛ فينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة ؛ فيكون نقيض المطلوب باطلا ؛ لما حققناه فى النوع الثانى .

وان شئت بينت بالعكس ، والرد إلى النوع الأول البين ؛ فتعكس الصغرى من الأول ، والثانى ، والرابع ، والسادس ، وتبقيها بحالها .

فإن الأول والثانى ، يعودان إلى الضرب الثالث من النوع الأول ، ناتجا عين المطلوب .

والرابع والسادس يعودان إلى الضرب الرابع من النوع الأول ، ناتجا عين المطلوب .

وأما الثالث : فتعكس منه الكبرى / وتجعلها صغرى ؛ فيعود إلى الضرب الثالث من^(٣) النوع الأول ، ناتجا جزئية موجبة ، عكسها عين المطلوب .

وأما الخامس : فلا يتبين بالعكس ؛ لأن الجزئية السالبة منه لا تنعكس ، وعكس الكلية الموجبة ، جزئية موجبة ؛ ولا إنتاج عن جزئيتين .

النوع الرابع :

وهو^(٤) ما الحد^(٤) الأوسط فيه موضوع فى الصغرى ، ومحمول فى الكبرى .

(١) فى ب (الحيوان) وهو خطأ .

(٢) فى ب (فاللزوم أيضا فى هذه الضروب) .

(٣) فى ب (إلى)

(٤) فى ب (أن يكون الحد) .

وشرط إنتاجه :

إيجاب إحدى مقدمتيه ؛ فإنه لو كان الحدّ الأوسط مباينا للطرفين لما لزم بين الطرفين إيجاب ، ولا سلب ؛ كما بيناه فى النوع الثانى .

وكلية إحدى مقدمتيه ، وإلا لاختلف الحدّ الأوسط .

وكلية السالبة من مقدمتيه ؛ فإنها لو كانت جزئية ؛ فإن كانت صغرى ؛ فالحد^(١) الأوسط ؛ لا يكون متحدا .

وإن كانت كبرى ؛ فلجواز أن يكون البعض الخارج عن المحمول فى الكبرى ثابتا للأصغر تارة ، ومسلوبا عنه أخرى .

فلا إنتاج لا بإيجاب ، ولا سلب .

وأن تكون صغراه كلية موجبة ، إن كانت كبراه جزئية موجبة ، حتى يدخل كل الأوسط تحت الأصغر ؛ فإذا حكم بإيجاب الأوسط على بعض الأكبر ؛ كان الأكبر محكوما^(٢) به على^(٢) بعض الأوسط ، والأوسط على^(٣) بعض الأصغر ؛ فيكون الأكبر محكوما به على بعض الأصغر .

وأن تكون كبراه كلية سالبة ، إن كانت صغراه جزئية موجبة ؛ لأنه إذا كان الأكبر مباينا للأوسط ، والأوسط هو بعض الأصغر ؛ فالأكبر يكون مباينا لبعض الأصغر .

وضروبه المنتجة خمسة :

الضرب الأول : من كلية سالبة صغرى ، وكلية موجبة كبرى .

كقولنا : لا شئ من الإنسان حجرا ، وكل ناطق إنسان ؛ فلا شئ من الحجر ناطق .

الضرب الثانى : من كليتين موجبتين :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ؛ فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الثالث : من كلية صغرى موجبة ، وجزئية كبرى موجبة

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وبعض الناطق إنسان ؛ فبعض الحيوان ناطق .

(١) فى ب (فى الحد) .

(٢) فى ب (محمولا فإنه) .

(٣) ساقط من (ب) .

الضرب الرابع : من كلية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة .

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شئ من الحجر إنسان ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

الضرب الخامس : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة .

ل ٣٧ / ١ كقولنا : بعض الحيوان / إنسان ، ولا شئ من الحجر حيوان ؛ فبعض الإنسان ليس حجرا .

واللزوم في هذه الضروب أيضا بعيد عن الطباع ؛ غير بين إلا ببيان . وهو أن تأخذ نقيض النتيجة في الكل ، وتجعله في الأول صغرى للكبرى ؛ فيعود إلى الضرب الثالث من النوع الأول ؛ ناتجا جزئية موجبة ، عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة ، وكبرى للصغرى في الثاني ، والثالث ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثاني ، من النوع الأول ، ناتجا كلية سالبة ، عكسها نقيض المقدمة الكبرى الصادقة . وتجعله صغرى^(١) للكبرى في الرابع والخامس ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول ، ناتجا كلية سالبة ، عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة ؛ فيكون النقيض محالا ؛ لما سبق .

وإن شئت بينت بالعكس . وهو أن تجعل الصغرى في الأول كبرى للكبرى ؛ فيعود^(٢) إلى الضرب الثاني^(٢) ، من النوع الأول ، ناتجا كلية سالبة^(٣) ، عكسها عين المطلوب .

وأن تجعل الصغرى كبرى ، للكبرى في الثاني ؛ فيعود إلى الضرب الأول ، من النوع الأول ، ناتجا كلية موجبة ، عكسها عين المطلوب . وكذلك في الثالث .

وأن تعكس الصغرى والكبرى في الرابع والخامس ، وتبقيها بحالها . فإنه يعود إلى الضرب الرابع من النوع الأول ؛ ناتجا عين المطلوب .

وأما الاستثنائي :

فإما أن يكون المناسب للمطلوب فيه ، مناسبتة مناسبة لزوم ، أو مقابلة .

فإن كان من الأول : فيسمى استثنائيا متصلا .

وإن كان الثاني : فيسمى استثنائيا منفصلا .

(١) في ب (الصغرى)

(٢) في ب (في الثاني فيعود إلى الضرب الأول) .

(٣) في ب (موجبة)

أما المتصل :

فالمناسب للمطلوب فيه : إما أن يكون لازماً ، أو ملزوماً له .

فإن كان لازماً له : فيلزم من انتفائه ؛ انتفاء الملزوم ؛ وذلك كما لو كان مطلوبنا : أن الشمس ليست طالعة فقلنا :

إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود .

فإذا قلنا : والنهار ليس ^(١) موجوداً ،

لزم أن ^(١) الشمس ليست طالعة .

وإن كان ملزوماً للمطلوب : كما لو كان مطلوبنا أن النهار موجود . فقلنا : إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود .

فإذا قلنا : والشمس طالعة ؛ لزم : النهار موجود .

ولا يلزم من انتفاء الملزوم ؛ انتفاء اللازم ؛ ولا من وجود اللازم ؛ وجود الملزوم ، لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم .

وإن ^(٢) اتفقت المساوات بين اللازم والملزوم فى العموم والخصوص / ، فيلزم من ل ٣٧ / ب وجود كل واحد منهما ؛ وجود الآخر ، ومن انتفائه ؛ انتفائه ؛ ولكن لا لنفس الصورة ؛ بل ^(٣) لخصوص المادة .

وأما المنفصل :

فإما أن يكون المناسب للمطلوب ، مقابلته له ، مقابلة حقيقية ، أو غير حقيقية .

فإن كانت حقيقية : كما سبق تعريفه ؛ فيصح الاستدلال بوجود المقابل له على انتفائه ؛ وبانتفائه على وجوده ؛ ضرورة استحالة الجمع بينهما والخلو منهما : كما فى قولنا : العدد إما زوج ، وإما فرد ؛ فإنه يلزم من وجود الفرد ؛ انتفاء الزوج ، ومن انتفاء الفرد ؛ وجود الزوج وكذا بالعكس .

(١) فى ب (بموجود لزم)

(٢) فى ب (وإذا)

(٣) فى ب (ولكن)

هذا إذا كانت أجزاء المنفصلة لا تزيد على جزئين .

وإن كانت أكثر من ذلك ؛ لزم من وجود الواحد ؛ انتفاء الباقي ، ومن انتفائه منفصلة موجبة من الباقي .

وأما إن كانت المقابلة غير حقيقية : فإما أن تكون من مانعة الجمع ، دون الخلو ، أو من مانعة الخلو دون الجمع .

فإن كان الأول : لزم من وجود الواحد ؛ انتفاء الآخر ؛ لاستحالة الجمع ، ولا يلزم من انتفائه وجود الآخر ؛ لجواز الخلو .

وإن كان الثاني : لزم من انتفاء الواحد ؛ وجود الآخر ؛ لاستحالة الخلو منهما ، ولا يلزم من وجوده ؛ انتفاء الآخر ؛ لجواز الجمع . فهذه هي جملة صور الأدلة المنتجة ، أوردناها على غاية الإيجاز والإختصار . ومن لم يقنع باليسير^(١) ؛ فعليه بمراجعة كتبنا^(٢) المتخصصة بهذا الفن^(٣)

١ - في ب (بالقليل فعليه بكتبنا)

٢ - انظر دقائق الحقائق ل ٩٣ / ب المقالة الرابعة في تعريف صور الحجج ومبنى تأليفات الطرق .

الفصل السادس

فى شرط الدليل العقلى

وشرط الدليل العقلى : أن يكون مطردا بالاتفاق .

وليس من شرطه أن يكون منعكسا : أى يلزم من انتفائه ، انتفاء المدلول خلافا لبعض الفقهاء ؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع فى نفسه ، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث ؛ لما لزم منه انتفاء الصانع فى نفسه ، وإن لم يعلم وجوده ؛ لعدم الدليل الدال عليه ، ولأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد . فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها ؛ لما لزم من باقى الأدلة وجود المدلول ، وخرجت عن كونها أدلة ؛ لعدم اطرادها ؛ وهو خلاف الفرض .

وعلى هذا . فقد أخطأ من سلم من المعتزلة : أن الدليل الدال على كون العالم منا عالما بعلم معلل بالعلم ؛ جواز ثبوت هذا الحكم فى حقنا ؛ إذ نفى ذلك فى عالمية الله - تعالى - لا ينفى جواز ثبوت حكم العالمية فى حقه ، حيث أنه نفى المدلول لانتفاء دليله . / ٣٨٨ /

ومهما قيل : بامتناع انتفاء المدلول ، لانتفاء الدليل^(١) ؛ فلا يتصور إجتماع دليلين متقابلين على شئ واحد بالنفى والإثبات : أحدهما مطرد منعكس ، والآخر مطرد غير منعكس ، حتى يقال بترجيح المنعكس على غير المنعكس ، كما قد يظن ؛ بل ولا يتصور أن يكونا دليلين فى نفس الأمر ؛ بل هما شبهتان ، أو أحدهما شبهة ، والآخر دليل .

ولا نعرف خلافا فى أنه لا يشترط فى وجه دلالة الدليل على المدلول نصب ناصب ، ولا وضع واضح ؛ بل ذلك للدليل - من حيث هو هو - لا لأمر خارج ؛ فلا^(٢) يخرج^(٣) عن كونه دليلا على المدلول ، وإن قدرنا عدم الناصب له والواضع .

ولا يشترط [فى]^(٤) دلالة الدليل على المدلول ، أن يثبت للدليل وصف وجودى ، ولا حال زائدة وراء لزوم المدلول عنه ؛ وإلا لثبت^(٤) ذلك للعدم ، عند كونه دليلا ؛ وهو ممتنع ؛ لما فيه من قيام الثبوت بالعدم .

١ - فى ب (دليله)

٢ - فى ب (عنه ولا يخرج)

٣ - فى أ ، ب (من)

٤ - فى ب (ثبت)

الفصل السابع

فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين ، وليس منها

وهي ستة :

الدليل الأول : الإستقراء^(١)

وهو عبارة عن الحكم بنسبة كلى ، إلى كلى آخر ، بإيجاب ، أو سلب ؛ لتحقيق نسبته بتلك الكيفية ، إلى ما تحت الكلى المحكوم عليه ، من الجزئيات :

كالحكم بالتحيز على الجوهر الكلى ؛ لوجود التحيز في الجواهر ؛ وهو غير يقينى ؛ فإنه^(٢) لا يخلو :

إما أن يكون الإستقراء ناقصا : بأن لا يكون قد استقرى جميع الجزئيات ، أو تاما : قد استقرى فيه جميع الجزئيات .

فإن كان من الأول : فلا يخفى أنه من الجائز أن يكون الحكم فيما لم يستقر ، على خلافه ، فيما استقرى .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم أن يكون الحكم الثابت لبعض الجزئيات ؛ ثابتا للكلى المشترك بينها ؛ وإلا لما خلا عن ذلك الحكم شئ من جزئياته . وذلك كالحكم على الحيوان ، بأنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل ، أخذنا من إستقراء أكثر جزئيات الحيوان ، والحكم فى التمساح على خلافه .

وإن كان تاما : فإنما يلزم أن يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزئيات ؛ ثابتا للأمر الكلى المشترك ، أن لو ثبت امتناع ثبوته لكل واحد من الجزئيات ؛ لخصوصه ، وتعينه ؛ وهو عسير جدا ، وعدم العلم بدليله ؛ لا يدل على عدمه فى نفسه كما يأتى بعد .

ل ٣٨ / ب **الدليل الثانى : الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء / دليله^(٣) .**

وهذه الطريقة ، إنما تتم ببيان إنتفاء الأدلة ، وبيان لزوم إنتفاء المدلول من إنتفائها .

ولا طريق إلى الأول إلا بالبحث ، والسبر مع عدم الاطلاع عليها .

١ - قارن بشرح المواقف ١ / ١٣٦ .

٢ - فى ب (لأنه)

٣ - قارن بشرح المواقف ص ١٢٩ .

وأما الثانى : فطريقه أن يقال : لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول ؛ لما ثبت المدلول عند وجود دليله ؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعا فيه ؛ مع عدم الدليل عليه ، ولجواز أن يكون بين أيدينا جبال شامخة ، وأمور هائلة ، وإن كنا لا نحس بها ، ولا قام الدليل على وجودها ؛ وهو ممتنع .

وهو أيضا : غير يقينى ؛ فإنه لا يلزم من البحث والسبر العلم بعدم الدليل ؛ بل غايته عدم العلم بالدليل ، ولا يلزم من عدم العلم بالدليل ؛ عدم الدليل فى نفسه .

سلمنا : أنه يلزم منه عدم الدليل فى نفسه ؛ غير أنه يلزم من إنتفاء دليل النفى ؛ إنتفاء النفى ؛ لما قررتموه ، ونفى النفى ثبوت ؛ فانتفاء أدلة النفى من جملة أدلة الإثبات .

وعند ذلك : فإن ادعى نفى بعض [أدلة]^(١) الإثبات ؛ فلا يلزم منه عدم الإثبات ؛ لجواز ثبوته بدليل آخر .

وإن ادعى إنتفاء جميع أدلة الإثبات ؛ حتى يدخل فيها إنتفاء أدلة النفى ؛ فقد سلم أن دليل النفى ؛ غير منتف ؛ فيكون ثابتا . وعند ذلك فيكون النفى محالا على دليله ، لا على عدم دليل الإثبات .

سلمنا : إنتفاء جميع أدلة الإثبات ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم منه عدم المدلول ، فإننا لو قدرنا أنه لا دليل على وجود الإله غير حدوث الحوادث ، وقدرنا عدم حدوث الحوادث ؛ لم يلزم منه عدم الإله تعالى .

وأما العلم بانتفاء الغلط ، عند العلم بلزوم المدلول عن النظر الصحيح ؛ فمستند إلى دليل انتفاء الغلط ؛ وهو العلم بالمقدمات البديهية ، أو المستندة إلى البديهيات ، لا إلى عدم دليل الغلط ، والعلم بعدم الجبال الشامخة بين أيدينا إذا لم تكن محسوسة ؛ فبديهى . لا أنه مستند إلى العلم بانتفاء دليل الوجود وإلا كان نظريا .

سلمنا : دلالة ما ذكرتموه على عدم المدلول ؛ ولكنه معارض بما يدل على أنه غير معدوم ؛ وهو إنتفاء دليل العدم على ما قررتموه ، ولا سبيل إلى الجمع بين الوجود والعدم ، ولا سبيل إلى الترجيح ؛ لعدم الأولية .

ل ٣٩ / ١ كيف : وأنه يلزم منه الاعتراف بأن إنتفاء / دليل أحد المتقابلين ، لا يدل على عدمه . وإن (١) قيل بإبطالهما ؛ ففيه (١) تسليم المطلوب .

لكن هذا السؤال فيه نظر ؛

فإنه إذا سلم الخصم إنتفاء دليل الثبوت ، وأنه دليل النفى ؛ فانتفاء (٢) دليل الثبوت ؛ من جملة أدلة النفى .

وعند ذلك : إن ادعى نفي جميع أدلة النفى فى المعارضة على وجه يدخل فيها إنتفاء أدلة الإثبات ؛ فقد منع ما سلم .

وإن ادعى إنتفاء بعض أدلة النفى ؛ فلا يلزم من إنتفاء بعض الأدلة ؛ إنتفاء المدلول ؛ لاحتمال وجود دليل آخر .

الدليل الثالث : قِياس التَّمثيل .

وهو الحكم باشتراك معلومين فى حكم أحدهما (٣) ، بناء على جامع بينهما : كالحكم بأن البارى - تعالى - مشار إليه ، وإلى جهته ؛ لكونه موجودا ؛ كما فى الشاهد .

وقد تسمى الصورة المتنازع فيها فرعا ، والمتفق على حكمها أصلا ، والوصف الجامع (٤) ؛ علة ، والمعلل حكما ؛

وهو غير يقينى ،

فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين ، فى صفة عامة لهما ؛ اشتراكهما فى حكم أحدهما إلا أن يكون ما به الاشتراك ، علة للحكم المتنازع فيه ، وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين : أحدهما الطرد والعكس ، والآخر السبر والتقسيم ؛ وهما غير مفيدين لليقين .

أما الطرد والعكس : فلأنه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة ، وانتفاؤه عند انتفائها . ولا بد فيه من الاستقراء لجميع الجزئيات ، وفى سائر الأحوال ؛ ولا سبيل إليه ؛ لخروج الفرع عنه (٥) ؛ فيكون ناقصا .

(١) فى ب (فإن قال بإبطالهما معا ففيه)

(٢) فى ب (وانتفاء دليل النفى وانتفاء)

(٣) فى ب (واحد)

(٤) فى ب (لا يجمع)

(٥) فى ب (عليه) .

وإن سلمنا كون الاستقراء تاما ؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون الوصف المشترك علة ؛ لجواز أن تكون العلة مركبة من أوصاف ؛ وهو بعضها ، وحيث وجد^(١) الحكم عند وجوده ، يحتمل أن باقى أوصاف العلة كانت موجودة ؛ وبه كمال العلة . وحيث انتفى الحكم عند انتفائه ؛ كان لأنه بعض العلة .

وعند ذلك فلا يلزم من وجوده فى الفرع ؛ وجود الحكم ؛ لجواز تخلف باقى أوصاف العلة ، أو بعضها .

وإن تعرض مع ذلك إلى بيان نفي وصف آخر غير المدار المذكور ؛ فسيأتى إبطاله فى السبر والتقسيم .

كيف وأن الدوران وجودا وعدما ، متحقق فى الطرفين ؛ فليس جعل أحد الدائرين علة للآخر باعتبار الدوران ، أولى من العكس ، وإن بين كون الوصف صالحا لإثبات الحكم ، والحكم / غير صالح لإثبات الوصف بطريق آخر ؛ فلا حاجة إلى الدوران ، ولا لـ ب / ٣٩ إلى القياس على الأصل المذكور .

وأما السبر والتقسيم : فهو أن تحصر أوصاف محلّ الحكم المجمع عليه ، ويبطل التعليل بما عدا المستبقى ؛ وهو إنما يفيد كون الوصف علة ، بعد الحصر ؛ ولا دليل عليه غير البحث والسبر ، مع عدم الدليل على غير المستبقى ؛ وقد بينا أن ذلك لا يدل على عدمه فى نفسه .

وإن سلم الحصر ؛ فلا بد من إبطال التعليل بكل واحد واحد^(٢) من الأوصاف المحذوفة ، وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعهما ؛ ولا يكفى فى إبطال المحذوف ، وتصحيح المستبقى ؛ ثبوت الحكم مع المستبقى فى صورة ، وانتفاء المحذوف ؛ لجواز أن يكون الحكم معللا فى صورتين بعلتين ، والوصف المستبقى مشترك بينهما .

هذا كله إن ذكر فى التمثيل جامعا ، وإلا [فالحكم]^(٣) تحكم محض ، ودعوى لا دليل عليها ، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الأدميين

(١) فى ب (حكم)

(٢) ساقط من (ب)

(٣) فى أ (فالجمع)

سودان؛ إذا لم يشاهد غير الزوج، وأن جميعهم لا يموتون؛ إذا لم يشاهد ميتا، ولا سمع به؛ ولا يخفى [ما فيه] ^(١) من الجهالة.

الدليل الرابع: قياسُ الفَراسةِ .

ويسمى أيضا قياس الدلالة . وهو نوع من التمثيل ، إلا أن الوصف المشترك بين الأصل والفرع ، دليل على العلة ، وليس علة في نفسه : وذلك كاستدلال بعرض أعالي الإنسان على شجاعته ؛ بناء على أنهما تابعان لمزاج واحد في بدن الأسد ^(٢) ، ومعلولان له ، ويلزم من أحد الموجبين في ^(٣) الإنسان ^(٣) ؛ وهو عرض الأعالي ؛ وجود موجب ، ومن وجود موجب ؛ وجود الموجب الآخر ؛ وهو الشجاعة ؛ ولا يساعد في ذلك غير الطرد والعكس ، والسبر والتقسيم ؛ وقد عرف ما فيهما .

وإن سلمنا إتباع الحكمين في الأسد ؛ لمزاج واحد ؛ فوجود أحدهما في الإنسان غير واجب أن يكون معللا بما كان معللا به في الأسد ؛ بل جاز أن يكون بغيره ؛ فإنه لا مانع من تعليل الحكم بعلتين ، بالنسبة إلى محلين مختلفين .

ومع ذلك فلا يلزم الموجب الآخر . لجواز أن لا يكون علة عرض الأعالي ^(٤) في الإنسان علة للشجاعة .

الخامس : اتفاق ^(٥) الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد ، بجامع الحدِّ ، والعلَّة ، والشَّرط ، والدلالة .

ل ٤٠ / أ أما الحدِّ : فقالوا : إذا ثبت أنَّ حدَّ العالم في الشاهد من قام / به العلم ؛ فيجب أن يكون حده في الغائب كذلك ؛ لأنَّ الحد يجب اطراده ، ولا يختلف شاهدا ، ولا غائبا .

وأما العلَّة : فقالوا : إذا ثبت كون العالم معللا بالعلم في الشاهد وجب أن يكون معللا به في الغائب ؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين ؛ وجب أن يثبت للآخر .

وأما الشَّرط : فقالوا : إذا كان شرط كون العالم عالما في الشاهد ، قيام العلم به ؛ وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك ؛ لما تحقق في العلة .

(١) في أ (فيه)

(٢) في ب (الإنسان)

(٣) في ب (للإنسان)

(٤) في ب (العالي)

(٥) منهم الباقلاني انظر التمهيد ص ٣٨ .

وأما الدلالة : فقالوا : إذا دلّ قبول الحوادث شاهداً ، على استحالة تعرى القابل لها عنها ؛ لزم مثله فى الغائب ؛ لأن شرط الدلالة الإطراد .

وزاد الأستاذ أبو إسحاق طريقاً آخر فقال : كل أمرين ثبت تلازمهما فى الشاهد ؛ لزم أن يتلازما غائبا . ولم يعتبر فى ذلك جامعا .

وعند هذا فنقول :

أما الجمع بالحدّ ؛ فإن ثبت أنّ حدّ العالم : من قام به العلم ، وثبت أن مسمى العالم ، متحد فى الغائب والشاهد ، فلا حاجة إلى القياس على الشاهد ، والاعتبار به ؛ لأنّ نسبة الحد إلى جميع مجارى المحدود واحدة ؛ فليس إلحاق البعض بالبعض أولى من العكس .

وإن لم يثبت الحدّ ، أو ثبت ؛ ولكن لم يثبت إتحد مسمى العالم ؛ فالإلحاق متعذر . وعلى هذا يكون الكلام فى العلة والشرط ، ويزيد فى العلة والشرط إشكال آخر : وهو احتمال كون العالم فى الشاهد معللا بالعلم ، أو مشروطا به ؛ لكونه جائزا . وهذا المعنى : غير موجود فى الغائب ؛ فلا يلزم التعدية .

أو بمعنى آخر لم نطلع عليه ، ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله ؛ العلم بعدمه كما سبق .

وبمثل هذا الاحتمال يمكن القدح فى الطريقة الرابعة : وهو أن يقال : الدال على امتناع تعرى القابل للحوادث فى الشاهد ، ليس مطلق قبول الحوادث ؛ بل قبول الجائز لها ، أو لمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد ، وبتقدير أن يكون ذلك لكونه قابلا للحوادث ؛ فلا حاجة إلى إلحاق الغائب بالشاهد . ولا بالعكس ؛ لتساوى الدلالة بالنسبة إليهما .

وأما طريقة الأستاذ أبى إسحاق : فيلزمه عليها : أن يكون البارى تعالى جوهرًا ؛ ضرورة كونه قائما بنفسه ؛ لضرورة التلازم بينهما فى الشاهد ؛ فإن كل قائم بنفسه فى الشاهد جوهر ، وكل جوهر قائم / بنفسه ، ولا^(١) محيى عنه^(١) .

السادس : الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا ، على معرفة مدلوله^(١) وذلك كالاستدلال بكلام^(٢) الله تعالى ، على صدق رسوله ، ووجود البارئ تعالى ونحوه ؛ وهو دور ممتنع ؛ حيث أنا لا نعرف المذكور من كلامه ، إلا بعد معرفة وجوده ، وصدق رسوله فإذا توقف معرفة وجوده ، وصدق رسوله على معرفة كلامه ؛ كان دورا .
فهذه الطرق غير يقينية ، وإن كان بعضها مفيدا للظن^(٣)

(١) قارن بشرح المواقف ص ١٥٤ - ١٥٧

(٢) في ب (الكلام)

(٣) انظر التمهيد للباقلاني ص ٣٨ ، ٣٩ .

«القاعدة الرابعة»

فى انقسام المعلوم

إلى الموجود ، والمعدوم ، وما ليس بموجود ، ولا معدوم

وتشتمل على ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فى الموجود .

الباب الثانى : فى المعدوم .

الباب الثالث : فيما ليس بموجود ، ولا معدوم .

=====

الباب الأول

فى الموجود

ويشتمل على : مقدمة ، وقسمين

أما المقدمة :

فهو أن العلم بالوجود - من حيث هو وجود - هل هو فطرى ، أم لا ؟

وقد ذهبت الفلاسفة إلى : أن العلم به فطرى . محتجين على ذلك بوجوه :

الأول : أنه لو كان العلم به نظريا ؛ فما به تعريفه : إما أن يكون وجودا ، أو لا يكون وجودا .

فإن كان الأول : ففيه تعريف الشئ بنفسه ؛ وهو تعريف الوجود بالوجود ؛ وهو ممتنع .

وإن كان الثانى : ففيه تعريف الوجود ، بعدم الوجود ؛ وهو ممتنع أيضا .

الثانى : هو أن العلم باستحالة إجتماع الوجود والعدم فى شئ واحد ، من جهة واحدة ؛ بديهى . ولا يجد عاقل من نفسه عند عدم أضداد العلم : من النوم ، والغفلة ، والذهول ، وغيره ؛ الخلو^(١) عنه^(١) ، ولو كان العلم بمفرديه : وهما الوجود والعدم ، نظريا ؛ لتوقف العلم بالنسبة بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر ؛ وهو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه .

الثالث : هو أن كل عاقل ، يجد من نفسه العلم البديهى بوجود ذاته ، ومفهوم الوجود فى الكل واحد ؛ على ما سيأتى^(٢) ؛ فكان العلم بالوجود المطلق فطريا^(٣) .

وهو^(٢) بناء منهم على أن المفهوم من الوجود واحد فى كل موجود ، وأنه زائد على ذات الموجود .

(١) فى ب (لا يخلو عنه) .

(٢) انظر ل ٥٠/ب وما بعدها .

(٣) فى ب (نظريا وهذا) .

وهو غير صحيح على أصول أصحابنا ، حيث اعتقدوا أن لفظ الوجود مشترك ، وأن المفهوم منه ^(١) مختلف ؛ لأن وجود كل شئ هو ذاته ، وذاته وجوده على أصولهم ، والذوات مختلفة ؛ فكان ^(٢) مفهوم الوجود مختلفاً - على ما سيأتى / تحقيقه ^(٣) - وليس معنى عاما متحداً فى كل موجود .

وعلى هذا : فمنه ما هو نظرى : كالعلم بمعنى النفس ، والعقل ^(٤) ، وغيره ^(٥) . ومنه [ما هو] ^(٦) فطرى : وهو ما كان من الذوات ، والوجودات مبدءاً للنظريات ؛ على ما سلف ^(٦) .
وعلى هذا الأصل ، يمكن تخريج ما أورده من الحجج .

أما الحجّة الأولى : فلأن مفهوم الوجود ، ليس معنى عاما مشتركاً بين الذوات ، حتى إذا قيل بتعريفه بما هو موجود ، كان تعريفاً للشئ بنفسه ؛ بل لفظ الوجود مشترك بين وجودات مختلفة : بعضها فطرى ، والبعض نظرى ، وتعريف البعض بالبعض ؛ لا يكون تعريفاً للشئ بنفسه .

وأما الحجّة الثانية : فلأنه أمكن أن يقال : إذا كان العلم ببعض الموجودات بديهياً ؛ كما سلف ^(٧) ؛ فالعلم باستحالة الجمع بينه ، وبين عدمه ، هو البديهى الذى لا يتصور خلو نفس العاقل عنه بتقدير عدم الأضداد ، دون ما عداه . أما أن يكون هو الوجود المطلق العام فلا ؛ لعدم تحققه فى نفسه ، كما يأتى .

وأما الحجّة الثالثة : فمبنية على أن المفهوم ^(٨) من ^(٨) الوجود فى الكل واحد ؛ وهو ممتنع ؛ كما يأتى ^(٩) .

وإذا عرف ذلك فنقول :

مسمى الوجود : إما أن يكون بحيث يلزم المحال من فرض عدمه لذاته ، أو لا يلزم المحال من فرض عدمه لذاته .

(٢) فى ب (وكان)

(٤) فى ب (فى العقل وغيرهما) .

(٦ ، ٧) انظر ل ٤ / ب وما بعدها .

(٩) انظر ل ٥١ / أ وما بعدها .

(١) فى ب (فيه)

(٣) انظر ل ٥٠ / ب وما بعدها .

(٥) ساقط من أ .

(٨) ساقط من (ب) .

فإن كان الأول : فهو واجب الوجود لذاته .

وإن كان الثانى : فهو الجائز الوجود .

ولا بد من بيان كل واحد منهما ، وما يتعلق به .

القسم الأول فى واجب الوجود

والنظر فيه فى سبعة أنواع :

الأول : فى إثبات واجب الوجود [لذاته]^(١) ، وبيان حقيقته ، ووجوده .

الثانى : فى الصفات النفسانية لواجب الوجود .

الثالث : فيما يجوز عليه تعالى .

الرابع : فيما لا يجوز^(٢) عليه .

الخامس : فى وحدانية الله تعالى .

السادس : فى أفعال الله تعالى .

السابع : فى أسماء الله تعالى .

(١) ساقط من أ .

(٢) فى ب (لا يجب)

النوع الأول

ففي إثبات واجب الوجود بذاته ، وبيان حقيقته ، ووجوده

ويشتمل على أربعة مسائل :

المسألة الأولى

فى إثبات واجب الوجود لذاته

مذهب أهل الحق^(١) من المتشرعين ، وطوائف الإلهيين : القول بوجود وجود موجود ، وجوده لذاته ، لا لغيره ، وكل ما سواه ؛ فمتوقف فى وجوده عليه . خلافا لطائفة شاذة من الباطنية^(٢)

ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات / العينية ، ونحققه من الأمور ل ٤١ / ب الحسّية ؛ فإنه إما أن يكون : واجباً لذاته ، أو لا يكون واجباً لذاته :

(١) منهم : (من الأشاعرة)

الأشعري فى كتاب الملح ص ١٧ . نشر الخانجى تحقيق د . حموده غرابه . والباقلانى فى كتابيه : التمهيد ص ٤٤ ط : دار الفكر العربى ، والانصاف ص ٢٢ ط ٢ بموسسة الخانجى .

وعبد القاهر البغدادي فى كتابه أصول الدين ص ٦٨ . طبع مطبعة الدولة باستنبول .

وإمام الحرمين الجوينى فى كتبه : الشامل ص ٢٦٢ طبع منشأة المعارف ، والإرشاد ص ٢٨ طبع الخانجى ، ولمع الأدلة ص ٧٦ ط . الدار القومية

والإمام الغزالي : فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ طبع مطبعة حجازى .

والشهرستانى : فى نهاية الأقدام ص ٥٤ وما بعدها طبع المثنى ببغداد .

والرازى : فى كتابيه المحصل ص ١٠٦ طبع الحسينية ، ومعالم أصول الدين ص ٢١ على هامش المحصل .

(ومن المعتزلة) : القاضي عبد الجبار فى كتبه الأصول الخمسة ص ١١٨ نشر : وهبه ، والمحيط بالتكليف ص ٣٦ . نشر : الدار المصرية .

(ومن الفلاسفة) :

الكندى : فى كتابه . (فى الفلسفة الأولى) ص ٩٢ . ط : الحلبي .

واين سينا فى الإشارات ٣ / ٣٦ ط : الحلبي ، والنجاة ص ١٩٨ وما بعدها ط الكردى .

(ومن كتب الأمدى والمتأخرين) .

انظر غاية المرام للأمدى ص ٩ : نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، وانظر شرح مطالع الأنظار على مطالع الأنوار للبيضاوى ص ١٥١ . ط : المطبعة الخيرية ، والمواقف للإيجى ص ٢٦٦ . ط : مطبعة العلوم ، وشرح المقاصد للتفتازانى ٢ / ٤٢ طبع استانبول .

وانظر دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣ / ٨٨ - ٩٠ فقد نقل ما أورده الأمدى من أول قوله «مذهب أهل الحق من المتشرعين . . . إلى قوله : وإن كان الثانى فهو ممتنع» .

(٢) الباطنية : جماعة ترى أن لكل ظاهر باطنا ، ولكل شرع تأويلاً ، ويزعمون مع هذا أنهم أصحاب التعاليم ، والمنصوصون بالاعتباس من الإمام المعصوم .

ومن فرقها الإسماعيلية ، والدروز ، والناصرية ، والصباحية . وهى من الطوائف التى انتسبت إلى الإسلام وهى أبعد ما تكون عنه ؛ بل إنها خطر على كل الأديان السماوية .

أما عن رأيهم فى إثبات الواجب ، فقد قالوا انا لا نقول : هو موجود ، ولا لا موجود ، ولا عالم ، ولا جاهل ولا قادر ، ولا عاجز . . الخ (الفرق بين الفرق ص ٢٨١ - ٣١٢ ، الملل والنحل ص ١٩٢ ، ١٩٣ ، التبصير فى الدين

ص ٨٣ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٦ - ٨١) .

فإن كان الأول : فهو المطلوب .

وإن كان الثاني : فكل موجود لا يكون واجباً لذاته ؛ فهو ممكن لذاته ؛ لأنه لو كان ممتنعاً لذاته ؛ لما كان موجوداً . وإذا كان ممكناً ؛ فالوجود والعدم عليه جائزان .

وعند ذلك : فإما أن يكون في وجوده مفتقراً إلى مرجح ، أو غير مفتقر إلى المرجح . فإن لم يكن مفتقراً إلى المرجح ؛ فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح ؛ وهو ممتنع .

وإن افتقر إلى المرجح : فذلك المرجح : إما واجب لذاته ، أو لغيره .

فإن كان الأول ؛ فهو المطلوب .

وإن كان الثاني : فذلك الغير إما أن يكون معلولاً لمعلوله ، أو لغيره .

فإن كان الأول : فيلزم أن يكون كل واحدٍ منهما مُقَوِّماً للآخر ؛ ويلزم من ذلك أن يكون كل واحدٍ منهما مُقَوِّماً لمُقَوِّمٍ نفسه ؛ فيكون كل واحدٍ منهما مُقَوِّماً لنفسه ؛ لأن مُقَوِّمِ المُقَوِّمِ مُقَوِّمٌ . وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين مُتَقَوِّماً بنفسه ، والمتقوم بنفسه لا يكون ممكناً ؛ وهو خلاف الفرض ، ولأنّ التقويم إضافة بين المُقَوِّمِ والمقوم ؛ فيستدعى المغايرة بينهما ، ولا مغايرة بين الشئِ ونَفْسِهِ .

وإن كان الثاني : وهو أن يكون ذلك الغير معلولاً للغير : فالكلام في ذلك الغير ، كالكلام في الأول .

وعند ذلك [فإما]^(١) أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية .

فإن كان الأول ؛ فهو المطلوب .

وإن كان الثاني ؛ فهو ممتنع^(٢) .

(١) في أ (فلنا)

(٢) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٨٨ - ٩٠ .

أما على رأى الفلسفى : فلأنهم قالوا : لو فرضنا عللا ، ومعلولات لا نهاية لها . فلنا أن نفرض الوقوف على الواحد منها ؛ فلو كان ما قبله لا نهاية له^(١) ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المقروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلا .

فالجمله الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها - مع فرض الزيادة المتناهية عليها - أو أزيد ، أو أنقص .

القول بالمساواة ، والزيادة محال ؛ إذ الشئ لا يكون مع غيره ، كهو لا مع غيره ، ولا أزيد : فإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية : فمن المعلوم أن التفاوت بينهما ؛ إنما هو بأمر متناه .

وعند ذلك : / فالزيادة لا بد وأن تكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب ل ٤٢ / ١ على نحو زيادة المتناهي ، على المتناهي ، ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأيضاً^(٢) : فإنه إذا^(٣) كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر متناه ؛ فلنطبق بين الطرفين الأخيرين بأن نأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عددا مفروضا ، ومن الأخرى مثله ، وهلم جرا .

فلما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ؛ فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد فى كلا طرفيه ؛ وهو محال .

وإن قصرت الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له ؛ فقد تناهت . والزائدة إنما زادت على الناقصة بأمر متناه ، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه ؛ فهو متناه :

(١) نقل ابن تيمية فى كتابه دره تمارض العقل والنقل ٣ / ٤٠ - ٥٦ طبع ونشر جامعة الإمام محمد بن سعود . ما أورده الأمدى هنا بنصه من أول قوله (لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها الى قوله فى ل ٤٤ / أ غير متوقف على ما سبق غيره عليه ؛ وهو المطلوب) .

وقد مهد ابن تيمية للنقل بقوله فى ص ٤٠ : قال الأمدى : وياقى الوجوه فى الدلالة على ما ذكرناه فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود ، وقد ذكرت ، فلا حاجة إلى إعادتها . وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع ما لا يتناهي أربعة طرق ، فزيفها واختار طريقاً خامساً .

الأول : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة فلو كان ما قبلها لا نهاية له . . . ثم ينقل ما أورده الأمدى هنا بالتفصيل فى كتابه من ص ٤٠ - ٥٦ من المجلد الثالث . وما نقله ابن تيمية يتفق تماماً مع ما أورده الأمدى هنا فى اللوحات من ل ٤١ / ب - ٤٤ / أ .

(٢) فى ب (فاذا)

إلا أن هذا مما لا يستقيم على موجب^(١) عقائدهم ، وتحقيق قواعدهم . حيث أنهم قضاوا بأن كل ما له الترتيب الوضعي : كالأبعاد ، والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعي ، وأحاده موجودة معا : كالعلل ، والمعلولات ؛ فالقول بعدم النهاية فيه ؛ مستحيل .

وأما ما سوى ذلك ؛ فالقول بعدم النهاية فيه ؛ غير مستحيل . وسواء كانت أحاده موجودة معا : كالنفوس بعد مفارقة الأبدان ، أو هي على التعاقب والتجدد : كالأزمنة ، والحركات الدورية ؛ فإن ما ذكره وإن استمر لهم فيما قضاوا عليه بالنهاية ؛ فهو لازم لهم فيما قضاوا عليه بعدم النهاية .

وعند ذلك : فلا بد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل : إن كان اعتقاد عدم النهاية حقا .

وإما اعتقاد^(٢) عدم النهاية : إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع .

وليس لما^(٣) ذكره الفيلسوف المتأخر^(٤) من جهة الفرق بين العلل والمعلولات ، والأزمنة والحركات ، قدح في الجمع . وهو قوله : إن ما لا ترتب له وضعاً ، ولا أحاده موجودة معا - وإن كان ترتبه طبيعياً - فلا يمكن فرض جواز قبوله للانطباق^(٥) ، وفرض الزيادة والنقصان فيه بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم : أن الإعتقاد على هذا الخيال في تناهي ذوات الأوضاع ، وفيما له الترتيب الطبيعي ، وأحاده موجودة معا ليس إلا من جهة / إفضائه إلي وقوع الزيادة والنقصان ، بين ما ليسا بمتناهيين ؛ وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض ، أو وحدة ما من العدد المفروض .

وعند ذلك : فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات ، والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها . وإذ ذلك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها ، مستعملة في صورة الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

(١) حيث أجازوا التسلسل في بعض الأمور . انظر غاية المرام ص ١٠ والنجاة ص ١٢٤ - ١٢٧ ، ٢٥٢ - ٢٥٥ .

(٢) ساقط من (ب)

(٣) في ب (ما)

(٤) ساقط من (ب)

والمقصود بالفيلسوف المتأخر هنا ابن سينا . انظر النجاة ١٢٤ - ١٢٧ ، ٢٥٢ - ٢٥٥ وانظر الشفاء الفن الثالث من الطبيعيات ص ٧٠ .

(٥) في ب (الانطباق)

وأيضاً : فإنه ليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه ، تكونا متناهيتين ؛ فإن عقود الحساب مثلاً ، لا نهاية لأعدادها . وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى ، بأمر متناه ، وهذه الأمور ، وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه فى الأمور الموجودة بالفعل ؛ فلا يتوهم الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين على الأخرى ، لا بد وأن يكون له نسبة إلى الباقي^(١) ؛ غير مسلم . ولا يلزم من قبول المتناهى لنسبة المتناهى إليه ، قبول غير المتناهى لنسبة المتناهى إليه .

وأما المتكلم : فله فى إبطال القول بعدم النهاية طرق :

الأول^(٢) :

ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف ، من^(٣) ضرورة اعتقاد^(٤) عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية فى معلومات الله تعالى ، ومقدوراته ، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها .

وما يقال من أن المعنى بكون المعلومات ، والمقدورات غير متناهية ؛ صلاحية العلم ؛ لتعلقه بكل ما يصح أن يعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد ، وما يصح أن يعلم ويوجد غير متناه ؛ لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الإمكانية ؛ وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه عندنا ؛ بخلاف الأمور الوجودية ، والحقائق العينية ؛ فلا أثر لها فى القدح أيضاً ؛ فإن هذه الأمور وإن لم تكن من موجودات ل / ٤٣ / الأعيان ؛ غير أنها متحققة فى الأذهان . ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهنى ، على نحو استعماله فيما له وجود عينى .

الطريق الثانى^(٤) :

قوله : لو وجد أعداد لا نهاية لها . لم تخل : إما أن تكون شفعا ، أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ، ولا وتر .

(١) فى ب (الثانى)

(٢) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٧ - ١٩ ، غاية المرام ص ١١ ، والمأخذ ل ٨٠ أ . وانظر دره التعارض لابن تيمية ٤٤/٣ حيث ينقل ما أورده الأمدى هنا بنصه .

(٣) فى ب (ضرورة اعتقاده)

(٤) قارن الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي ص ١٧ ، ١٨

وانظر غاية المرام للأمدى ص ١١ وانظر دره التعارض لابن تيمية ٤٧ / ٣ ، ٤٨ ، حيث ينقل ما أورده الأمدى هنا بنصه - ثم يرد عليه فى ٤٨ / ٣ وما بعدها .

فإن كانت شفعا : فهى تصوير وترا بزيادة واحد ، وإن كانت وترا : فهى تصوير شفعا بزيادة واحد . واعواز^(١) الواحد لما لا يتناهى محال .

وإن كانت شفعا ووترا ، فهى محال ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك ، وغير قابل له .

وإن لم يكن شفعا ، ولا وترا : فيلزم منه وجود واسطة بين النفى والإثبات ؛ وهو محال .

وهذه المحالات ؛ إنما لزم من القول بعدد لا نهاية له : فالقول به محال .

وهو من النمط الأول فى الفساد ؛ لوجهين :

الأول : أنه قد لا يسلم استحالة الشفعية ، أو الوترية فيما لا نهاية له ، والقول بأن ما لا يتناهى ، لا يعوزه الواحد الذى به يصير شفعا : إن كان وترا ، أو وترا : إن كان شفعا ؛ فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لا دليل عليه .

الوجه الثانى : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله تعالى ومقدوراته ؛ فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها .

الطريق^(٢) الثالث :

أنه لو وجد اعداد لا نهاية لها : فكل واحد منها محصور بالوجود ؛ فالجملة محصورة بالوجود ، وما لا يتناهى ؛ لا ينحصر بحاصر أصلا .

وهو أيضا فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : أنا لا نسلم أن الوجود زائد على الموجود . حتى يقال بكون الوجود حاصرا له ؛ بل الوجود هو ذات الموجود ، وعينه على ما يأتى^(٣) .

الثانى : وإن كان زائدا على كل واحد من أحاد الجملة ؛ فلا نسلم كونه حاصرا ؛ بل عارض مقارن لكل واحد من الأحاد ، والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصرا له .

(١) فى ب (واعزال)

(٢) انظر الفصل لابن حزم ١ / ١٥ وما بعدها ، وغاية المرام ص ١٢

ودره التعارض ٣ / ٤٩ ، ٥٠ حيث ينقل ابن تيمية ما ورد هنا بنصه ، ويعتمد رده على الفلاسفة والمعتزلة ثم يرد عليه أخيرا من وجهة نظره .

(٣) انظر ل ٥١ / ب وما بعدها .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ؛ ولكن لا نسلم أن الحكم على الأحاد يكون حكما على الجملة ؛ ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة ، أنه جزء الجملة ، ولا يصدق / على الجملة أنها جزء الجملة .

ل ٤٣ / ب

الطريق الرابع^(١) :

أنه لو وجد علل ، ومعلولات لا نهاية لها ، فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات منتهية إليه ؛ وانتهاء ما لا يتناهى محال .

وهو غير سديد أيضا ؛ فإن الإنهاء من أحد الطرفين – وهو الأخير – وإن سلمه الخصم ، فلا يوجب النهاية فى الطرف الآخر ، ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ؛ فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء ؛ فغير متناه إمكانا فى طرف الاستقبال .

والأقرب فى ذلك أن يقال :

لو كانت العلل ، والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرق^(٢) فهى : إما متعاقبة ، أو معا^(٣)

فإن كانت متعاقبة : فقد قيل إن ذلك محال لوجوه^(٤) ثلاثة^(٤) :

الأول : هو أن كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم ، والجملة مجموع الأحاد ؛ فالجملة تكون مسبوقا بالعدم ، وكل جملة مسبوقا بالعدم ؛ فلوجودها أول تنتهى إليه ، وكل ما لوجوده أول ينتهى إليه ؛ فالقول بكونه غير متناه محال .

الثانى : هو أن كل واحد منها يكون مشروطا فى وجوده بوجود علتة قبله ؛ فلا يوجد حتى توجد علتة ، وكذلك الكلام فى علتة بالنسبة إلى علتها ، وهلم جرا .

فإذا قيل بعدم النهاية ؛ فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ؛ فإنه لما كان إعطاء الدرهم مشروطا

(١) قارن بالإرشاد ص ٢٦ ، والاقتصاد ص ١٨ ، وغاية المرام ص ١٢ ودرء التعارض لابن تيمية ٣ / ٥٢ حيث ينقل ما أورده الأمدى هنا بنصه .

(٢) فى ب (الفرض)

(٣) فى ب (أولا)

(٤) فى ب (ثلاثة أوجه)

باعطاء درهم قبله ، وكذلك فى إعطاء كل درهم يفرض ، إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالا .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات ، يجر إلى تأثير العلة فى معلولها بعد عدمها ، وتأثير المعدوم فى الموجود محال .

وهذه الحجج مما لا ثبت لها :

أما الأولى : فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الأحاد ، سبقه على الجملة ؛ فإن الحكم على الأحاد ، لا يلزم أن يكون حكما على الجملة ؛ كما سبق تحقيقه .

وأما الثانية : فإنما تلزم أن لو كان ما توقف عليه الوجود - وهو شرط فى الوجود - غير موجود ؛ كما فى المثال المذكور .

وأما إن كان موجودا : فلا يلزم امتناع وجود المشروط ، والقول بأن الشرط غير موجود ، محل النزاع ؛ فلا تقبل الدعوى به من غير دليل . .

وأما الثالثة : فإنما تلزم أيضا : أن لو كان معنى التعاقب ، وجود المعلول ، بعد عدم علته ؛ وليس كذلك ؛ بل معناه وجود المعلول متراخيا عن وجود علته ، مع بقاء علته موجودة / إلى حال وجوده وبقائه موجودا بعد عدم علته ، وكذلك فى كل علة مع معلولها ؛ وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم فى الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا . وذلك متصور فى العلل الفاعلة بالإختيار .

والأقرب فى ذلك أن يقال :

لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة ، فكل واحد منها حادث ، لا محالة . وعند ذلك فلا يخلو : إما أن يقال بوجود شئ منها فى الأزل ، أو لا بوجود شئ منها فى الأزل .

فإن كان الأول : فهو ممتنع ؛ لأن الأزل ، لا يكون مسبوقا بالعدم ، والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شئ منها فى الأزل ؛ لكان مسبوقا بالعدم ؛ ضرورة كونه حادثا ، وهو غير مسبوق بالعدم ؛ ضرورة كونه أزليا .

١ وإن كان الثانى : فجملة العلل ، والمعلولات مسبوقة بالعدم ؛ ضرورة أن لا شئ منها فى الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية ، غير متوقف على سبق غيره عليه ؛ وهو المطلوب^(١) .

وأما إن كانت العلل ، والمعلولات المفروضة موجودة معا : ولا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد من أحادها ؛ فإن حقيقة الجملة ، غير حقيقة كل واحد من الأحاد .

وعند ذلك : فالجملة موجودة : وهى إما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة .

لا جائز أن تكون واجبة : وإلا لما كانت أحادها ممكنة - وقد قيل إنها ممكنة كما سبق - ثم وإن كانت واجبة ؛ فهو مع الاستحالة ، عين المطلوب .

وإن كانت ممكنة : فلا بد لها من مرجح ، والمرجح : إما أن يكون داخلا فيها ، أو خارجا عنها .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ فإن المرجح للجملة مرجح لأحادها . ويلزم أن يكون مرجحا لنفسه ؛ ضرورة كونه من الأحاد ، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنا ؛ وهو خلاف الفرض ، وأن يكون مرجحا لعلته ؛ لكونها من الأحاد . وفيه جعل العلة معلولا ، والمعلول علة ؛ وهو دور ممتنع .

وإن كان المرجح خارجا عنها : فهو إما ممكن ، أو واجب .

فإن كان ممكنا : فهو من الجملة ؛ وهو خلاف الفرض ؛ فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته ؛ وهو المطلوب .

فإن قيل : سلمنا أن الموجود المفروض ممكن ، وأن الوجود والعدم عليه جائزان ؛ وللخصوم شبه : الشبهة الأولى ولكن لا نسلم احتياجه إلى المرجح فى وجوده .

وبيانه من أحد عشر وجها :

[الوجه^(٢) الأول : أنه لو احتاج إلى / المؤثر فى وجوده ؛ فتأثير المؤثر فى الوجود : ٤٤٤/ب

إما فى حال وجوده ، أو فى حال عدمه .

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية فى : درء التعارض بين العقل والنقل ٣ / ٤٠ - ٥٦ .

(٢) ساقط من (أ)

(٣) فى ب (ففيه)

فإن كان الأول : فهو^(٣) تحصيل الحاصل ، وإيجاد الموجود ؛ وهو محال .

وإن كان الثانى : فيلزم منه إجتماع الوجود ، والعدم فى حالة واحدة ؛ وهو محال .

[الوجه] الثانى : أنه لو إحتاج إلى المؤثر فى وجوده - لكونه ممكنا - ؛ لا إحتاج إلى المؤثر فى عدمه - لكونه ممكنا - ؛ وهو ممتنع لوجهين :

الأول : أن المؤثر يستدعى أثرا ، والعدم نفى محض ؛ فلا يكون أثرا . وسواء كان أصليا ، أو طارئا . ويختص عدم الأصلى بامتناع التأثير فيه ؛ لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ وهو ممتنع .

الثانى : هو أن المرجح للعدم : إما أن يكون هو المرجح للوجود ، أو غيره .

فإن كان الأول : فيلزم منه أن يكون ما اقتضى الشئ مقتضيا لنقيضه ؛ وهو محال . ولأنه يلزم منه أن لا يتحقق أحدهما ؛ ضرورة استواء النسبة إلى المرجح .

وإن كان الثانى : فيلزم منه امتناع الوجود والعدم ؛ فإنه ليس العمل بأحد المرجحين ، أولى من الآخر .

الوجه الثالث : أنه لو افتقر فى وجوده إلى مرجح ، وعلّة ؛ فذلك المرجح : إما أن يكون دائما علة ، أو حدث كونه علة .

فإن كان دائما^(١) علة^(١) ؛ وجب أن لا يتأخر وجود معلوله عن وجوده ؛ ويلزم من ذلك إمتناع حدوث الممكن ، وأن لا يكون فى العالم ممكنا حادثا ؛ وهو محال .

وإن كان الثانى : فالكلام فى حدوث ذلك الحادث ؛ كالكلام فى الأول ؛ وذلك يؤدى إلى علل ومعلولات لا نهاية لها ؛ ولم يقولوا به^(٢) .

الوجه الرابع : هو أن الممكن لو كان محتاجا إلى المؤثر فى وجوده ؛ فالحاجة إلى المؤثر صفة زائدة على نفس الممكن ، وهى : إما أن تكون واجبة ، أو ممكنة .

لا جائز أن تكون واجبة ؛ فإنها صفة الممكن ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ؛ والمفتقر إلى غيره ؛ لا يكون واجبا لذاته .

وإن كانت ممكنة : فإما أن تكون محتاجة إلى المرجح ، أو غير محتاجة إليه .

(١) فى ب (دائما كونه علة)

(٢) انظر غاية المرام ص ١٦ .

فإن كان الأول : فقد لزم التسلسل^(١)

وإن كان الثاني : ففيه تسليم المطلوب .

الوجه الخامس : [أنه]^(٢) لو احتاج الممكن إلى المرجح : فالحاجة صفة ثبوتية ؛ لأن نقيضها لا حاجة ، ولا حاجة^(٣) أمر عدمي ، ولهذا يتصف بها المستحيل^(٤) / الوجود . ولو كانت صفة ثبوتية ؛ لما اتصف بها النفي المحض . وإذا كان لا حاجة أمرا عدميا : فالحاجة تكون ثبوتية ؛ وهو ممتنع لأمرين :

الأول : أن الحاجة إلى التأثير متقدمة على التأثير ، المتقدم على الوجود ، الذي هو أثر ، والصفة الثبوتية للشئ ؛ لا تكون متقدمة علي ثبوت ذلك الشئ .

الثاني : أن الحاجة إلى التأثير معللة بالإمكان ، ولهذا يقال : إنما إحتاج لكونه ممكنا . ولهذا إن ما ليس بممكن ، لا يكون محتاجا ، والإمكان صفة عدمية ؛ فلا يكون علة للأمر الثبوتى .

وبيان كون الإمكان عدميا أمران :

الأول : أن ما وجد بعد العدم ، يصح اتصافه بالإمكان قبل وجوده . فلو كان الإمكان وصفا وجوديا ؛ لكانت الصفة الوجودية قائمة لما ليس بوجوده ؛ وهو محال .

الثاني : أنه لو كانت صفة الإمكان وجودية : فإما واجبة ، أو ممكنة . لا جائز أن تكون واجبة ؛ وإلا لما كانت صفة لغيرها على ما تقدم .

وإن كانت ممكنة : فيجب أن تكون ممكنة بإمكان آخر . والكلام فى ذلك الإمكان ، كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الوجه السادس : أنه لو احتاج الممكن إلى المرجح فى ابتداء وجوده لكونه ممكنا فى حال بقائه ؛ لاحتاج فى حال بقائه لكونه ممكنا ، فإنه لو لم يكن ممكنا فى حال بقائه ؛ لكان واجبا . ولو كان واجبا ؛ لاستحال فرض عدمه . واحتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر ممتنع ؛ لما فيه من تحصيل الحاصل .

(١) فى ب (التسلسل الممتنع)

(٢) ساقط من (أ)

(٣) فى ب (فالحاجة)

(٤) فى ب (مستحيل)

الوجه السابع : أنه لو احتاج الممكن إلى المؤثر ، فالمؤثر : إما أن يؤثر في ماهية^(١) الممكن^(١) ، أو في وجوده ، أو في موصوفية الماهية بالوجود .

وعلى كل تقدير فيلزم منه^(٢) خروج الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود^(٣) عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر ؛ وهو محال .

الوجه الثامن : أنه لو افتقر الممكن إلى مؤثر ؛ فتأثير المؤثر فيه صفة زائدة على ذات المؤثر والأثر ؛ إذ التأثير نسبة وإضافة بين الأثر والمؤثر ؛ فالنسبة بين الشيئين صفة لهما ، والصفة زائدة على الموصوف .

ولهذا فإنه يمكننا تعقل ذات كل واحد منهما مع الشك في كون هذا أثرا ، وكون هذا مؤثرا ، والمعقول غير المجهول . وإذا كان التأثير صفة زائدة على ذات المؤثر والأثر ل ٤٥ / ب فالتأثير نقيض لا تأثير ، ولا / تأثير عدم ؛ فالتأثير ثبوت .

وهو إما أن يكون واجبا ، أو ممكنا .

لا جائز أن يكون واجبا ؛ وإلا لما كان مفتقرا إلى غيره ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ، فلا بد وأن يكون ممكنا ، ولا بد له من مؤثر ، والكلام في تأثير المؤثر فيه : كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع . وهذا المحال : إنما لزم من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر ؛ فيكون محالا

الوجه التاسع : أنه لو افتقر الممكن إلى تأثير المؤثر في وجوده ؛ لكان التأثير متقدما على الأثر ؛ لافتقار الأثر إليه^(٤) ، ويمتنع أن يكون تأثير المؤثر متقدما على الأثر ؛ إذ التأثير نسبة^(٥) ، وإضافة بين الأثر والمؤثر ؛ كما سبق ؛ فيكون التأثير^(٥) صفة للأثر والمؤثر ، والصفة متأخرة عن الموصوف ؛ لافتقارها إليه ، وفي ذلك ما يوجب جعل المتقدم متأخرا ، والمتأخر متقدما ؛ وهو محال .

الوجه العاشر : أنه لو افتقر الممكن إلى المؤثر^(٦) ؛ لكان ما وجد من الحوادث مفتقرا إلى المؤثر ؛ لكونه ممكنا ، والمؤثر فيه : إن كان حادثا ؛ لزم التسلسل ، أو الدور .

(١) في ب (ماهيته)

(٢) ساقط من (ب)

(٣) في ب (الممكن)

(٤) في ب (فيه)

(٥) من أول (نسبة وإضافة ...) ساقط من (ب)

(٦) في ب (المرجح)

وإن كان قديما : فقد تجدد له صفة التأثير بعد أن لم يكن مؤثرا .

والكلام فى تجدد صفة التأثير ، كالكلام فى الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور .

الوجه الحادى عشر : أنه لو افتقر الممكن إلى المرجح ؛ لما ترجح ممكن إلا بمرجح ، وليس كذلك : فإن العطشان ، إذا خيّر بين قدحين متساويين من كل وجه ؛ فإنه يختار أحدهما ، من غير سبب مرجح ؛ ضرورة فرض المساواة من كل وجه .

وكذلك القاصد إلى مكان معين ، إذا عرض له طريقان متساويان من كل وجه ؛ فإنه يسلك أحدهما من غير سبب مرجح ، مع تساويهما فى الإمكان .

سلمنا أنه لا بد للوجود من مرجح ؛ ولكن ما المانع من كون المرجح لوجود الممكن الشبهة الثانية ذاته ، لا على وجه ينتهى إلى حد الوجود المانع من العدم ؛ بل بمعنى أن ذاته أولى بالوجود من العدم ، مع جواز فرض العدم ؟

سلمنا أنه لا بد من مرجح خارج ؛ ولكن لا نسلم أنه لا بد وأن يكون وجوديا ؛ فإن الشبهة الثالثة وجود الممكن ، مقابل لعدمه ، فكما جاز أن يكون عدم علة الوجود مرجحا للعدم ، وعدم شرط الوجود مرجحا للعدم ؛ فما المانع أن يكون عدم علة العدم ، أو عدم شرط / العدم ؛ مرجحا للوجود ؟

سلمنا^(١) أنه يمتنع أن يكون مرجح الوجود عدما ؛ ولكن ما المانع^(١) من كونه غير الشبهة الرابعة موجود ، ولا معدوم : كما ذهب إليه الملاحدة ؟

وبيان جواز ذلك : هو أن صفة الإمكان تابعة للماهية الممكنة ، ومعلولة بها من حيث هى : لا موجودة ، ولا معدومة ، فإن الماهية من حيث هى موجودة : يستحيل أن تكون ممكنة العدم ، ومن حيث هى معدومة : يستحيل أن تكون ممكنة الوجود ، وصفة الإمكان ثابتة للماهية بالنسبة إلى الطرفين ؛ فإذا علة صفة الإمكان للماهية من حيث هى ؛ لا موجودة ، ولا معدومة .

سلمنا أنه لا بد وأن يكون المرجح موجودا ؛ ولكن ما المانع من كونه ممكنا ؟ ولم الشبهة الخامسة قلتم بامتناع التسلسل ؟

(١) فى ب (سلمنا أنه لا بد من مرجح خارج ، وأنه يمتنع أن يكون عدما ؛ ولكن لا نسلم أنه لا بد وأن يكون وجوديا وما المانع) .

قولكم : إما أن تكون العلل والمعلولات متعاقبة ، أو معا ؛ فلم قلت بامتناع التعاقب؟
قولكم^(١) : إن لم يوجد منها شيء في الأزل ، فلها أول وبداية .

فنقول : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل ؛ أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الأحاد ، أن يكون حكما على الجملة ؛

بل جاز أن يكون كل واحد من أحاد الجملة غير أزلي ، والجملة أزلية . بمعنى تعاقب أحادها إلى غير النهاية .

سلمنا أنها غير متعاقبة ؛ لكن لم قلت بوجود واجب الوجود ؟
قولكم : النظر إلى الجملة غير النظر إلى الأحاد .

الشبهة السادسة

فنقول^(٢) : لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ؛ ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصر ، صحته في غير المتناهي .

سلمنا أن مفهوم^(٣) الجملة حاصل فيما لا يتناهي ، وأنه ممكن ؛ ولكن لا نسلم أنه زائد على الأحاد المتعاقبة إلى غير النهاية .

الشبهة السابعة

وعند ذلك : فلا يلزم أن يكون معدلا بغير علة الأحاد .

سلمنا أنه زائد على الأحاد ؛ ولكن ما المانع من أن يكون مترجحا بأحاده الداخلة فيه ؟ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ؛ ليلزم ما ذكرتموه ؛ بل طريق ترجحه بالأحاد الداخلة فيه ، ترجح كل واحد من أحاده بالأخر إلى غير النهاية .

الشبهة الثامنة

وعلى هذا : فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولا أن يكون المرجح للجملة ، مرجحا لنفسه ، ولا لعلته .

سلمنا أنه لا بد من وجود واجب الوجود ؛ ولكن لا نسلم أنه غير / قابل للعدم ، كما ذكرتموه ، وإنما يمتنع كونه قابلا للعدم : أن لو امتنع إنقلاب الواجب ، إلى الممكن ، أو الممتنع ، وكذلك بالعكس ؛ وهو غير مسلم . ولهذا قلت بأن العالم ممتنع الوجود في

الشبهة التاسعة

ل٤٦/ب

(١) من أول «قولكم : إن لم يوجد منها شيء... إلى قوله : إلى غير النهاية» نقله ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٥٩) ثم علق عليه وناقشه .

(٢) نقل ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٢٧٨ - ٢٨٠ هذا النص من قول الأمدى «لا نسلم وجود ما يسمى جملة... إلى قوله : وفيه ترجيح الشيء بنفسه ، وهو محال» ثم علق عليه وناقشه .

(٣) في ب (معنى)

الأزل ، وجائز الحدوث . فإذا جاز إنقلاب الممتنع جائزا ، مع أنه أحد قسمى الضرورى ؛ فلا مانع من إنقلاب الواجب جائزا ، وإنقلاب الجائز واجبا .

وعلى هذا : فلا يمتنع على واجب الوجود العدم السابق ، ولا العدم اللاحق ؛ فلا يلزم أن يكون أزلما ، ولا أبديا .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على إثبات واجب الوجود بالإعتبار الذى أردتموه ، ولكنه الشبهة العاشرة معارض بما يدل على أنه غير ثابت .

وبيانه : أنه لا يخلو : إما أن يكون ممكنا ، أو ليس بممكن ؟

فإن كان ممكنا : فالممكن لا^(١) يكون واجبا^(١) بالإعتبار المذكور .

وإن لم يكن ممكنا : فما ليس ممكنا أن يكون ؛ لا يكون موجودا ، وما لا يكون موجودا ؛ فلا^(٢) يكون^(٢) واجب الوجود .

والجواب :

أما منع إحتياج^(٣) الممكن إلى المرجح فى وجوده : فغير صحيح ؛ لأن الممكن قابل للوجود والعدم ؛ وهما بالنسبة إلى ذات الممكن سيان .

وعند هذا قال بعض الأصوليين : والشئ الذى يكون^(٤) كذلك يمتنع أن يدخل فى الوجود ؛ إلا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمه ؛ فكذلك الرجحان سابق على وجوده ، ويمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ؛ هو وجوده ؛ لأن ذلك الرجحان : لو كان صفة لوجوده ؛ لكان متأخرا عن وجوده ؛ لكننا بينا أنه متقدم على وجوده ؛ وهو دور . فذلك الرجحان ؛ يجب أن يكون صفة لشئ آخر يلزم من وجوده وجوده ، وذلك هو المؤثر ؛ فثبت أن كل ممكن ؛ فهو مفتقر إلى المؤثر .

وقال بعضهم : إذا كانت ماهية الممكن مقتضية للتساوى ، والتساوى مقابل للرجحان ، فلو حصل الرجحان ؛ فيلزم إجتماع المتقابلين فى شئ واحد ؛ وهو محال .

والحجتان^(٥) باطلتان^(٥)

(١) فى ب (ليس بواجب)

(٢) فى ب (لا يكون)

(٣) فى ب (إحتياج)

(٤) فى ب (لا يكون)

(٥) فى ب (والحجتان باطلتان)

أما الأولى : فلأن النخصم قد يمنع توقف الدخول في الوجود على سابقة الترجيح^(١) ، وأنه لا معنى للترجيح إلا الدخول في الوجود دون العدم ، وكذلك بالعكس .
وعند هذا : فلا يكون الترجيح^(٢) سابقا على الوجود ؛ ليلزم ما^(٣) قيل من الدور^(٤)

٤٧٧/١ كيف وأنه لو كان الترجيح سابقا على الوجود / ؛ لكان صفة لغير الوجود حتى لا يفضى إلى الدور كما قرر . ولو كان كذلك ؛ لكان الموصوف به هو الراجح ، لا نفس الوجود ؛ وهو محال .

وأما الثانية : فإنما يلزم أن لو كان حصول الرجحان مستندا إلى ذات الممكن ، وأما إذا لم يكن مستندا إليها ، ولا إلى غيرها ؛ فلا .

والحق في ذلك أن يقال : إذا ثبت أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن الإجابة الإجمالية متساويان ؛ فاحتياج وقوع أحد المتساويين إلى المرجح معلوم بالضرورة ؛ ولهذا فإن العاقل إذا رأى موصفا خليا عن العمارة والأبنية المرتفعة ، ثم رآه مشغولا بها بعد ذلك ، أو رأى صنعة محكمة ؛ فإن عقله يضطره إلى العلم بوجود سبب موجب لذلك . ولو جاز في العقل وجود أحد الجائزين دون الآخر من غير مرجح ؛ لما كان كذلك . وهذا مما لا يجد أحد من العقلاء في نفسه مخالفته ، ولا منكرته .

وعلى هذا : فما أوردوه من الشبه ؛ فحاصله يرجع إلى التشكيك في البديهيات ؛ وهو غير مقبول .

وعلى تقدير القبول ؛ فنجيب عن كل ما ذكروه . الإجابة التفصيلية

قولهم : تأثير المؤثر فيه ؛ إما في حال وجوده ، أو في حال عدمه .

قلنا : بل في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده^(٤) بعد وجوده . حتى يقال بتحصيل الحاصل ؛ بل بمعنى أنه لولا المؤثر ؛ لما كان موجودا في الحال^(٥) التي فرض كونه موجودا فيها .

قولهم : لو إحتجاج إلى المؤثر في وجوده ؛ لا إحتجاج إلى المؤثر في عدمه .

(١) في ب (الترجح فإنه لا معنى للترجيح)

(٢) في ب (الترجح)

(٣) في ب (من الدور ما قيل)

(٤) في ب (أوجد)

(٥) في ب (الحالة)

قلنا : وهو كذلك ؛ فإنه مهما كان الشيء ممكنا ؛ فلا بد له ^(١) من مرجح فى وجوده ، وعدمه ؛ وإلا فهو واجب ، أو ممتنع . فكما أنه فى حال وجوده يفتقر ^(٢) إلى المرجح ؛ فكذلك فى حال عدمه .

قولهم : العدم نفى محض ؛ فلا يكون أثرا .

قلنا : معنى كونه أثرا ، لا بمعنى أنه شيء ؛ بل بمعنى أنه لولا المؤثر ؛ لما كان معدوما . وسواء كان العدم طارئا ، أو أصليا .

قولهم : المرجح للعدم : إما أن يكون هو المرجح للوجود ، أو غيره .

قلنا : المرجح ^(٣) للعدم هو المرجح للوجود ^(٣) ؛ لكن إن كان مرجحا بذاته عند القائلين بذلك ؛ فعدمه هو المرجح للعدم ، لا نفس وجوده . وإن كان مرجحا بالقدرة والإرادة : عند القائلين به ؛ فيصح أن يقال : إن عدم المعدوم فى حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده ، والإرادة بتخصيصه فى ذلك الوقت . ويصح أن يقال / بكونه لـ ٤٧/ب مستندا إلى قدرة قديمة ، إقتضت عدمه ، وإرادة قديمة إقتضت تخصيصه بذلك الوقت ، كما إقتضت تخصيص وجوده بوقت آخر ، كما ذهب إليه القاضى أبو بكر فى أحد قوليهِ .

قولهم : لو افتقر إلى مرجح فى وجوده ؛ فذلك المرجح : إما قديم ، أو حادث . على ما قرره . فإنما يلزم ، أن لو كان مستند الحوادث موجبا بذاته وطبعه حتى يلزم من حدوثه التسلسل ، ومن قدمه ؛ قدم معلوله ، وليس كذلك ؛ بل هو فاعل قديم مختار إقتضى بقدرة قديمة ، وخصص بإرادة أزلية ، وجود الحادث حال حدوثه من غير تقدم ، ولا تأخر . ولا يلزم من قدم القدرة والإرادة ؛ قدم المقدور والمراد ؛ إذ القدرة عبارة عن : معنى من شأنه تخصيص الحادث بالوجود ^(٤) ، دون العدم ؛ لا ما يلازمه الوجود .

والإرادة : عبارة عن معنى من شأنه تخصيص الحادث ^(٤) ، بوقت دون وقت .

فإذا قيل : لم كانت الإرادة مقتضية للتخصيص بوقت دون وقت ، مع قدمها ، واستواء نسبتها إلى جميع الأوقات ؟ فكأنه قيل : لم كانت الإرادة إرادة ؟

(١) ساقط من (ب)

(٢) فى ب (لا يفتقر)

(٣) فى ب (المرجح للوجود هو المرجح للعدم)

(٤) من أول (بالوجود دون العدم . . .) ساقط من (ب)

وهو غير مسموع ، كما لو قيل : لم كان الإنسان إنسانا ؟ والفرس فرسا ؟ ونحوه . وهذا^(١) مما وافق^(١) عليه الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا : إن الأفلاك متحركة على الدوام ؛ لتحصيل ما لها من الأوضاع الممكنة لها ، على جهة التعاقب ، والتجدد ؛ طلبا للتشبه بمعشوقها ، مقتضية للحركات الدورية ، بإرادة قديمة للنفس الفلكية ، وبتوسط الحركات الدورية ، والإتصالات الكوكبية ؛ وجد في عالم الكون والفساد ، إمتزاجات ، واعتدالات ، وحوادث عرضيات ، وبتوسط هذه الإمتزاجات ، وتجدد قبول القابليات ؛ وجدت الأنفس الإنسانية ، والصور الجوهرية للعناصر والمركبات . لا بمعنى أنها الفاعلة لها ؛ بل الفاعل لها إنما هو العقل الفعال . الموجود مع جرم فلك القمر . وما لم يوجد منها . فليس لعدم الفاعل ؛ بل لعدم القابل . فإذا تحقق القابل والفاعل موجود ؛ لزم القول بوجودها .

قولهم : إن حاجة الممكن إلى المؤثر : إما واجبة ، أو ممكنة ؟

قلنا : كونه محتاجا ؛ لا معنى له ؛ إلا أنه لا يتم وجوده دون المؤثر ؛ وذلك لا لـ ١/٤٨ يستدعى الإحتياج إلى مؤثر آخر ؛ ليلزم / التسلسل كما قيل .

فإن قيل : الحاجة نقيض لا حاجة ؛ ولا حاجة يجوز إتصاف المعدوم المستحيل [الوجود]^(٢) بها ؛ فلا حاجة عدم ، وإلا كان الإثبات صفة للنفي المحض ؛ وهو محال .

وإذا كان لا حاجة عدما ؛ فالحاجة ثبوت .

ولا جائز أن تكون واجبة ؛ وإلا لما كانت صفة مفتقرة إلى الموصوف ؛ فلم يبق إلا أن تكون ممكنة .

وعند ذلك : فإن افتقرت إلى المرجح^(٣) ؛ لزم التسلسل ، وإن لم تفتقر ؛ فهو المطلوب .

وربما^(٤) قيل في دفعه : لو دل ما ذكرتموه على كون لا حاجة^(٥) عدما ؛ فلا يخفى أن نقيض إمتناع ، لا إمتناع ، والعدم الممكن يصح وصفه بأنه غير ممتنع ؛ فلا إمتناع يجب

(١) في ب (فما وافق)

(٢) ساقط من (أ)

(٣) في ب (مرجح)

(٤) في ب (فربما)

(٥) في ب (الحاجة)

أن يكون عدما حتى لا يكون العدم موصوفا بالثبوت ، وما لزم من ذلك أن يكون امتناع المناقض له ثبوتيا ؛ فإن الامتناع صفة للممتنع ، الذى ليس بثبوتى ، فلو كان الامتناع صفة ثبوتية ؛ لكان الثبوت صفة لما لا ثبوت له ؛ وهو ممتنع .

وهو قدح فى البديهيات ؛ فلا يقبل .

والواجب أن يقال :

قد بينا أن معنى حاجة الممكن إلى المؤثر ، أنه لا يتم وجوده دون المؤثر . فنقيض الحاجة بهذا التفسير ، أنه يتم وجوده دون المؤثر .

وعلى هذا : فنقيض الحاجة ، لا يتصور أن يكون صفة للممتنع^(١) ، وإلا كان مما^(١) يتم وجوده ، دون المؤثر ، والممتنع غير موجود .

وعلى هذا : فقد اندفعت الشبهة الخامسة أيضا .

قولهم : لو احتاج الممكن فى ابتداء وجوده إلى المرجح^(٢) ؛ لاحتاج فى حال بقائه . عنه جوابان .

الأول : منع اللزوم ؛ فإنه لا يلزم من احتياج الممكن حال حدوثه إلى المرجح ؛ احتياجه حال بقائه ؛ إذ الباقى^(٣) هو عين المترجح حالة الحدوث^(٣) .

الثانى : أنه وإن احتاج حال بقائه إلى المرجح ؛ فلا^(٤) يلزم^(٤) منه تحصيل الحاصل ؛ فلأنه^(٥) لا معنى لاحتياجه إلى المرجح حال بقائه ، إلا أنه لولا المرجح ؛ لما كان باقيا .

قولهم : يلزم من ذلك خروج الأثر عن حقيقته عند فرض عدم المؤثر مسلم . ولكن لا نسلم كون ذلك محالا . كيف . وأنه لو امتنع خروج الأثر عن حقيقته عند عدم علته ؛ لامتنع انقلاب ما ليس موجودا موجودا ؛ وهو خلاف شاهد الحوادث .

(١) فى ب (الممتنع وإلا كان لا يتم)

(٢) فى ب (مرجح)

(٣) فى ب (هو غير المترجح أولا)

(٤) فى ب (فإنه يلزم)

(٥) فى ب (فإنه)

قولهم : تأثير المؤثر فى الأثر صفة زائدة على ذات المؤثر ، والأثر مسلم ؛ ولكن لا ل ٤٨ / ب نسلم أن التأثير صفة ثبوتية . وما ذكره فى بيانه ؛ فقد سبق إبطاله فى جواب / الشبهة الرابعة .

وربما أجب عن هذه الشبهة بأنها جارية فى إمتناع حدوث حادث ما فى وقت معين ؛ وهو غير ممتنع . وذلك أنه لو حدث حادث فى وقت معين ؛ فحدوثه فى ذلك الوقت صفة زائدة على ذات الحادث ؛ لأن الحدوث فى ذلك الوقت نسبة بين الذات والحادث ، وذلك الوقت .

والنسبة بين الشيئين صفة زائدة عليها ، ولأنا نعقل ذات الحادث ، ونجهل كونه حادثا فى ذلك الوقت ، والمعلوم مغاير للمجهول . وإذا كان صفة زائدة ؛ فيجب أن تكون صفة ثبوتية ؛ لأن نقيض الحدوث ، لا حدوث . ولا حدوث : صفة للمستحيل ؛ فيكون عدما ؛ فالحدوث ثبوت . ولا بد وأن يكون حادثا فى ذلك الوقت بحدوث آخر ؛ بالكلام^(١) فى ذلك الحدوث الثانى كالكلام فى [الحدوث]^(٢) الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وهو غير سديد ؛ إذ لقائل أن يقول : الحدوث وإن كان صفة ثبوتية زائدة ، وهو حادث ؛ لكن بحدوث هو نفسه ، لا بحدوث زائد^(٣) عليه ؛ فلا تسلسل .

قولهم : التأثير صفة للأثر ؛ فلا يكون التأثير متقدما عليه .

لا نسلم أن التأثير صفة للأثر ؛ بل صفة للمؤثر ؛ فلا يمتنع أن يكون متقدما عليه ، والتأثير وإن كان مضايقا [للأثر]^(٤) ، فلا يمتنع أن يكون متقدما عليه ، كما فى التقدم والتأخر ، وأنهما وإن تضايقا ؛ فالتقدم سابق على التأخر .

وإن سلمنا أن التأثير صفة للأثر ؛ فلا يلزم أن يكون التأثير متقدما على الأثر ؛ لضرورة إفتقاره إليه ؛ إذ المفتقر إليه ، أعم من المتقدم .

قولهم : المؤثر فى الحادث : إما قديم ، أو حادث .

قلنا : بل هو قديم .

(١) فى ب (والكلام)

(٢) ساقط من (أ)

(٣) فى ب (آخر هو زائد)

(٤) فى أ (التأثير)

قولهم : إن تأثيره فى الأثر صفة متجددة ، بعد أن لم تكن ، ويلزم من ذلك التسلسل ، أو الدور ؛ وليس كذلك ؛ فإنه وإن كان التأثير صفة متجددة ؛ فلا معنى له غير وجود الحادث بقدره الموثر فى وقت حدوث الأثر ، وتجدد الإيجاد بالقدرة ، من مقتضيات القدرة القديمة ؛ فإن القدرة عبارة : عما من شأنه تخصيص الحادث بالوجود ، دون العدم . لا ما يلازمه التخصيص ؛ فلا يلزم من ذلك وجود سبب آخر ، ومؤثر آخر ؛ فلا دور ، ولا تسلسل .

قولهم : إن المخير بين قدحين ، أو طريقين متساويين . قد يختار أحدهما من غير سبب مرجح .

قلنا : التساوى : إنما وقع فى الفرض والمقصود ، وهو عندنا غير مفيد فى / الترجيح ل ١/٤٩
كما يأتى . والمرجح إنما هو القدرة المتعلقة بالإيجاد ، والإرادة المخصصة ؛ وهو موجود لا محالة . حتى أنه لو لم يكن قادرا على أخذ أحد القدحين ، أو سلوك أحد الطريقين ، ولا تعلقت إرادته بأحدهما ؛ فإن الترجيح يكون ممتنعا .

قولهم : ما المانع أن تكون ذات الممكن أولى بالوجود من العدم ، لا على وجه ينتهى إلى حد الوجوب بالذات ؟

قلنا : لو كانت ذاته أولى بالوجود ، فإن لم تجوز مع ذلك عدمه ؛ فهو واجب لذاته ، الرد على الشبهة الثانية
وليس ممكنا ؛ وهو خلاف الفرض .

وإن^(١) جوز مع ذلك عدمه ؛ ففرض عدمه ؛ غير محال .

وعند فرض عدمه ، فإن كان العدم أولى بذاته : فالأوقات^(٢) متشابهة ويلزم^(٣) من ذلك أن يكون الوجود والعدم أولى بالممكن معا ؛ وفيه جمع بين متقابلين ؛ وهو محال .

وإن لم يكن العدم أولى به : فلا بد له من علة خارجة ، وإلا كان الممكن قد ترجح من غير مرجح أصلا ؛ وهو محال .

(١) فى ب (وقد)

(٢) فى ب (والأوقات)

(٣) فى ب (فيلزم)

فالمرجح للعدم عند ذلك : إما أن يكون مساويا في إقتضائه للعدم لما إقتضى الوجود ، أو راجحا ، أو مرجوحا .

لا جائز أن يقال بالأول : وإلا لامتنع [عليه] ^(١) الوجود والعدم ؛ إذ لا أولوية لأحدهما ^(٢)

وإن كان الثاني ، أو الثالث : فيلزم منه تعيين أثر الراجح ، وامتناع أثر المرجوح . وقد قيل بجواز كل واحد منهما .

وهذه المحالات : إنما لزمتم ؛ من فرض أن الممكن أولى بالوجود من عدمه ؛ فهو ^(٣) ممتنع ^(٣)

قولهم : لا نسلم أن المرجح للوجود وجودي ،

الرد على
الشبهة الثالثة

فقد قيل في جوابه : إنه لا فرق بين عدم المؤثر ، وبين المؤثر العدمي .

وقد ^(٤) قيل ^(٤) أيضا : إن العدمي لا تميز له في نفسه ؛ لأنه لو كان متميزا ؛ لكان ذاتا . وما ليس بتمتيز ؛ فلا يمكن إسناد الأثر إليه ؛ وهما باطلان .

أما الأول : فلأن الخصم قد لا يسلم عدم الفرق بين عدم المؤثر ، والمؤثر العدمي ؛ ولهذا ؛ فإن عدم الشرط مؤثر في عدم المشروط . ولو عدم هذا المؤثر ؛ بأن عدم عدم الشرط ؛ لما لزم منه إنتفاء المشروط .

وأما الثاني : فإنما يلزم في العدم المطلق دون العدم المضاف .

والأقرب في ذلك أن يقال :

لو كان المؤثر في حدوث الممكنات ^(٥) عدما : فهو إما قديم ، أو حادث .

ل ٤٩ / ب فإن كان حادثا : فالكلام فيه : كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور / ؛

وهما ممتنعان ؛ كما سبق ^(٦)

(١) ساقط من (أ)

(٢) ساقط من (ب)

(٣) في ب (فيكون محالا)

(٤) في ب (وقيل)

(٥) في ب (الممكن)

(٦) انظر ل ٤١ / ب .

وإن كان قديما : فإما أن يتوقف تأثيره فى الوجود الحادث على تجدد أمر لم يكن ، أو لا يتوقف .

فإن كان الأول : فالتسلسل ، أو الدور لازم .

وإن كان الثانى : فيلزم من قدم المؤثر ؛ قدم الأثر ، ومن حدوث الأثر ؛ حدوث المؤثر ، وهو خلاف الفرض ، ولا^(١) يلزم على هذا إذا كان^(١) المؤثر وجوديا ؛ لإمكان إتصافه بالقدرة ، والإرادة القديمة المؤثرة فى تخصيص الحادث كما سبق ؛ بخلاف المؤثر^(٢) العدمى .

قولهم : ما المانع من كون المؤثر غير الموصوف بالوجود ، ولا بالعدم ؟

قلنا : بطلان^(٣) أمر لا موجود ، ولا معدوم ، سيأتى فى مسألة الأحوال^(٤)

قولهم : إن الإمكان معلل بالماهية ، من حيث هى لا موجودة ، ولا معدومة ، إنما يلزم أن لو كان الإمكان صفة ثبوتية ، وليس كذلك ؛ فإنه لا معنى للإمكان غير سلب المحال من فرض الوجود والعدم ، وبتقدير أن يكون صفة ثبوتية ؛ فلا نسلم أن الماهية علة مؤثرة فيه ؛ بل قابلة ، والقابل غير المؤثر .

وإن سلمنا أنها مؤثرة فيه ؛ فما ذكره إنما يلزم أن لو كان الوجود زائدا على الماهية ، وليس كذلك ؛ بل الوجود هو نفس الماهية ، والماهية نفس الوجود ؛ كما يأتى فى مسألة المعدوم^(٥) ، وهل هو شئ أم لا ؟

قولهم : الماهية من حيث هى موجودة يمتنع أن تكون ممكنة العدم ، وكذلك بالعكس .

قلنا : إذا فرضنا الماهية موجودة ، فمعنى كونها ممكنة العدم بأنه لو فرض العدم بدل الوجود ؛ لما كان ممتنعا . وكذلك بالعكس ، والإمكان بهذا الاعتبار لا ينافيه الوجود ، ولا العدم .

(١) فى ب (ولا يلزم هذا على تقدير أن يكون)

(٢) ساقط من ب .

(٣) فى ب (إبطال)

(٤) انظر الجزء الثانى ل ١١٤ / أ وما بعدها .

(٥) انظر ما سيأتى فى الجزء الثانى - الباب الثانى - الفصل الرابع ل ١٠٨ / ب وما بعدها .

قولهم : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل ،
صحة الحكم بذلك على الجملة .

الرد على الشبهة
الخامسة

قلنا^(١) : إذا كان كل واحد من الأحاد لا وجود له في الأزل - وهو بعض الجملة -
فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجودا في الأزل ، وإذا لم يكن شئ من الأبعاض
موجودا في الأزل ؛ فالجملة غير موجودة في الأزل ؛ فإنه لا وجود للجملة دون وجود
أبعاضها .

قولهم : لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي .

قلنا : مسمى الجملة : هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ، ولا شك أنه غير كل واحد
من الأحاد ؛ إذ كل / واحد من الأحاد متناه ، والموصوف بما لا يتناهي : هو الأعداد
المفروضة ؛ بحيث لا يخرج منها واحد .

الرد على الشبهة
السادسة
ل/٥٠١

قولهم : لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الأحاد المتعاقبة إلى غير النهاية .

قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الأحاد ؛ فهو
ظاهر الإحالة . وإن أردتم به الهيئة الإجتماعية من أحاد الأعداد ؛ فلا خفاء بكونها^(٢)
زائدة على كل واحد من الأحاد^(٣) ؛ وهو المطلوب .

الرد على
الشبهة السابعة

قولهم : ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بأحاديها الداخلة فيها كما قرروه ؟

قلنا : إما أن يقال بترجح الجملة بمجموع^(٤) الأحاد الداخلة فيها ، أو بواحد منها .
فإن^(٤) كان بواحد منها^(٤) ، فالمحال الذي ألزمناه حاصل .

الرد على
الشبهة الثامنة

وإن كان بمجموع الأحاد ؛ فهو نفس الجملة المفروضة .

وفيه ترجح الشئ بنفسه ؛ وهو محال .

قولهم : لا نسلم أن واجب الوجود لذاته غير قابل للعدم .

(١) في ب (فلذا)

(٢) في ب (لكونه زائدا على كل واحد من الأعداد) .

(٣) في ب (مجموع)

(٤) ساقط من (ب)

قلنا : لو كان قابلا للعدم : فيما مع بقاء كونه واجب الوجود ، أو لا مع بقاء كونه
الرد على
الشبهة
التاسعة

واجبا .
فإن كان الأول : فهو محال ؛ إذ الواجب هو ما لو فرض معدوما ، عرض عنه المحال
لذاته .

وإن كان الثانى : فيلزم منه إنقلاب حقيقة الواجب لذاته جائزا ، أو ممتنعا ؛ وقلب
الحقائق محال .

ولو جاز ذلك ؛ لما بقى الوثوق بالقضايا البديهية ؛ لجواز انقلاب حقائقها ، وعاقل ما
لا يتردد فى صحة القضايا البديهية ، ولا يتشكك .

قولهم : لا يخلو : إما أن يكون الواجب بذاته ممكنا ، أو غير ممكن .

قلنا : ممكن بالمعنى العام : أى أنه غير ممتنع الوجود ، وكونه ممكنا بالمعنى العام
الرد على
الشبهة العاشرة

لا ينافى الوجوب بالذات . كما لا ينافى الإمكان الخاص . وليس ممكنا بالمعنى
الخاص ، وسلب الإمكان بالمعنى الخاص لا ينافى الوجوب بالذات أيضا^(١) ، كما لا
ينافى الامتناع . وإنما يمتنع كونه واجبا لذاته ، أن لو كان ممكنا بالمعنى الخاص ، أو غير
ممكن بالمعنى العام .

وعلى هذا : فقد بان أنه لا بد من موجود ، هو^(٢) واجب الوجود لذاته ، وأنه يجب أن
يكون أزليا أبديا ، لا يتصور عليه العدم ، متقدما عليه ؛ ولا متأخرا عنه .

(١) ساقط من (ب)

(٢) فى ب (وهو)

المسألة الثانية

في حقيقة واجب الوجود ، وأنها مشاركة لباقي الحقائق

في مسمى الحقيقة ، أو / مخالفة لها

ل / ٥٠ ب

وقد اختلف في ذلك :

فذهب بعض المتكلمين^(١) : إلى أن مسمى الحقيقة والذات ، مشترك بين ذات واجب الوجود ، وغيره من الذوات . وإنما تتميز ذات واجب الوجود ، وحقيقته عن باقي الذوات ؛ بوصف يكون أخص وصف الإلهية ، ولا بد وأن يكون ثبوتيا ؛ فإن التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية : ككونه^(٢) لا حد له ، ولا نهاية ، ولا جسم ، ولا عرض ، ونحوه .

لكن هل^(٣) يجوز^(٣) أن يكون ذلك الوصف مما يدرك ، أم لا ؟ اختلفوا فيه : وقد احتج صاحب هذا المذهب : على أن مسمى الحقيقة والذات مشترك بين جميع الذوات بحجتين :

الأولى : أنه يصح أن يقال الذوات : إما واجبة ، وإما^(٤) ممكنة ، والذات^(٤) هي مورد التقسيم^(٥) ، ومورد التقسيم^(٥) يجب أن يكون واحدا ؛ فمسمى الذات واحد .

الثانية : هو أن المفهوم من مسمى الذات ، لا يختلف باختلاف إعتقاد كون الذات واجبة ، أو ممكنة ، ولو كان مسمى الذات في الواجب والممكن مختلفا ؛ لاختلف باختلاف هذه الإعتقادات .

قال : وإذا ثبت أن مسمى الذات واحد ، وأنه لا امتياز به بين الذوات ؛ فلا خفاء بأن المفهوم من واجب الوجود متميز عن المفهوم من ممكن الوجود ، وليس التمايز في مسمى الذات ؛ فتعين أن يكون بصفة زائدة على مسمى الذات ؛ لأن ما به الإفتراق غير ما به الإتفاق .

(١) انظر المواقف ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٢) في ب (لكونه)

(٣) في ب (لا يجوز)

(٤) في ب (أو ممكنة والذوات)

(٥) في ب (القسمة ومورد القسمة)

قال : وإذا ثبت أنه لا بد من وصف زائد يكون به التمايز بين ذات واجب الوجود ، وذوات الممكنات ؛ فلا جائز أن يكون التمايز بصفات سلبية مختصة بكل واحدة من الذوات ، أو ببعض الذوات دون البعض .

أما الأول : فلأن ما سلب عن إحدى الذاتين ، إن كان مسلوبا عن الذات الأخرى ؛ فلا تمايز . وإن لم يكن مسلوبا عن الذات الأخرى ؛ فالذات الأخرى مختصة بوصف ثبوتى ، لا سلبى .

وأما الثانى : فلأن الذوات متعددة متكثرة فإذا^(١) إختص بعضها بالوصف الوجودى ، والبعض بسلبه . فإما أن يختص الواحد من الذوات^(٢) بالثبوت ، والباقى بالسلب ، أو الواحد بالسلب ، والباقى بالثبوت .

وعلى كلا التقديرين ؛ فالتمايز : وإن حصل بين ما اختص بالثبوت والسلب ؛ فالتمايز بين الذوات المشتركة / فى الثبوت ، أو السلب ؛ ممتنع .

ل / ٥١ / ١

وأیضا : فإنه لو استغنت الذات ، من حيث إنها ذات عن الصفة مع إتحادها ؛ لما وقع الفرق بين ذات السواد ، وبين^(٣) ذات البياض ، والجوهر ، والعرض ، ونحوه .
فإذن ما به التمايز وجودى .

ومن المتكلمين من قال : التمايز بالوصف الخاص ، إنما يكون عند الإشتراك بين^(٤) الذوات فى مسمى الذات والحقيقة^(٤) ؛ وليس كذلك ؛ بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات ، ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية . محتجا على ذلك بأنه : لو كان مسمى الذات متحدا ؛ لوجب الإشتراك بين واجب الوجود ، وممكن الوجود فيما هو ثابت بالذات لكل واحد منهما ؛ لأنه متى ثبت إقتضاء الذات لحكم لذاتها كان ذلك ثابتا لها مهما كانت ثابتة ، ويلزم من ذلك أن تكون ذات الممكن واجبة لذاتها ؛ ضرورة ثبوت ذلك لها فى واجب الوجود ، وأن تكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها ؛ ضرورة ثبوت ذلك فى ممكن الوجود ؛ وكل ذلك محال .

(١) فى ب (فإن)

(٢) ساقط من (ب)

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ب (فى مسمى الذات بين الذوات)

فإن قيل : إختصاص واجب الوجود ، وممكن الوجود بما إختص به من الوجوب والإمكان ليس لمسمى الذات المشتركة ؛ بل لما به تعين كل واحد منهما ، وما به التعين مختلف .

قلنا^(١) : فالكلام في إختصاص كل واحدة من الذاتين بتعيينها مع إتحاد مسمى الذات : كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

قال : وعلى هذا : فمورد القسمة إلى الواجب ، والممكن ؛ ليس مسمى الذات ؛ بل اسم الذات . والقول بأن مسمى الذات ، لا يختلف باختلاف الإعتقادات من معنى الجوهر ، والعرض ، والواجب ، والممكن ؛ غير مسلم ؛ بل الذى لا يختلف ؛ إنما هو الاسم ، دون المسمى .

وإن سلمنا أن مسمى الذات واحد ؛ ولكن لا نسلم أن التمايز لا بد وأن يكون بوصف ثبوتى ؛ بل جاز أن تكون ذات واجب الوجود متميزة عن غيرها من الذوات بسلب ما وجب لغيرها عنها ، وتمايز باقى الذوات بصفات وجودية كل واحد منها مختص بصفة وجودية لا وجود لها فى باقى الذوات الأخرى .

والقول بأنه لو استغنت الذات عن الصفة مع إتحادها ؛ لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة .

قلنا : عدم إستغناء الذات عن الصفة المميزة ، لا يوجب كون الصفة المميزة ل ٥١ / ب وجودية ؛ / فإن ما يقع به التمييز^(٢) بين الذوات من الصفات^(١) أعم من كونها وجودية ؛ فلا يلزم من عدم الفرق عند فرض عدم الاختلاف بالصفة ؛ عدم الفرق مع فرض الاختلاف بالسلب ، والإيجاب .

(١) ساقط من (أ)

(٢) فى ب (التمييز من الذوات ومن الصفات)

المسألة الثالثة

فى أن وجود واجب الوجود ، هل هو نفس ذاته

أو^(١) هو زائد على ذاته^(١) ؟

ذهبت الأشاعرة ، والفلاسفة ، وبعض المعتزلة : الى أن وجود واجب الوجود لا يزيد على ذاته ؛ بل ذاته وجوده ، ووجوده ذاته .

وخالفهم فى ذلك طائفة من المتكلمين .

أما^(٢) حجة من قال بأن وجوده لا يزيد على ذاته : أنه لو كان وجوده زائدا على ذاته لم يخل : إما أن يكون واجبا ، أو ممكنا . لا جائز أن يكون واجبا ؛ لأنه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها ، ولا شئ من المفتقر إلى غيره يكون واجبا ؛ فإذا كان وجوده لو كان زائدا على ذاته ؛ لما كان واجبا ؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنا .

وإذا كان ممكنا : فلا بد له من مؤثر كما سبق^(٣)

والمؤثر فيه : إما الذات ، أو خارج عنها .

فإن كان الأول : فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أن الذات بسيطة لا تركيب فيها ، وهى قابلة للوجود ؛ فلو كانت مؤثرة ؛ لكانت قابلة ، وفاعلة ، فلها قوتان : قوة القبول ، وقوة الفعل . والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان ؛ فإن الكلام فى قبوله للقوتين المختلفتين : كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الثانى : أنها لو كانت مؤثرة فى الوجود ؛ فالمؤثر فى الوجود ، لا بد وأن يكون موجودا على ما تقدم ؛ فإذا تأثير الماهية فى وجودها مفتقر إلى وجودها ؛ فالوجود مفتقر إلى نفسه ؛ وهو محال ؛ كما سبق .

(١) فى ب (أو زائد عليها)

(٢) نقل ابن تيمية قول الأمدى مختصرا من أول قوله : «أما حجة من قال . . . الى قوله : وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة» فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل / ٤ / ٢٣٧ - ٢٣٩) ثم علق عليه وناقشه .

(٣) انظر ل ٤١ / ب .

وإن كان الثاني : وهو أن يكون المؤثر في الوجود غير ماهية واجب الوجود ، فوجود واجب الوجود ، مستفاد له من غيره ، وكل ما استفاد وجوده من غيره ؛ فليس واجبا لذاته .

وهذه المحالات : إنما لزم من كون وجوده زائدا على ذاته ؛ فلا يكون زائدا .

وهذه الحجة ضعيفة ؛ إذ لقائل أن يقول : ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا لنفسه ؟

قولكم : لأنه مفتقر إلى الماهية ، والمفتقر إلى غيره ، لا يكون واجبا لنفسه^(١) . لا نسلم أن الواجب لنفسه ؛ لا يكون مفتقرا إلى غيره ؛ بل الواجب لنفسه : هو الذي لا يكون مفتقرا إلى مؤثر فاعل ، ولا يمتنع أن يكون موجبا لنفسه .

وإن كان مفتقرا إلى القابل / ؛ فإن الفاعل الموجب بالذات ؛ لا يمتنع توقف تأثيره على القابل . وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه ، أو لما هو خارج عنه . وهذا كما يقوله الفيلسوف في العقل الفعال ؛ فإنه موجب بذاته للصور الجوهرية ، والأنفس الإنسانية ، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة .

وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكنا ؛ ولكن لا نسلم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر ؛ بل الممكن هو المفتقر إلى الغير . والإفتقار إلى الغير ؛ أعم من الإفتقار إلى المؤثر . وقد تحقق ذلك بالإفتقار إلى الذات القابلة^(٢) .

سلمنا أنه لا بد من مؤثر ؛ فلم قلتم بامتناع كون الذات هي المؤثرة ؟

قولكم : إنها قابلة ، وفاعلة ؛ مسلم ؛ ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد ؟ فإن القبول ، والفعل غير^(٣) خارج عن^(٣) النسب والإضافات ، ولا مانع من إتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة : كاتصاف الوحدة التي هي مبدأ العدد : بأنها نصف الإثنين ، وثالث الثلاثة^(٤) [وربع الأربعة]^(٤) ، وهلم جرا .

(١) في ب (لذاته)

(٢) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية في كتابه (دره تعارض العقل والنقل / ٤ - ٢٣٧ - ٢٣٩) ثم علق عليه وناقشه .

(٣) في ب (عن خارج غير)

(٤) ساقط من (أ)

والذي يخص الفيلسوف أن يقال :

ما المانع من أن تكون القابلية والفاعلية باعتبار صفات لا توجب التعدد والتكثر في ذات البسيط الواحد ، ولا توجب التسلسل ؟ كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود . فإنكم قلتم : الصادر عنه : عقل ، ونفس ، وجرم : هو جرم الفلك الأقصى ؛ وذلك باعتبارات متعددة ؛ لضرورة أن الواحد - عندكم - لا يصدر عنه إلا واحد^(١) .

فإن كانت هذه الإعتبارات صفات وجودية ، وأمورا حقيقية ؛ فقد ناقضتم مذهبكم في قولكم : الواحد^(٢) لا يصدر عنه إلا واحد^(٣) .

وإن لم تكن هذه الإعتبارات صفات وجودية ، ولا موجبة للتكثر ، ولا^(٤) للتسلسل^(٣) ؛ فما المانع من كون الذات الواحدة قابلة ، وفاعلة بمثل هذه الإعتبارات ؟

وأما الوجه الثاني : في بيان إمتناع كون الذات مؤثرة ؛ فلا^(٤) مخرج^(٤) عنه ، وإلا لجاز إسناد الأمور الحادثة إلى ما ليس بموجود ، ولا معدوم ، وبطل القول بوجوب واجب الوجود .

وإنما الطريق في الرد على هذه الحجة بالاعتصار على هذه الإشكالات السابقة .

فإن قيل : فكما يمتنع تأثير الذات في الوجود ؛ لما فيه من إفتقار الوجود إلى الوجود ، فيمتنع أن تكون / الذات قابلة للوجود ؛ لأن القابل للوجود ، لا بد وأن يكون له وجود موجودا ؛ وفيه إفتقار الوجود إلى الوجود .

قلنا : لا نسلم أنه يلزم من ضرورة كون الفاعل للوجود موجودا ، أن يكون القابل للوجود موجودا ؛ بل شرطه أن يكون ثابتا ، والثابت أعم من الموجود .

وأما القائلون بأن الوجود زائد على ذاته ؛ فقد احتجوا بحجج :

الأولى : قالوا : لا خفاء بصحة قول القائل : ذات واجب الوجود موجودة .

(١) في ب (الواحد)

(٢) في ب (إن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد)

(٣) في ب (والتسلسل)

(٤) في ب (فلا محيص)

وهو حكم تصدىقى يستدعى محكوما عليه ، ومحكوما به ، فلو كانت ذاته وجوده ؛ كان حاصل القضية ذاته ، ذاته ، أو^(١) وجوده ، وجوده ؛ وهو هذر من الكلام .

الثانية : أنه قد يعقل وجود واجب الوجود ، من يجهل حقيقته ، والمعلوم يجب أن يكون مغايرا للمجهول^(٢)

الثالثة : أن مفهوم الوجود واحد مشترك بين جميع الموجودات على السوية ، كما سيأتى فى المسألة الرابعة^(٣) . والمفهوم من الذات مختلف كما سبق^(٤) . وعند ذلك : فيجب أن يكون زائدا على الذات لثلاثة أوجه :

الأول : أن ما به الإختلاف يجب أن يكون غير ما به الإنفاق .

الثانى : أنه إذا كان الوجود هو نفس الماهية ، والوجود مشترك ؛ فليس القول بأن [وجود]^(٥) واجب الوجود علة لوجود^(٦) غيره ، أولى من العكس .

الثالث : أنه إذا كان مسمى الوجود واحدا ، فلو كان هو نفس الذات ؛ لكان مسمى الذات واحدا ، ويلزم من ذلك أن كل ما كان ثابتا لبعض الموجودات بمقتضى ذاته أن يكون ثابتا للآخر ضرورة الإتحاد فى المقتضى ، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة الإتحاد فى المقتضى ، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة أن غيره من الموجودات ممكنا لذاته ، وأن يكون غيره واجبا لذاته ضرورة مشاركته لواجب الوجود فى المقتضى لوجوب الوجود ؛ وفيه ما يوجب جعل الواجب ممكنا ، والممكن واجبا ؛ وهو قلب للحقيقة ؛ فيمتنع .

وهذه الحجج أيضا بعيدة عن التحصيل ؛ بل أبعد مما تقدم .

أما الحجة الأولى : فلقاتل أن يقول : الحمل ، والوضع ، والمحكوم به ، والمحكوم عليه ؛ ليس فى المعنى ؛ بل فى اللفظ . وعند اختلاف اللفظ لا يكون هذرا ؛ بل هو كقول

(١) فى ب (و)

(٢) فى ب (لما ليس بمعلوم)

(٣) انظر ل ٥٣ / أ .

(٤) انظر ل ٥١ / أ .

(٥) ساقط من (أ)

(٦) فى ب (وجود)

القائل : الإنسان بشر ، وكذا فى جميع الألفاظ المترادفة ؛ فإنه قد يقصد به بيان أن مدلول أحد اللفظين : هو مدلول / الآخر بخلاف ما إذا إتحد اللفظ .

ل ٥٣ / ١

وأما الحجة الثانية : فمبنية على أن الوجود زائد على الحقيقة ، وإلا فمع القول بأن الوجود هو نفس الحقيقة يمتنع تسليم العلم بالوجود مع الجهل بالحقيقة .

وأما الحجة الثالثة : فمبنية على أن المفهوم^(١) من^(١) الوجود واحد مشترك بين واجب الوجود ، وممكن الوجود ، وسيأتى إبطاله فى المسألة التى^(٢) بعدها إن شاء الله^(٢) .

فهذه هى عمدة الفريقين . وإن كانت حجة المذهب الأول أشبه . وعسى أن يكون عند غيرى تحقيق أحد الطرفين .

(١) ساقط من (ب)

(٢) فى ب (الرابعة)

المسألة الرابعة^(١)

في أن وجود واجب الوجود مشارك لوجود [سائر]^(٢)
الممكنات في المعنى ، أم لا ؟

وقد اختلف في ذلك :

فمذهب^(٣) الأشعري ، وأبي الحسين البصري^(٤) : أنه غير مشارك لباقي الوجودات في معناه ، وإنما هو مشارك لها في الاسم .

وزهب الحدائق من الفلاسفة ، وبعض المتكلمين : إلى أن مفهوم الوجود في الكل واحد .

وقد احتج من قال بالاختلاف : بأن وجود واجب الوجود نفس ذاته ، وذاته مخالفة لباقي الذوات على ما تقدم^(٥) من برهان كل واحدة من المقدمتين ؛ فمسمى الوجود يكون مختلفا ؛ وقد عرف ما فيه .

وأما حجة القائلين باتحاد مسمى واجب الوجود ، وبين واجب الوجود وغيره ؛ فمن أربعة أوجه :

الأول : هو أنه يصح تقسيم الوجود : إلى الواجب ، والممكن ، والقديم ، والحادث ؛ فالوجود مورد القسمة ، وكل ما يكون مورد القسمة ، يجب أن يكون واحدا ؛ فالوجود واحد .

الثاني : هو أننا إذا اعتقدنا شيئا موجودا ؛ فاعتقاد كونه موجودا ، لا يختلف باختلاف الإعتقادات بكونه واجبا ، أو ممكنا ، أو لا ، أو بكونه جوهرًا ، أو عرضًا ، أو سوادًا ، أو

(١) انظر المواقف ص ٤٨ .

(٢) ساقط من (أ)

(٣) في ب (فذهب)

(٤) أبو الحسين البصري : محمد بن علي الطيب ، البصري ، المعتزلي (أبو الحسين) متكلم ، أصولي كان من أئمة المعتزلة المشهورين ، ولد في البصرة ، وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦ هـ . من أهم مؤلفاته : المعتمد في أصول الفقه . الذي اعتمد عليه معظم من أتى بعده ، وكان من أشهر تلاميذ القاضي عبد الجبار صاحب المغني (وفيات الأعيان ترجمة رقم ٥٨١ ، وتاريخ بغداد ٣ / ١٠٠ ، ومعجم المؤلفين ١١ / ٢٠)

(٥) انظر ل ٥١ / أ وما بعدها .

ببعضها ، إلى غير ذلك . ولو لم يكن المفهوم من الوجود فى الكل واحدا ؛ لاختلف باختلاف الحقائق .

الثالث : أنا إذا قلنا : هذا الوجود خاص ، كان هذا الحكم تصديقا حقا . والتصديق يستدعى سابقة التصور ، وأحد التصورين الوجود مطلقا . والآخر الخاص ؛ فالتصور للوجود المطلق ، سابق على التصور للوجود الخاص ، ولا معنى للوجود المطلق ؛ إلا ما كان صالحا لاشتراك كثير من الموجودات فيه ؛ فيكون مسمى الوجود من حيث هو وجود متحدا .

الرابع : هو أن قول القائل : مسمى الوجود غير مشترك فيه من^(١) الماهيات / إما أن ل ٥٣ / ب يكون المراد به : الوجود المطلق ، أو الخاص . فإن أراد به الوجود الخاص ؛ فلا نزاع فيه ، ولا^(٢) حاجة إلى نفى ما وقع الإتفاق عليه . وإن أراد به الوجود المطلق ؛ فالحكم على الوجود المطلق بأنه لا يقع الإشتراك فيه ؛ إعتراف بالوجود المطلق ؛ لأن التصديق مسبق بالتصور ؛ فيكون القول متناقضا ؛ إذ الوجود المطلق هو الصالح للإشتراك فيه ؛ فالقول بأنه لا^(٣) إشتراك^(٣) فيه يكون تناقضا .

وفى هذه الحجج نظر^(٤) أيضا^(٤)

أما الحجة الأولى ، والثانية : فقد سبق الكلام عليهما فى مسألة أن مسمى الذات واحد ، أم لا ؟^(٥) .

وأما الحجة الثالثة : فمندفعة ؛ إذ لقائل أن يقول : الحاصل من قولنا : هذا الوجود خاص ؛ أنه مخالف بذاته لباقى الوجودات ؛ وذلك لا يستدعى كونه مطلقا .

وأما الحجة الرابعة : فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشتركا فيه بين الذوات : أى أنه ليس لاسم الوجود مسمى مشتركا^(٦) فيه من الذوات^(٦) ، وليس حكما بعدم الإشتراك على مسمى متحقق ، لا مطلقا ، ولا خاصا ؛ ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين .

(١) فى ب (بين)

(٢) فى ب (ولا حاجة فيه)

(٣) فى ب (الإشتراك)

(٤) فى ب (أيضا نظر)

(٥) انظر ل ٥١ / ب وما بعدها .

(٦) فى ب (مشترك بين الذوات)

وغاية ما يلزم من ذلك التأويل بحمل اللفظ على ما ليس ظاهراً فيه ؛ وهو غير بعيد .
والأقرب من المذهبيين إنما هو الأول ؛ لما تقدم^(١)

(١) هو مذهب الأشعري ، وأبي الحين البصرى انظر ل ٥٣ / أ .

النوع الثانى

فى الصفات النفسانية لذات واجب الوجود

ويشتمل على إحدى عشرة مسألة

الأولى^(١) : فى إثبات الصفات النفسانية على وجه عام .

الثانية : فى إثبات صفة القدرة .

الثالثة : فى إثبات صفة الإرادة .

الرابعة : فى إثبات صفة العلم .

الخامسة : فى إثبات صفة الكلام .

السادسة : فى إثبات الإدراكات .

السابعة : فى إثبات صفة الحياة .

الثامنة : فى أنه هل له صفة زائدة على هذه الصفات ؟

التاسعة : فى أن الصفة هل هى نفس^(٢) الوصف ، أو غيره ؟

العاشرة : فى أن الصفة هل هى نفس الموصوف ، أو غيره ؟ أو لا هى هو ، ولا هى

غيره ؟ [^(٣) وأن الصفة هل توصف ، أم لا^(٣)] ؟

الحادية عشرة : فى تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها ، وأنه وجودى ، أو لا ؟

(١) الترقيم فى (ب) بالحروف الأبجدية . وفى (أ) وردت مخالفة للقاعدة : الأول ، والثانى الخ .

(٢) فى ب (عين) .

(٣) من أول (وأن الصفة . .) ساقط من (أ) .

المسألة الأولى

فى إثبات الصفات النفسانية على وجه عام

مذهب أهل الحق من الأشاعرة : أن الواجب بذاته قادر بقدرته ، مرید بإرادة ، عالم بعلم ، متكلم بكلام ، سمیع بسمع ، بصیر ببصر ، حى بحياة ، وهذه كلها صفات وجودية ، أزلية ، زائدة على / ذات واجب الوجود .

ل ٥٤ / أ

وذهبت الفلاسفة ، والشیعة^(١) : إلى نفيها .

ثم اختلفت الشيعة

فمنهم^(٢) : من لم يطلق عليها شيئاً من الأسماء الحسنی .

ومنهم^(٣) : من لم يجوز خلوه عنها .

وأما المعتزلة^(٤) : فلهم تفصيل مذهب فى الصفات يأتى شرحه فى كل مسألة على التفصيل .

ونحن الآن نبتدئ بمعتمد المعطلة^(٥) ، والتنبيه على وجه فساده ، ثم نذكر ما هو معتمد أهل الحق فى ذلك فنقول

(١) الشیعة : من الفرق الإسلامية ، وهم الذين شايعوا علياً - رضى الله عنه على الخصوص . وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ، ووصية ، إما جلياً ، وإما خفياً . واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وأن خرجت فبظلم يكون من غيره ، أو بتقية من عنده (الملل والنحل ١٤٦) .

ويلاحظ أن المقصود بالشيعة هنا الغلاة منهم : كالباطنية ، والمتأخرين الذين خلطوا التشيع بالاعتزال . أما القدماء فأكثرهم مثبتة ؛ بل منهم من غلا ونزع إلى التجسيم . كما صرح بذلك فى الجزء الثانى ل ٢٥٦ ب ، وانظر فى ذلك مقالات الإسلاميين ١٠٥ / ١ .

(٢) هم الإسماعيلية من الباطنية .

(٣) المقصود بهم متأخرو الشيعة ممن خلطوا الاعتزال بالتشيع .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ١٨٢ - ١٨٤ والمغنى ٣٤١ / ٤ - ٣٤٦ والمحيط بالتكليف ص ١٠٤ . كلها للقاضى عبد الجبار .

(٥) الذين بالغوا فى نفي الصفات حتى عطلوا الله عن القدرة . ولمزيد من البحث والدراسة عن مصطلح التعطيل والمعطلة انظر : نهاية الأقدام للشهرستاني . القاعدة الخامسة فى إبطال مذهب التعطيل وبيان وجه التعطيل ص

قالت النفاة^(١) : لو قدر له صفات وجودية ، زائدة على ذاته : فإما أن تكون كلها واجبة ، أو ممكنة ، أو البعض واجبا ، والبعض ممكنا .

لا جائز أن يقال بالأول : إذ هي مفتقرة إلى الذات ، ضرورة كونها صفات الذات ، والمفتقر إلى غيره ، لا يكون واجبا لذاته .

ولا جائز أن يقال بالثاني : وإلا لافتقرت إلى علة موجبة لها ، والعلة الموجبة لها إما الذات ، أو غيرها . لا يمكن أن يكون الموجب لها الذات ؛ إذ الذات قابلة لها ، والقابل لا يكون هو الفاعل من جهة كونه قابلا ، وإن كان من جهتين ، فالجهات لا بد وأن تكون وجودية ؛ فإن نقيض الجهة ، لاجهة ، ولا جهة عدم ؛ فالجهة وجود ، والكلام في تلك الجهات : كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور الممتنع ؛ وهما ممتنعان .

وإن كان الموجب لها غير الذات : فواجب الوجود مفتقر إلى غيره في إفادة كمالاته له ، ويلزم أن يكون مشروطا بالنظر إلى ذلك الغير ؛ وهو ممتنع .

ثم ذلك الغير : إما أن يكون قديماً ، أم محدثاً .

لا جائز أن يكون قديماً ؛ إذ لا قديم عندكم سوى^(٢) واجب الوجود ، وصفاته .

وإن كان حادثا : فصفات واجب الوجود تكون حادثة ، ضرورة حدوث المحدث لها ؛ وهو غير قابل لحلول الحوادث في ذاته ؛ كما يأتي بعد^(٣) .

وإن كان الثالث : وهو أن يكون البعض منها واجبا ، والبعض ممكنا : فبطلان كل واحد منهما ؛ بما به بطلان القسمين الأولين ؛ فإذاً واجب الوجود ؛ واجب من جميع جهاته ، وليس له صفات وجودية زائدة على ذاته ، ولا ما يوجب فيه تعددا ، ولا كثرة . وما يوصف به واجب الوجود فلا يخرج عن أن يكون من أسماء الذات : كقولنا : إنه ذات ، ووجود^(٤) ، وماهية ، وشئ ، ومعنى ، ونحوه^(٤) .

(١) يقصد بهم جميع النفاة من فلاسفة ، وشيعة ، ومعتزلة . ثم ذكر في الصفحة التالية ما يخص المعتزلة ، والشيعة .

(٢) في ب (غير) .

(٣) ساقط من ب . انظر ل ١٤١ / أ .

(٤) في ب (وموجود وماهية وشئ ومعنى) .

أو من الصفات السلبية : كقولنا : إنه واجب : أى لا يفتقر إلى غيره فى (١) وجوده ، ونحوه .

أو الإضافية (١) : كقولنا : [إنه] (٢) جواد ، وعلة ، ومبدأ ، وخالق ، ومبدع/ ونحوه . ل ٥٤/ ب
وأما ما (٣) يخص المعتزلة (٣) ، والشيعية : فإنهم قالوا

لو كان له صفات وجودية زائدة على ذاته ؛ لم يخل : إما أن تكون هى هو ، أو هى (٤) غيره .

فإن كانت هى هو ؛ فلا صفة له زائدة عليه .

وإن كانت غيره ، فإما قديمة ، أو حادثة .

فإن كانت قديمة : فالقدم أخص وصف الإلهية ؛ وذلك يفضى إلى القول بتعدد الألهة ؛ وهو ممتنع ؛ كما (٥) يأتى :

وإن كانت حادثة : فيلزم أن يكون واجب الوجود محلا للحوادث ؛ وهو ممتنع ؛ كما (٦) يأتى

وأیضا : فإنه لو قام به صفات وجودية ؛ لكانت مفتقرة إلى الذات فى وجودها . وذلك يؤدى إلى إثبات خصائص الأعراض لصفات واجب الوجود ؛ وهو محال .

وأیضا : فإن الله - تعالى - كفر النصارى بإثباتهم الأنانيم الثلاثة ، وهى : الذات ، والعلم ، والحياة . فمن أثبت له ذلك ، وزيادة ؛ كان أولى بالتكفير .

والجواب :

أما الشبهة الأولى : فقد سبق الجواب عنها ، فى مسألة أن وجود واجب الوجود ، هل هو زائد على ذاته ، أم لا (٧) ؟

(١) فى (فى وجوده أو إضافته) .

(٢) فى أ (لأنه) .

(٣) فى ب (ما يختص بالمعتزلة) .

(٤) فى ب (من) .

(٥) انظر ما سيأتى ل ١٦٧ / ب وما بعدها .

(٦) انظر ما سيأتى ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

(٧) انظر ل ٥١ / ب وما بعدها .

وما قيل من أن القدم أخص وصف الإله تعالى ، فإن أريد به أنه خاص بالله^(١) تعالى^(١) على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه ؛ فمسلم ؛ ولكن ليس في ذلك ما^(٢) يدل على^(٢) نفي القدم عن صفاته .

وإن أريد به أنه غير متصور أن يعم شيئين علي وجه يدخل فيه ذات واجب الوجود ، وصفاته ؛ فهو المصادرة على المطلوب .

ثم هو لازم للخصم^(٣) ، إن كان ممن يعتقد كون المعدوم شيئا ، وذاتا ثابتة في القدم في حالة العدم ؛ على ما لا يخفى .

وقد أجاب بعض الأصحاب^(٤) عن هذه الشبهة : بأن قال :

لو كان القدم أخص وصف الإلهية ؛ فمفهومه لا محالة يزيد على مفهوم كونه موجودا .

وعند ذلك فالوجود : إما أن يكون أعم من القدم ، أو أخص منه

فإن كان أعم : فقد تركبت ذات الإله تعالى من وصفين ؛ أعم ، وأخص

وإن كان أخص : فيلزم أن يكون كل موجود إلها ؛ وينقلب الإلزام .

وهو غير صواب ؛ لجواز أن لا يكون أعم ولا أخص ، بناء على أن مسمى الوجود

مختلف ؛ وإن اتحد اسم^(٥) الوجود^(٥) ؛ كما سبق .

ولا يلزم من تعدد مفهوم اسم الوجود والقدم ، التكثر في اسم مدلول اسم الإله -

تعالى - إلا أن يكون المفهوم من القدم معنى وجوديا ، وأمرا حقيقيا ؛ وليس كذلك ؛ بل

حاصله يرجع^(٦) إلى سلب الأولية لا غير . وهذا/ بخلاف الصفات الوجودية التي سلبت

عنها الأولية .

وأما القول بأن قيام الصفات^(٧) بذاته ؛ يفضى إلى ثبوت خصائص الأعراض

لها ؛ فإنما يستقيم ، أن لو ثبت أن خاصية العرض قيامه بالمحل مطلقا ؛ وليس كذلك ؛

(١) في ب (به) .

(٢) في ب (ما يوجب) .

(٣) في ب (على الخصم) .

(٤) لعله الشهرستاني انظر نهاية الأقدام ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢١٢ ، ٢١٤ .

(٥) في ب (الاسم) .

(٦) في ب (راجع) .

(٧) في ب (الصفة) .

بل خاصية العرض ، وجوده فى الحيز تبعا لمحلّه فيه ؛ وهو غير متصور فى صفات الإله - تعالى - أو نقول : إن خاصية العرض : قيامه بالمحل مع حدوثه ، وتجده ؛ وهو أيضا غير متصور فى صفات الله - تعالى -

وأما تكفير النصارى : فلم يكن بإثباتهم العلم ، والحياة ؛ بل بإثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال الله تعالى : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ﴾ (١) .

هذا ما اعتمد عليه النفاة .

وأما أهل الإثبات (٢) :

فقد سلك بعضهم فى الإثبات مسلكا ضعيفا : وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا . ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا .

فقالوا : العالم - لا محالة - على غاية من الحكمة ، والإتقان ، وهو - مع ذلك - جائز وجوده ، وجائز عدمه ؛ كما سيأتى .

وهو مستند فى التخصيص ، والإيجاد إلى واجب الوجود ؛ كما (٣) سيأتى أيضا (٣) .

فيجب أن يكون قادرا عليه ، مريدا له ، عالما به ، كما وقع به الاستقراء فى الشاهد ؛ فإن من لم يكن قادرا ؛ لا يصح صدور شئ عنه . ومن لم يكن مريدا ؛ لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون البعض أولى من العكس ؛ إذ نسبتها إليه نسبة واحدة . ومن لم يكن عالما بالشئ ، لا يتصور منه القصد إلى إيجاده ، ولا الإتقان ، والإحكام فى صنعه .

قالوا : وإذا ثبت كونه قادرا ، مريدا ، عالما ؛ وجب أن يكون حيا ؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات ؛ على ما عرف فى (٤) الشاهد (٤) ، وما كان له فى وجوده أو عدمه شرط ، لا

(١) سورة المائدة ٧٣/٥ .

(٢) المقصود بهم الأصحاب من الأشاعرة .

منهم الباقلانى فى التمهيد ١٥٢ - ١٥٣ ، وإمام الحرمين فى الإرشاد ٦١ - ٦٣ ، والشهر ستانى فى نهاية الأقدام ١٧٠ وقد نقل ابن تيمية فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٤ - ٣٤ ما ذكره الأمدى هنا من أول قوله «وأما أهل الإثبات . . . إلى قوله والشرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا» - ثم علق عليه وناقشه . (درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٤ - ٣٤) .

(٣) انظر ل ٥٨ ب وما بعدها .

(٤) فى ب (شاهدا) .

يختلف شاهدا ، ولا غائبا ؛ ويلزم من كونه حيا ؛ أن يكون سميعا ، بصيرا ، متكلما ، فإن من لم يثبت له هذه الصفات من الأحياء ، فهو متصف بأضدادها ، كالعمى ، والطرش ، والخرس ؛ على ما عرف في الشاهد أيضا ، والإله تعالى يتقدس عن الإتيان بهذه الصفات .

قالوا : وإذا ثبتت هذه الأحكام ؛ فهي في الشاهد معللة بالصفات ، فالعلم في الشاهد ؛ علة كون العالم عالما ، والقدرة ؛ علة كون القادر قادرا ، وعلى هذا النحو في باقي الصفات ، والعلة لا تختلف شاهدا ، ولا غائبا .

ل ٥٥/ ب وأيضاً : فإن حَدَّ العالم في الشاهد ؛ من قام به العلم ، والقادر/ من قامت به القدرة ، وعلى هذا النحو ، والحد أيضا لا يختلف لا شاهدا ، ولا غائبا .

وأيضاً : فإن شرط العالم في الشاهد ؛ قيام العلم به ، وكذلك في القدرة وغيرها ، والشرط لا يختلف شاهدا ، ولا غائبا^(١)

وأعلم أن هذه الحجة : مما يضعف التمسك بها جدا ؛ فإن حاصلها يرجع إلى الإستقراء في الشاهد ، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل ، وقد سبق إبطاله في الفصل السابع^(٢) من الباب الثاني في الدليل^(٣)

والذي نريده هاهنا ، أن نقول :

القياس ها هنا يعترف بالتفاوت بين صفات الغائب ، والشاهد ، حتى أن القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الإيجاد بخلاف القدرة في الغائب ، وكذلك الإرادة في الشاهد ، لا يتصور بها التخصيص ، بخلاف الإرادة في الغائب . وعلى هذا النحو في باقي الصفات . فإذا ما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب ، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد ؛ فلا يصح القياس .

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية عن الأمدى ٤ / ٣٤ ثم علق عليه بقوله : «قلت : وهذه الطريقة مع إمكان تقريرها على هذا الوجه الخ» أدركه تعارض العقل والنقل ٤ / ٣٤ .

(٢) من أول (من الباب الثاني . .) ساقط من ب ٠ انظر ل ٣٨ / أ وما بعدها .

وأيضاً : فإن التوصل من الصفات الإحكامية^(١) فى حق الغائب ، إلى الصفات النفسانية يوجب أن تكون الصفات الإحكامية ، أعرف من الصفات النفسانية ، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها . وإذا كانت الصفات النفسانية ، أخفى فكيف [توجد^(٢) فى حد الصفات الإحكامية^(٣)] وشرط المعرفة ؛ أن يكون أعرف مما يعرف به .

ولما تخيل بعض الأصحاب^(٤) ضعف هذه الطريقة ؛ لم يستند فى إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإتيان فى الكائنات ، وكذا فى إثبات الصفات عند ثبوت أحكامها ، إلى غير الضرورة ، ودعوى البديهية ، دون إلحاق الغائب الشاهد .

وهو بعيد أيضاً ؛ فإن العلم الضرورى بذلك ، وإن كان واقعا فى الشاهد جريا على العادة ، فإن من رأى بناء مرتفعا ، وصناعة محكمة فى الشاهد ؛ اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه ، وقدرته ، وإرادته ، إلى غير ذلك من الصفات ، ولا يلزم مثله فى الغائب ؛ وإلا لاطرد ذلك فيما نعلمه بالضرورة فى الشاهد : من كون صانع البناء المحكم حيوانا ، متحركا بالإرادة ، مغتزيا ، ناميا ، مولدا ؛ وليس كذلك .

وأيضاً : فإنه لو خلى الإنسان ، ودواعى نفسه من مبدأ نشوه ، إلى آخر عمره من غير التفات إلى نظر ، أو تقليد ؛ لم يجد من نفسه / العلم بذلك فى حق الغائب أصلا . ولو كان بديها ؛ لما كان كذلك ، ولما خالف فيه أكثر العقلاء . وإن اكتفى فى ذلك بمجرد الدعوى ؛ فقد تؤمن المقابلة بمثله فى طرف النقيض . هذا كله بعد تسليم ثبوت أحكام لهذه الصفات ، وراء قيام الصفات بالذات ؛ وإلا فالاستدلال باطل .

والقول^(٤) بأنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات مع كونه حيا ؛ لكان متصفا بما يقابله ؛ فالتحقيق فيه يتوقف على بيان حقيقة المتقابلين ، وبيان أقسامهما ؛ فنقول
أما المتقابلان : فما لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة .

وهو إما أن لا يصح اجتماعهما فى الصدق ، ولا فى الكذب ، أو يصح ذلك فى أحد الطرفين .

(١) عن الصفات الإحكامية انظر المبين لـ ١٦٦/أ ، ب حيث يقول (وأما الصفة الحكمية ويعبر عنها بالصفة المعللة ، فما كانت فى الحكم بها على الذات فتفتقر إلى قيام صفة أخرى بالذات ككون العالم عالما ، والقادر قادرا) . ومن هذا البيان يتضح أن الصفات الحكمية ليست إلا نتائج ، أو أحكاما للصفات النفسية .

(٢) فى ب (يؤخذ فى حد الصفات النفسانية) ، وفى (أ) (توجد فى الصفات الإحكامية) .

(٣) المقصود به الباقلانى . انظر نهاية الأقدام للشهر ستانى ص ١٧٣ وانظر أيضا الإرشاد لإمام الحرمين ص ٦٢ .

(٤) يرفض الأمدى أيضا هذا القول : وهو إثبات الصفات عن طريق نفى أصدادها . وقد قال به الأشعرى عند إثباته بعض الصفات . انظر للمع ص ٢٥ ، ٢٦ .

فالأول : هما المتقابلان بالسلب ، والإيجاب ؛ وهو تقابل التناقض . والتناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب ، والسلب على وجه لا يجتمعان فى الصدق ولا الكذب لذاتيهما كقولنا : زيد حيوان . وزيد ليس حيوانا . ومن خاصيته إستحالة إجتماع طرفيه فى الصدق ، أو الكذب ، وأنه لا واسطة بين الطرفين ، ولا إستحالة لأحد الطرفين إلى الآخر .
والثانى : فلا يخلو : إما أن يتحافظا ، أو لا يتحافظا .

فإن تحافظا : فهما المتقابلان بالتضايغ : وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر كقولنا : زيد أب ، زيد ابن . وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر فى الفهم .

وإن لم يتحافظا : فإما أن يسد كل واحد منهما الآخر ، أو لا يسد .

فإن كان الأول : فهما المتقابلان بالتضاد . والمتضادان كل أمرين يتصور إجتماعهما فى الكذب دون الصدق ، وسد كل واحد منهما الآخر . وسواء كانا وجودين : كالسواد ، والبياض . أو وجود ، وعدم : كالزوجية ، والفردية .

ومن خواصه جواز إستحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر فى بعض صوره ، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الإستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر : كالصفرة ، والحمرة بين السواد ، والبياض .

وإن كان لا يسد كل واحد منهما الآخر : فهو تقابل العدم والملكة .

أما^(١) الملكة بالمعنى الخاص : فهو معنى وجودى أمكن أن يكون ثابتا للشئ . إما بحق جنسه : كالبصر للإنسان ، أو بحق نوعه : ككتابة زيد ، أو بحق شخصه : كاللحية/ للرجل .

وأما العدم المقابل لها : فهو إرتفاع هذه الملكة . وسواء كان ذلك فى وقت الإمكان : كالأمية بعد البلوغ ، أو قبله : كعدم الكتابة فى حال الصغر . وسواء كان مما يزول : كالمرودة^(٢) ، أو لا يزول : كالعمى .

(١) من أول ما هنا نقل ابن تيمية ما ذكره الأمدى فى كتابه (دره تعارض العقل والنقل ٣٥/٤ - ٣٦) .

(٢) فى ب (كالمكروه) .

الأمد : الشاب طر شاربه ولم تنبت لحيته . مرد كفرج مردا ومردودة ، وتمرد : بقى زمانا ثم التحى . (القاموس المحيط ، فصل الميم . باب الدال) .

ولما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر ، لا يقال له أعمى ولا بصير . ومن خواص هذا التقابل : جواز إنقلاب الملكة إلى العدم ، ولا عكس .

وعلى [هذا]^(١) إن أريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب : وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا ، وبصيرا ، ومتكلما ، أو ليس ؛ فهو ما يقوله الخصم ، ولا يقبل نفيه من غير دليل .

وان أريد بالتقابل تقابل المتضايقين : فهو غير متحقق بين البصر ، والعمى ، والسمع ، والطرش ، ونحوه .

ثم وإن كان من قبيل تقابل التضاييف ؛ فلا يلزم من نفي أحد المتضايقين ؛ ثبوت الآخر ؛ بل ربما إنتفيا معا .

وان أريد بالتقابل تقابل الضدين : فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلا لتوارد الأضداد عليه ؛ وهو غير مسلم . وإن كان قابلا فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر ؛ لجواز إجتماعهما فى العدم ، ووجود واسطة بينهما . ولهذا يصح أن يقال : البارى تعالى ليس بأسود ، ولا أبيض .

وان أريد بالتقابل تقابل العدم ، والملكة : فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم ، ولا بالعكس ؛ إلا فى محل يكون قابلا لهما ؛ ولهذا يصح أن يقال : الحجر لا أعمى ، ولا بصير . والقول بكون البارى تعالى قابلا للبصر والعمى ؛ دعوى محل النزاع ، والمصادرة على المطلوب .

وعلى هذا : فقد امتنع لزوم العمى ، والخرس ، والطرش فى حق الله تعالى ، من ضرورة نفي البصر ، والسمع ، والكلام عنه^(٢) .

وأما المعتزلة^(٣)

فإنهم قالوا فى إبطال إلحاق الغائب بالشاهد فى هذه الصفات : أن هذه الأحكام ؛ وهى العالمية ، والقادرية ، والمريدية ، ونحوها ؛ واجبة لله - تعالى - ، والواجب لا يفتقر

(١) ساقط من (أ) .

(٢) انتهى ما نقله ابن تيمية عن الأمدى فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٤/٣٥ ، ٣٦) . ثم علق عليه وناقشه .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٧٢ ، ١٩٩ - ٢٠١ للمفاضى عبد الجبار .

إلى ما يعلل به كما فى الشاهد ؛ فإن التحيز للجوهر ، وقبول الجوهر للمعرض ، لما كان واجبا ؛ لم يفتقر إلى علة . وإنما المفتقر إلى العلة ؛ ما كان فى نفسه جائزا غير واجب ، وذلك ككون العالم عالما فى الشاهد ، وكالموجود^(١) الحادث ونحوه .

قال بعض / الأصحاب^(٢) : ل ١/٥٧

قولكم : بأن الواجب^(٣) لا يعلل ، والجائز هو المعلل ؛ منتقض فى كلا الطرفين .

أما إنتقاض طرف الجواز : فهو أن الوجود الحادث جائز ، وليس معللا .

وأما إنتقاض طرف الوجوب : فهو أن كون العالم عالما فى الشاهد ، بعد أن ثبت ، واجب ، وهو معلل ؛ ورده غير صحيح^(٤)

أما قوله : الوجود الحادث جائز ، وليس معللا . إنما يلزم أن لو قيل : إن كل جائز معلل بالصفة ، وليس كذلك ؛ بل إنما قالوا : لا يعلل إلا الجائز ، ولا يلزم من كون التعليل لا يكون إلا للجائز ؛ أن يكون كل جائز معللا .

وأما قوله : بأن العالم فى الشاهد - بعد أن ثبت كونه عالما - واجب وهو معلل ؛ فغير صحيح ؛ وذلك لأن الواجب ينقسم : إلى ما وجوبه بنفسه^(٥) ، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره .

فإن أريد به أنه واجب بالمعنى الأول : فقد ناقض ؛ حيث جعله معللا ، فإن الواجب بنفسه ما لا يفتقر فى وجوده إلى غيره .

وإن أراد به الواجب^(٦) بالمعنى الثانى : فلا يخرج عن كونه جائزا ؛ فإن كل ما وجوبه بغيره ؛ فهو جائز بنفسه ، على ما سبق^(٧) . وإذا^(٨) كان جائزا ؛ فتعليله غير ممتنع .

(١) فى ب (ووجود) .

(٢) لعله لإمام الحرمين الجوينى انظر الإرشاد ص ٨٤ وما بعدها .

(٣) فى ب (الواحد) .

(٤) يرى الأمدى عدم صحة رد الجوينى ؛ بل إنه ينقضه ، ويتطوع فى الرد عليهم نيابة عن المعتزلة . وذلك لإحساسه بضعفه ، وقصوره عن الإقناع ، ثم يرد عليهم شبههم مبطلا إياها .

(٥) فى ب (سليه) .

(٦) فى ب (أنه واجب) .

(٧) انظر ل ٤١ / أ .

(٨) فى ب (وإن) .

وما يمتنع تعليله ؛ ليس إلا ما كان واجبا بنفسه ، أو ممتنعا .

وهذا وإن كان واجبا ؛ فليس وجوبه بنفسه ؛ فلا يتجه به النقض .

وأیضا : فإن الخصم قد يسلم ثبوت هذه الأحكام للبارى تعالى ؛ ولكن على وجه تكون النسبة بينها ، وبين أحكام ذواتنا على نحو النسبة بين ذاته ، وذواتنا .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين تعليل الآخر ؛ وإن وقع الإشتراك بينهما فى التسمية على ما لا يخفى . ولا يلزم عليه أن يقال . فما تذكرونه فى العلة مع المعلول ، لازم لكم فى الشرط مع المشروط ؛ حيث أنكم قلتم : إن البارى حى ؛ ضرورة كونه شرطا لكونه عالما ، وقادرا ، ومريدا فى الشاهد . فما هو اعتذاركم فى الشرط ؛ هو اعتذارنا فى العلة . فإن الخصم قد لا يسلم أن طريق إثبات كونه حيا ، جهة الاشتراط ؛ بل غيره من الطرق .

كيف وأن البنية المخصوصة عنده شرط فى الشاهد ، ومع ذلك لم نلتزم إطراد ذلك فى الغائب ، فكيف يلتزم الإطراد فى غيره ؟

وإنما الطريق فى الرد على المعتزلة فيما أوردوه أن يقال

إن أردتم بكونها واجبة للبارى تعالى ، أنها لا تفتقر/ إلى علة ؛ فهو المصادرة على ل ٥٧/ب المطلوب .

وإن أردتم أنه لا بد منها لواجب الوجود ؛ فذلك لا ينافى التعليل بالصفة .

والقول بأن التحيز للجوهر ، وقبوله للعرض فى الشاهد لما كان واجبا ؛ لم يفتقر إلى علة : فمبنى على فاسد أصولهم فى قولهم : إن هذه توابع الحدوث ، وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ، ولا ينسب إلى فعل فاعل .

وهو غير صحيح عند أهل الحق ؛ بل كلما تخيل فى الأذهان فما له وجود عينى [أصليا كان ، أو تابعا^(١)] ؛ فهو مقدور لله تعالى ، ومخلوق له ، وليس شيئا مما يفرض فى الشاهد واجبا لنفسه . اللهم إلا أن يعنى بكونه واجبا ، أنه لازم لما هو ثابت له على وجه لا تقع المفارقة بينهما أصلا ؛ لكن الواجب بهذا التفسير غير مانع من تعليله ؛ كما سبق .

(١) فى أ (كان أصليا أو تابعا) .

فإن قيل : هذه الأمور اللازمة وإن كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح ؛ لكنها لا تفتقر إلى صفة قائمة بمحلها - تكون علة لها - كما فى إفتقار العالمية فى الشاهد إلى صفة العلم - وهو المقصود بلفظ العلة - ، وإذا لم يفتقر إلى علة ، لكونها لازمة ؛ فكذلك فيما نحن فيه .

قلنا : تفسير عدم إفتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور - وإن كان صحيحا - فقولهم : إنها لا تفتقر إلى العلة لكونها لازمة ، ممنوع ؛ بل لا مانع من أن تكون معللة - وإن كانت لازمة - ، وتكون علتها ملازمة أيضا .

والقول بأنه لا يعلل إلا ما كان جائزا ، فإنما ينفع أن لو كانت هذه الأحكام غير جائزة ، ولا يمتنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم المحال عنه ؛ لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشئ لنفسه ؛ فيكون واجبا لذاته .

وقد يكون فرض المحال لازما عن أمر خارج - وإن كان الشئ فى نفسه جائزا - وذلك كما فى فرض عدم المعلول مع وجود علتة : كالكسر مع الإنكسار ، ونحوه ؛ فلما لم يبينوا أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الأحكام ، لازم لنفسها ، لا لوجود عللها ؛ لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها ؛ فهذا خلاصة ما ذكره الأصحاب فى هذا الباب .

واعلم أن هاهنا طريقة رشيقة^(١) ، سهلة المعرك ، قريبة المدرك ، يعسر على المنصف المتبحر ، الخروج عنها ، والقدر فى دلالتها/ يمكن طردها فى إثبات جميع الصفات النفسانية ، وهى مما ألهمنى الله تعالى إياه ، ولم أجدها على صورتها ، وتحريرها لأحد غيرى^(٢) ، وذلك أن يقال

ل ٥٨/١

المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة : إما أن يكون فى نفسه وذاته - مع قطع النظر عما تتصف به - صفة كمال ، أو لا صفة كمال . لا جائز أن تكون لا صفة كمال ؛

(١) فى ب (وثيقة) .

(٢) هذه الطريقة من مبتكرات الأمدى . وقد تأثر به فيها ابن تيمية انظر ابن تيمية السلفى ص ١١١ ، ١١٦ ، وتلاميذه من بعده . انظر مدارج السالكين لابن القيم ١/ص ٣١ ، وشرح الطحاوية ص ٣٩ - ٤٠ لابن أبى العز الحنفى . والشيخ محمد عبده فى شرحه على العقائد العضدية ص ٢٧٦ وما بعدها . وقد نقل ابن تيمية فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٤/٣٧ ، ٣٨) من أول قول الأمدى « واعلم أن ههنا طريقة رشيقة . . . إلى قوله ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق » وعلق عليه بقوله : « قلت : هذه الحججة مادتها صحيحة ، وقد استدلت بها ماشاء الله من السلف والخلف الخ » .

وإلا كان حال من اتصف بها فى الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها ؛ إن كان عدمها فى نفس الأمر كمالا ، أو مساويا لحال من لم يتصف بها ؛ إن لم يكن عدمها فى نفس الأمر كمالا . وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد ؛ فلم يبق إلا القسم الأول - وهو أنها فى نفسها ، وذاتها كمال - وعند ذلك فلو قدر عدم إتصاف البارى تعالى بها ؛ لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته تعالى ؛ ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق .

فإن قيل : لا نقول بأنها صفة كمال على الإطلاق ، ولا أنها غير كمال على وقد يرد على هذه الطريقة إشكالات الإطلاق ؛ بل صفة كمال بالنظر إلى الشاهد ، ولا كمال بالنظر إلى الغائب .

وعند ذلك فلا يلزم منه أن يكون حال من اتصف بها فى الشاهد مساويا لحال من لم الإشكال الأول يتصف بها ، أو ^(١) أنقص ، ولا أن يكون ^(١) الخالق أنقص من ^(٢) مخلوقه ^(٢) .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب إتصاف واجب الوجود بهذه الصفات ؛ لكنه الإشكال الثانى منقوض بالشتم ، والذوق ، واللمس ، وغير ذلك من كمالات الموجودات فى الشاهد .

فإن ما ذكرتموه جار فيها مع أنها غير ثابتة لله تعالى .

سلمنا عدم الإنتقاض ؛ ولكنه معارض بما يدل على أن هذه الصفات غير موجودة الإشكال الثالث للرب تعالى ؛ وذلك لأن ما تثبتونه للرب من هذه الصفات : إما أن يكون من جنس ما فى الشاهد ، أو لا من جنسه .

فإن كان الأول : فهو محال . وإلا لزم أن تكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد فى العرضية ، والإمكان ، وأن يكون البارى تعالى محلا للأعراض ؛ وهو ممتنع .

وإن كان الثانى : فهو غير معقول . وما ليس بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فضلا [عن] ^(٣) كونه كمالا لغيره ، أو ليس كمالا له ، ولا أن يحكم على ما هو معقول بما حكم عليه ، ولا بالعكس .

(١) فى ب (وانقص ولا يكون) .

(٢) فى ب (منه من المخلوق) .

(٣) فى أ (من) .

قلنا : أما^(١) الإشكال الأول ؛ فمندفع . فإن كل واحد من الصفات مع قطع ل ٥٨/ ب النظر عما يتصف به / لا يخرج عن كونه كمالا ، أو لا . ضرورة أنه لا واسطة بين النفي ، والإثبات .

والقول بأن كل واحد من أحاد الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يكون كمالا . ولا لا^(٢) كمال^(٢) ، إثبات واسطة بين النفي والإثبات ، وهو ممتنع .

وأما النقض بما ذكره من الكمالات : فالوجه في دفعه أن كل ما ثبت كونه كمالا في الشاهد ؛ فإن لزم من إثباته نقص في حق الغائب ؛ فلا سبيل إلى إثباته ، وإلا فلا مانع من إثباته للغائب على أصول أصحابنا . وإن تعذر إطلاقه لفظا لعدم ورود الشرع به . وعند ذلك فمن ادعى أن إثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغائب مما يلزم منها نقص في حقه ؛ فعليه البيان .

الرد على الإشكال الثالث

قولهم : إما أن يكون من جنس ما في الشاهد ، أو لا ؟

الشق الأول قلنا : من جنس ما في الشاهد .

الشق الثاني قولهم : يلزم منه أن تكون صفاته مشاركة لما في الشاهد في الإمكان ، والعرضية .

قلنا : إن عنوا بكونها ممكنة ؛ أنها غير واجبة بذاتها ، وبكونها عرضا ؛ افتقارها إلى المحل ؛ فذلك غير ممتنع عندنا .

وإن عنوا به معنى آخر ؛ فهو غير مسلم ؛ فلا بد من تصويره .

وقد يتجه على هذه الطريقة إشكالات أخرى خاصة بكل صفة ، صفة يأتي تفصيلها ، والجواب عنها في كل مسألة من مسائل الصفات على التفصيل إن شاء الله تعالى .

(١) في ب (إن) .

(٢) في ب (ولا كمال) .

المسألة الثانية

فى إثبات صفة القدرة لله تعالى

وقبل الخوض فى ذلك بالنفى، والإثبات، لابد من تحقيق معنى القدرة فنقول:

القدرة: عبارة عن صفة وجودية، من شأنها تأتى^(١) الإيجاد، والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل، بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل.

وهى منقسمة: إلى قديم، وحادث.

أما القدرة الحادثة: فسيأتى الكلام فيها وفيما يتعلق بها فيما بعد^(٢)

وأما القدرة القديمة: فقد إحتج الأصحاب^(٣) على ثبوتها لله تعالى بالنص، والمعقول.

أما النص: فقوله - تعالى - ﴿أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾^(٤)

وقوله - تعالى - واصفا لنفسه ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(٥) وقوله - تعالى - : ﴿الْقَوِيُّ

الْعَزِيزُ﴾^(٦)

فإن قيل: الإستدلال بالنصوص على وصفه بالقدرة؛ فرع إثبات صفة الكلام، وهو ل٥٩١/أ

غير ثابت بعد؛ فلا يصح الإحتجاج/ بها. وإن صح الإحتجاج بها؛ إلا أنها متروكة الظاهر؛ فإن القُوَّة فى الحقيقة: عبارة عن الصلاة المناقضة للخور، والله - تعالى - يتقدس عن الاتصاف بذلك.

(١) فى ب (الإحداث والإيجاد) .

(٢) انظر ل ٢٢٩/أ .

(٣) لمعرفة آراء الأشاعرة فى هذه المسألة بالتفصيل: انظر اللمع للأشعري ص ٢٥ والتمهيد للباقلانى ص ٤٧ ، ٤٨ ،

١٥٢ ، ١٥٣ ، والإنصاف ص ٣٥ له أيضا وأصول الدين للبيضاوى ص ٩٣ ، ٩٤ والشامل لإمام الحرمين ص ٦٢١ ،

٦٢٥ ولمع الأدلة ص ٨٢ له أيضا . والاقتصاد فى الاعتقاد للفرزلى ص ٣٨ - ٤٧ ، والمحصل للرازى ص ١١٦ -

١١٨ ومعاليم أصول الدين ص ٤٢ - ٤٤ له أيضا ومن كتب الأمدى غاية المرام ص ٨٥ - ٨٧ ، ومن كتب

المتأخرين المتأثرين بالأمدى انظر: شرح الطوالع للأصفهاني ص ١٦٦ - ١٧٢ والمواقف للإيجى ص ٢٨١ -

٢٨٥ وشرح المقاصد ٢/ ٥٩ - ٦٤ للتفتازانى .

(٤) سورة فصلت ٤١ / ١٥

(٥) سورة الذاريات ٥١ / ٥٨

(٦) سورة هود ١١ / ٦٦

وإذا آل الأمر إلى التجوز؛ فليس حمل القوة على القدرة، بأولى من حملها على كونه بحال يصدر عنه جميع الموجودات .

والجواب :

أما السؤال الأول : فمندفع؛ وذلك أنه لا يخلو: إما أن تكون صفة الكلام ثابتة ، أو غير ثابتة

فإن كان الأول : فقد صح الاستدلال .

وإن كان الثانى : فليس من شرط الدليل أن يكون مسلما ؛ بل شرطه أن يكون بحال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقريره ، وإثبات صفة الكلام بهذه الحالة ؛ فإننا سنبين كونها ثابتة فيما بعد^(١) .

وما ذكروه من مخالفة الظاهر ؛ ممنوع ؛ فإن القوة وإن كانت فى أصل الموضوع عبارة عن الصلابة كما ذكروه ؛ إلا أن أستعمالها بازاء (القدرة)^(٢) مجاز مشهور .

ولهذا إذا قيل فلان قوى على كذا . تبادر إلى الفهم منه عند الإطلاق ؛ أن له عليه قدرة ، ولا كذلك ما ذكروه من التأويل والذى يدل على إمتناع الحمل على ما ذكروه من المجاز قوله - تعالى - ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ فقد أثبت لهم أصل القوة ، وهى غير مفسرة فى حقهم بالإيجاد ، فإننا سنبين أنه لا موجد^(٣) غير الله - تعالى - فتعين تفسير القوة بما ذكرناه .

وبالجملة فطريق الاستدلال فى هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن ، والتخمين ؛ وهو غير مكفى به فى اليقينيات .

وأما من جهة المعقول : فهو أنهم قالوا : إذا ثبت حدوث العالم وهو كل موجود سوى الله - تعالى - فإما أن يكون وجوده بنفسه ، أو بخارج عنه .

(١) انظر ٨٢ / ب وما بعدها .

(٢) فى أ (القوة) .

(٣) فى ب (لا موجود) .

لا جائز أن يكون وجوده بنفسه : لما سبق فى إثبات واجب^(١) الوجود^(١) . وإن كان بغيره : فذلك الغير إن كان غير الله - تعالى - فهو من العالم ؛ فيكون حادثاً ، ولا بد له من محدث ، والكلام فيه ، كالكلام فى الأول ؛ فلا بد من الإستناد إلى الله - تعالى - قطعاً للتسلسل ، والدور الممتنع .

وعند ذلك . فإما أن يكون البارى - تعالى - موجداً له بذاته ، أو بصفة زائدة على^(٢) ذاته .

فإن كان موجداً له بذاته : فإما أن يتوقف إيجاداه له على أمر ، أو لا يتوقف .

فإن توقف على أمر . فإما قديم ، أو حادث .

فإن كان قديماً : لزم من قدم/ الذات ، وقدم الشرط ؛ قدم الحادث عنه ؛ وهو محال . ل ٥٩/ب

وإن كان الشرط حادثاً : فالكلام فيه ؛ كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وإن لم يتوقف على شرط : لزم من قدمه ، قدم ما صدر عنه ، أو من حدوث ما صدر عنه حدوثه ؛ وكل واحد من الأمرين محال .

وإن كان البارى تعالى موجداً له بصفة زائدة على ذاته : فإما أن تكون قديمة ، أو حادثة .

لا جائز أن تكون حادثة : إذ الكلام فى حدوثها ؛ كالكلام فيما حدث بها ؛ وهو تسلسل ممتنع . كيف ويلزم منه أن يكون الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو ممتنع ؛ كما سيأتى^(٣) .

وإن كانت الصفة قديمة : فلا تخلو : إما أن تكون صفة وجودية ، أو عدمية ، أو لا وجودية ، ولا عدمية .

(١) فى ب (الواجب) . انظر ل ٤١/ب وما بعدها .

(٢) فى ب (له على) .

(٣) انظر ما سيأتى فى النوع الرابع - المسألة الرابعة : فى بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب - تعالى - ل ٤٦/أ وما بعدها .

لا جائز أن يقال بكونها عدمية ، ولا بكونها غير موجودة ، ولا معدومة كما سبق في إثبات واجب الوجود^(١) . فلم يبق إلا أن تكون^(٢) وجودية^(٣)] وهى إما أن تكون بحيث يلزمها الإيجاد ، ولا يتصور معها الترك بدلا عن الفعل ، أو لا

فإن كان الأول : فيلزم من قدمها ، قدم معلولها ، أو من حدوث معلولها ؛ حدوثها ؛ وهو محال .

وإن كانت بحيث يتصور معها الترك بدلا عن الفعل ؛ فهو المعنى بالقدرة .

فإن قيل : لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله - تعالى - وإن^(٣) سلمنا حدوث كل موجود سوى الله - تعالى^(٢) - ؛ فما المانع من أن يكون البارى - تعالى - موجدا له بذاته ؟

وللمصنوع شبه
الشبهة الأولى

قولكم : لو كان موجدا له^(٤) بذاته : إما أن يتوقف إيجاده له على تجدد أمر ، أو لا يتوقف .

قلنا : ما المانع من أن تكون الأزلية مانعة من وجوده ، وزوالها شرطا فى عدمه ، ويكون البارى - تعالى - متوقفا فى إيجاده له بذاته على زوال المانع ، وتحقق الشرط ؟

الشبهة الثانية

سلمنا أن الأزلية ليست مانعة ، ولا زوالها شرطا ؛ ولكننا أجمعنا على أن شرط إيجاد العلة لمعلولها - وسواء كانت موجبة له بالطبع ، أو الاختيار - أن يكون المعلول ممكنا فى نفسه ؛ فإن ما ليس ممكنا [فى^(٥) نفسه^(٥)] ؛ فلا يكون معلولا لغيره .

عند هذا . فلا يخلو : إما أن يكون وجود العالم فى الأزل ممكنا ، أو غير ممكن .

فإن كان ممكنا : فقد تعذر عليكم القول بامتناع قدمه ، فإن الممكن لا يكون ممتنعا ؛ وهو خلاف مذهبكم ، ثم إنه لا يمتنع / أن يكون وجوده واجبا فى الأزل بالواجب^(٦) بذاته ، ويكونا^(٦) معا بالوجود ، وإن تفاوتتا فى التقدم ، والتأخر بالذات ؛ كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم . وإن كانا معا بالوجود .

الشبهة الثالثة

(١) انظر ل ٤١ / أ .

(٢) فى أ (يكون وجوده) .

(٣) من أول (وإن سلمنا حدوث ...) ساقط من ب .

(٤) ساقط من ب .

(٥) ساقط من أ .

(٦) فى ب (بالواجب ويكون) :

وعند ذلك : فيمتنع القول بإثبات القدرة لله - تعالى - إذ هو مبني على حدوث العالم . وإن لم يكن العالم في الأزل ممكنا : فقد فات شرط إيجاب^(١) العلة لمعلولها في الأزل ؛ فلذلك إمتنع أن يكون العالم موجودا مع البارى في الأزل ، بخلاف الحكم في حالة الحدوث .

الشبهة الرابعة

ثم إن الإمكان المتجدد : إما أن يكون وجودا ، أو عدما .

فإن كان وجودا : فقد تجدد أمر لم يكن ، والكلام فيه كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع .

وإن كان عدما : فعدمه في الأزل وجود ؛ لأن عدم العدم وجود ، وليس ممكنا ، الشبهة الخامسة وإلا كان الموجود الممكن ثابتا في الأزل ؛ وهو خلاف الفرض ؛ فهو واجب لذاته . فإذا قيل بعدمه ؛ فقد قيل بجواز عدم الواجب^(٢) لذاته^(٢) ؛ وهو ممتنع .

سلمنا أنه لا يتوقف إيجاده له على شرط ؛ ولكن ما المانع من أن يكون البارى - الشبهة السادسة تعالى - مقتضيا بذاته لإيجاد العالم حادثا ، لا أزليا؟
وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة ؛ قدم المعلول ، ولا من حدوث المعلول ؛ حدوث العلة .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجود القدرة القديمة ؛ ولكن معنا ما يدل على أنها غير الشبهة السابعة موجودة .

وبيانه من عشرة أوجه :

الأول : أنه لو كان موجدا بالقدرة القديمة : فإما أن يتوقف الإيجاد بالقدرة على تجدد أمر ، أو لا يتوقف ،
فإن توقف ؛ لزم التسلسل .

وإن لم يتوقف : فيلزم قدم المقدر ؛ لقدم القدرة ، أو حدوث القدرة ؛ لحدوث المقدر ؛ وكل واحد من الأمرين محال .

(١) فى ب (إيجاد) .

(٢) فى ب (الفعل لذاته) .

الثانى : هو أن وجود المقدور بالقدرة : إما أن لا يكون متوقفا على تعلق القدرة به ، أو يكون متوقفا على تعلق القدرة به .

فإن كان الأول : فلا يكون^(١) وجوده أولى من عدمه ، ولا وجوده أولى من وجود غيره بها ؛ لعدم تعلق القدرة به .

وإن كان الثانى : فلا يخفى أن تعلق القدرة بالمقدور نسبة وإضافة بين القدرة ، والمقدور ، والنسبة بين الشيئين ، متوقفة عليهما ، وأحد المتعلقين هو المقدور ؛ فتعلق القدرة/ متوقف عليه ؛ فإذا^(٢) كان وجود المقدور متوقفا على تعلق القدرة به ؛ كان دورا ل ٦٠ ب ممتعا .

الثالث : أن وجود المقدور : إما أن يتوقف على تأثير القدرة فيه أو لا . فإن كان الأول : فالتأثير أيضا نسبة وإضافة^(٣) بين الأثر ، والمؤثر ؛ وذلك يفضى إلى الدور ؛ كما سبق فى تحقيق التعلق .

وإن كان الثانى : فيلزم منه وجود الأثر بدون تأثير المؤثر فيه ؛ وهو ممتنع .

الرابع : هو أن تأثير القدرة فى وجود الحادث يتوقف على تميزه فى نفسه ؛ وإلا لما كان تأثيرها فيه أولى من غيره ؛ فإذا تميزه فى نفسه ، مقدم على تأثير القدرة فيه ، وتميز المقدور فى نفسه صفة له ، وصفة الشئ متأخرة عنه ، والمقدور متأخر عن تأثير القدرة فيه^(٤) ؛ فالتمييز الذى هو متأخر عن المقدور ، المتأخر عن تأثير القدرة فيه ؛ يكون متأخرا عن تأثير القدرة ، وقد كان متقدما عليها ؛ وهو محال .

الخامس : أن تأثير القدرة فى الوجود ، بدلا عن العدم ، أو العدم بدلا عن الوجود إما أن يكون متوقفا على مرجح لأحد الطرفين على الآخر ، أو لا

لا جائز أن يقال بعدم المرجح : وإلا لزم منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ؛ وهو محال ؛ لما سبق^(٥) .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (فإن) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ب (عليه)

(٥) انظر ل ٤١/ب .

وإن كان متوقفا علي مرجح : فعند وجود المرجحات ، وانتفاء الموانع : إما أن يكون الترك ممكنا ، أو لا

فإن كان الأول : فلا يلزم من فرض عدمه المحال .

فإذن الفعل والترك [ممكنان^(١)] والتقسيم في تحقيق الوجود دون العدم يكون عائدا ؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع .

وإن كان الثانى : فقد صار وجوده واجبا ، وحتما لازما ، وخرج عن أن يكون موجودا^(٢) بالقدرة ؛ إذ القدرة ما يتأتى بها الإيجاد ، ولا يمتنع معها الترك ، بدلا عن الفعل .

السادس : هو أن وجود الحادث فى وقت حدوثه : إما أن يكون معلوما لله تعالى ، أو لا

فإن لم يكن معلوما لله^(٣) : كان جاهلا بعواقب الأمور : وهو على الله - تعالى - محال .

وإن كان معلوما : فلا بد من وقوعه ؛ حتى لا يكون علمه جهلا .
وعند ذلك ؛ فلا حاجة إلى القدرة .

وإن كان لا بد من القدرة : فالإيجاد^(٤) بها مما^(٤) لا يتهياً معه الترك حتى لا يكون العلم جهلا ؛ فلا يكون قدرة .

السابع : هو/ أن وجود الحادث فى وقت حدوثه : إما أن يكون مرادا لله - تعالى -
أو لا يكون مرادا له

فإن كان مرادا له ؛ فيمتنع أن لا يقع .

وعند ذلك : فلا حاجة إلى القدرة ، أو أن تكون القدرة مما لا يتهياً معها الترك ؛ وهو ممتنع ؛ على ما سبق^(٥) .

(١) فى أ (ممكن) .

(٢) فى ب (ممكنا موجودا) .

(٣) فى ب (له) .

(٤) فى ب (فلا لا يجادها ما) .

(٥) انظر ل ٥٨ / ب وما بعدها .

وإن لم يكن مرادا له ؛ فهو غير مختار فى إيجاده .

الثامن : أنه لو كان موجدا بالقدرة : فإما أن يكون مريدا لما يوجد ، أو لا يكون مريدا لما يوجد .

فإن كان مريدا لما يوجد : فهو ممتنع ؛ لوجهين :

الأول : هو أن إرادته له : إما أن تكون سابقة على الحادث ، أو معه .

فإن كانت سابقة : فهي عزيمة ، والعزم إنما يتصور فى حق من أجمع على شىء بعد ترده فيه ، وذلك فى حق الله - تعالى - محال .

وإن كان وجودها مع وجود الحادث بها : فهي حادثة ؛ وهو محال .

الوجه الثانى : هو أنه لو كان مريدا لمقدوره : فإما أن تكون إرادته له ^(١) أولى ^(٢) من [لا إرادة ^(٢)] أو لا تكون أولى له .

فإن لم تكن إرادته له أولى له : فليس إرادة الفعل أولى من الترك .

وإن كانت إرادته أولى به : فهو لا محالة يستفيد بإرادته له كمالا ، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال ، ويلزم من ذلك أن يكون كمال الرب - تعالى - مستفادا له من مخلوقه ؛ وهو محال .

وإن لم يكن مريدا لما يوجد ؛ فهو غير موجد بالاختيار .

التاسع : هو أن الإيجاد بالقدرة ، إما أن يكون العدم معه مقدورا ، أو لا

لاجائز أن يقال بالأول : إذ القدرة صفة مؤثرة فتستدعى أثرا ، والعدم نفى محض ؛ فلا يكون أثرا للقدرة .

وإن قيل بالثانى : فهو غير موجود بالاختيار ؛ فإن الموجد بالاختيار : من صح منه الفعل بدلا عن الترك ، والترك بدلا عن الفعل .

(١) فى ب (الأولى) .

(٢) فى أ (الإرادة) .

العاشر: لو كان موجدا بالقدرة، والقدرة قديمة؛ لوجب تعلقها بجميع المتعلقات؛ فإنه ليس تخصيص القديم ببعض الجائزات دون البعض بأولى من العكس، ولو كانت متعلقة بجميع الجائزات؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: هو أن العالم مشتمل على خيرات، وشرور، فلو كان موجدا للجميع؛ لوجب^(١) أن يكون خيرا، شريرا على ما تقرر فى العقول من خيرية موجد الخير، وشرية موجد الشر؛ وذلك على الله - تعالى - محال.

الثانى: هو أن من جملة الجائزات: أفعال العباد؛ فإنها مقدورة/ لهم؛ كما سيأتى^(٢) ل ٦١/ب تعريفه. فلو تعلقت بها قدرة الرب تعالى؛ للزم منه وجود مقدور بين قادرين؛ وهو ممتنع كما سيأتى بيانه^(٣)

وأىضا: فإن كثيرا من الموجودات الجائزة متولد^(٤) بعضها من بعض كالذى نشاهده من تولد حركة الخاتم من^(٥) حركة اليد، وكذا^(٥) فى حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به، وملازم له، ولا يمكن أن يقال بأن حركة الخاتم مخلوقة لله تعالى؛ فإنها غير متولدة من حركة اليد، وإلا لجاز أن يخلق إحدى الحركتين دون الأخرى؛ وهو ممتنع.

سلمنا أنه موجد بالقدرة؛ ولكن هل القدرة القديمة واحدة، أو متعددة؟

فإن كانت واحدة: فهل هى متناهية فى ذاتها وبالنظر إلى متعلقاتها، أم لا؟

وإن كانت غير متناهية: فما علمه الله - تعالى - أنه لا يكون هل يكون مقدورا

للرب، أم لا؟

(١) فى ب (لزم).

(٢) انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها.

(٣) انظر ل ٢٤١ / أ وما بعدها.

(٤) فى ب (متألف).

(٥) فى ب (عن حركة الاصبع فكذا).

والجواب :

قولهم^(١) : لانسلم حدوث كل موجود سوى الله - تعالى -

الجواب عن
الشبهة الأولى

قلنا^(٢) : سنبين ذلك فيما بعد^(٣) .

قولهم : ما المانع من أن تكون الأزلية مانعة من الوجود ، وعدمها شرطاً؟

الجواب عن
الشبهة الثانية

قلنا : ما من وقت يفرض وجود العالم فيه حادثاً ، إلا ويمكن فرض وجوده قبل ذلك ، مع إنتفاء الأزلية المانعة ، فلو كان البارى تعالى موجدا بذاته ؛ لوجب أن يكون موجدا له فى كل وقت يفرض فيه إنتفاء الأزلية ، ويلزم من ذلك أن لا يكون العالم موجوداً وقت وجوده ؛ بل قبله ؛ وهو محال ؛ فدل على أنه موجب بالقدرة ، والاختيار .

قولهم : العالم فى الأزل ؛ إما أن يكون ممكناً ، أو غير ممكن .

الجواب عن
الشبهة الثالثة

قلنا : عنه جوابان

الأول : أنه ممكن غير ممتنع لذاته ، وإنما هو ممتنع باعتبار أمر خارج ؛ فلا مناقاة بين كونه ممكناً باعتبار ذاته ؛ ممتنعاً باعتبار غيره .

الثانى : أنه وإن لم يكن ممكناً فى الأزل ؛ فما من وقت يفرض حدوثه فيه ، إلا وهو ممكن قبل ذلك الوقت . فلو كان البارى - تعالى - موجبا له بذاته ؛ لكان موجبا له فى كل حالة يفرض كونه ممكناً فيها ، ويلزم من ذلك أن يكون العالم حادثاً ، قبل وقت حدوثه ؛ وهو ممتنع .

قولهم : الإمكان المتجدد ؛ إما وجود ، أو عدم؟

الجواب عن
الشبهة الرابعة

قلنا : بل عدم ؛ كما سيأتى تعريفه .

قولهم : فسلب الإمكان فى الأزل يكون وجوداً ؛ يلزم عليه الإمتناع ؛ فإنه عدم ؛ إذ هو صفة للمنع ، والممتنع نفى محض ؛ فلو كان الإمتناع صفة وجودية ؛ لكان الوجود صفة للنفى المحض ؛ وهو محال . وسلب الإمتناع مع كونه عدماً ، ليس أمراً وجودياً ؛ فإن

الجواب عن
الشبهة الخامسة

(١) فى ب (قولكم) .

(٢) ساقط من ب .

(٣) انظر ل ٨٢ / ب من الجزء الثانى وما بعدها .

سلب الإمتناع صفة للعدم الممكن ، والعدم نفي محض ؛ فما يكون صفة له ؛ لا يكون وجوداً^(١)

قولهم : ما المانع من أن يكون البارى تعالى مقتضياً بذاته لوجود العالم حادثاً ؛ لا أزلماً .
الجواب عن الشبهة السادسة

قلنا : فكان يجب أن يكون مقتضياً لوجوده فى كل وقت يمكن أن يفرض العالم فيه حادثاً ، ويلزم من ذلك وجوب حدوثه قبل وقت حدوثه ؛ وهو محال .

قولهم : لو كان موجداً للعالم بالقدرة : فإما أن يتوقف الإيجاد بالقدرة على تجدد ل ٦٢ / أ
أمر ، أو لا

قلنا : لا يتوقف على تجدد أمر ، ولا يلزم من ذلك قدم المقدور ؛ إذ ليس معنى الجواب عن القدرة ما يلزمه^(٢) المقدور ؛ بل ما من شأنه تحقق المقدور به ، وتخصيص الإيجاد الشبهة السابعة بوقت الوجود دون ما تقدم ، أو تأخر ، فمستند إلى الإرادة كما سيأتى^(٣)

قولهم^(٤) : لو كان موجداً بالقدرة القديمة ؛ فييجاد المقدور : إما أن يتوقف على الجواب عن الثانى ونسبه الجواب عن الوجهين الثالث والأول : أنه لا معنى لتعلق^(٥) القدرة به غير حصوله عنها ، وهو نفس المعلول . وعند السرايسع ذلك ؛ فلا دور .

الثانى : أن هذا لازم على من زعم أن الرب تعالى موجب بذاته .

والجواب إذ ذاك يكون متحداً ، وبهذين الجوابين يكون اندفاع الشبهة الثالثة ، وبالثانى منهما ، إندفاع الشبهة الرابعة .

(١) من أول (الثانى) : أنه وإن لم يكن ... لا يكون وجوداً) ليس فى (ب) والموجود بدله ما يأتى

(قولهم) : إذا كان ممكناً أن لا يمنع وجوبه وبالواجب لذاته إنما يلزم أن لو كان الإيجاد بالذات ممكناً وهو غير مسلم . ولا نسلم أن تولد وجود حركة الخاتم من حركة اليد ، بل هما معلولان لأمر خارج وإن كان أحدهما لازماً للآخر كما سنبينه) .

(٢) فى ب (ما يلزمها) .

(٣) انظر ل ٦٥ / أ وما بعدها

(٤) فى ب (قولكم) .

(٥) فى ب (لتحقق) .

الجواب عن الوجه الخامس
قولهم : تأثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم ، وبالعكس ، إما أن يتوقف على مرجح ، أم لا .

الشق الأول
قلنا : هو متوقف على مرجح : هو القدرة ، ومخصص : هو الإرادة . لا على أمر خارج عنهما ، وليس في ذلك ما يوجب وجود الممكن من غير مرجح .

الشق الثاني
قولهم : إما أن يجوز مع ذلك الترك ، أو لا

قلنا : أما بعد التعلق فلا ، ولكن لو قدرنا عدم التعلق بالإيجاد بدلا عن التعلق بالإيجاد ، لما^(١) كان^(١) ممتعا . وبهذا تميز الموجب بالقدرة عن الموجب بالذات ؛ فإن الموجب بالذات لا يتصور أن لا يكون موجبا .

الجواب عن الوجه السادس
قولهم : وجود الحادث في وقت حدوثه : إما أن يكون معلوما لله - تعالى - ، أو لا قلنا : حدوثه معلوم له مقدورا ، لا غير . مقدور .

وعند ذلك فلو فرضنا حدوثه لاجهة القدرة ؛ كان علمه جهلا

الجواب عن الوجه السابع
قولهم : وجود الحادث في وقت حدوثه : إما مرادا لله - تعالى - ، أو غير مراد .

قلنا : مراد الجهة بجهة القدرة ، لا مطلقا ؛ وذلك لا ينافي القدرة .

الجواب عن الوجه الثامن
قولهم : الإرادة إن كانت سابقة ، فهي عزيمة .

لا نسلم ذلك ؛ فإن العزيمة إنما تتصور في حق من إرادته السابقة مسبوقه بالتردد والفكر ؛ وهو غير مسلم في حق الرب تعالى بخلاف الشاهد .

الشق الأول
قولهم : إما أن تكون إرادة العالم أولى ، أو لا

الشق الثاني
قلنا : الأولى إنما يطلب في فعل من يطلب في فعله رعاية الصلاح ، أو الأصلاح ؛ وليس الباري - تعالى - كذلك على ما يأتي^(٢) .

ل ٦٢ / ب وعلى / هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر ؛ فإن هذا هو شأن الإرادة ، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر .

(١) في ب (لكان) .

(٢) انظر ل ١٨٦ / أ وما بعدها .

فإذا قيل : لم كان كذلك ؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الإرادة ، وكأنه قيل : لم كانت الإرادة ؛ إرادة ؟ وهو غير مسموع .

ثم وإن قدرنا الأولى فى فعله ؛ فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان ، فى حق واجب الوجود أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه ، وليس كذلك ؛ بل هى عائدة إلى المراد دون المرید ، ثم هذا الإشكال مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله تعالى مریدا . من المعتزلة . ولا من الفلاسفة الإلهيين حيث قضوا : بأن النفوس الفلكية ، مخصصة للحركات الدورية ، بإرادة نفسية على ما سيأتى تحقيقه^(١) . وإن كانت النفوس الفلكية أشرف من الحركات المخصصة بها .

ثم هو لازم على القائل بالإيجاب بالذات ، إذ يمكن أن يقال : الإيجاب بالذات إما أن يكون أولى من عدم الإيجاب بالذات ، أو لا يكون أولى ، وهلم جرا ، إلى آخر الإشكال .

وعند ذلك : فما هو جواب له فى الإيجاب بالذات ؛ فهو جواب له فى الإيجاب بالقدرة ، والاختيار .

الجواب عن
الوجه السابع

قولهم : الإيجاد بالقدرة : إما أن يكون العدم معه مقدورا ، أو لا قلنا : بل مقدور . وما^(٢) أوردوه^(٢) من الإشكال ؛ فقد سبق جوابه .

الجواب عن
الوجه العاشر

قولهم : العالم مشتمل على خيرات وشرور .

فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال : أفعال المكلفين وإن انقسمت إلى الشئ الأول خيرات ، وشرور ، لكن القدرة^(٣) إنما تتعلق^(٣) بها من جهة وجودها ، وهى من هذا الوجه ليست شرورا ، وإنما يلحقها الشر بالنسبة إلى صفات هى منتسبة^(٤) إلى فعل العبد ، وقدرته ، كما يأتى تحقيقه فى مسألة خلق الأعمال ، وهى من تلك الجهة غير مقدورة لله - تعالى - ولا مرادة له . فإذا ما هو الخير مستند إلى فعل الله - تعالى - وما هو الشر

(١) انظر الجزء الثانى - النوع الثالث : فى الجسم وأحكامه -

الفصل السابع : فى إبطال قول الفلاسفة إن الأفلاك ذوات أنفس وأنها متحركة بالإرادة النفسية ل ٣٢ / أ وما بعدها .

(٢) فى ب (ماذكروه) .

(٣) فى ب (الحادثة تتعلق) .

(٤) فى ب (منشئه) .

مستند إلى فعل العبد . وسنبين إبطاله في مسألة خلق الأعمال^(١) ، ونبين أنه ما من حادث ، إلا وهو حادث بإحداث الله -تعالى-

بل الحق في ذلك أن يقال :

القدرة إنما تتعلق به من جهة حدوثه ، ووجوده ، وليس من هذه الجهة شر ؛ إذ الشر ليس وصفا ذاتيا ، ولا أمرا حقيقيا ؛ بل حاصله / يرجع إلى مخالفة الفرض ؛ وهو غير خارج عن الأمور النسبية ، والأحوال الإضافية ؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين ، والتقبيح^(٢)

ثم وإن قدر إستناد الشر إلى الله - تعالى - في الخلق ، والإيجاد ؛ فلا يلزم أن يقال له باعتبار ذلك شريرا إلا بالقياس على الشاهد ؛ وهو غير صحيح كما سبق^(٣)

وإن كان المورد له معتزليا ؛ فيلزمه تسمية الرب^(٤) - تعالى - مطيعا ؛ لكونه خالقا للطاعة ؛ كما قيل في الشر ؛ وليس كذلك .

فإن قيل : تسمية الواحد منا مطيعا ؛ إنما كان بالنسبة إلى ما أوجده فيما هو مأمور به ، وملجأ إليه ، والبارى - تعالى - منزّه عن ذلك .

قلنا : فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا شريرا بالنسبة إلى ما أوجده عما الشئ الثاني نهى عنه ؟ والرب يتعالى ، عن ذلك .

قولهم : من جملة الجائزات أفعال العباد ، والمتولدات .

قلنا : أما أفعال العباد : فسنبين أنها مخلوقة لله - تعالى - دون العبيد ، فيما^(٥) بعد^(٥) .

وأما المتولدات : فسيأتى^(٦) أيضا إبطالها ، وبيان أنه ما من حادث إلا وهو حادث بإحداث الله - تعالى - وملازمة حركة الخاتم لحركة اليد : غير مانع من حدوثهما

(١) انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها .

(٢) انظر ل ١٧٤ / ب وما بعدها .

(٣) انظر ل ٤٠ / أ .

(٤) في ب (الله) .

(٥) ساقط من ب . انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها .

(٦) انظر ل ٢٧٣ / أ وما بعدها .

بإحداث الله -تعالى- لهما ؛ فإنه لا مانع من وجود أمرين . أحدهما يلزم الآخر : إما عادة : كملازمة التسخين للنار . وإما اشتراطا : كملازمة العلم للإرادة ، والحياة للعلم ، وليس أحدهما مستفادا من الآخر ؛ بل كلاهما مخلوقان لله - تعالى - .

قولهم : القدرة القديمة واحدة ، أو متعددة .

قلنا : بل واحدة ، لا تعدد فيهما ، ودليله مسلكان :

المسلك الأول : أنها لو كانت قابله للتعدد : فإما أن تكون أعدادها ، متناهية ، أو غير متناهية .

فإن كانت متناهية : فما من عدد يفرض إلا وفرض الزيادة عليه لا يلزم منه الحال . فكل عدد معرض قائله له ؛ فهو جائر عليها .

وعند ذلك فتخصيصها ببعض الأعداد دون البعض : إما لمخصص ، أو لا لمخصص .

فإن كان الأول : فالمخصص لها بذلك العدد : إما موجب بالذات ، أو بالاختيار .

فإن كان الأول : فهو محال ، فإن نسبة الموجب بالذات إلى كل ما يفرض من الأعداد نسبته واحدة ، فليس تخصيصه للبعض دون البعض ؛ أولى من العكس .

وإن كان موجبا بالاختيار ، والقدرة : فإما/ أن تكون تلك القدرة قديمة ، أو حادثة . ل ٦٣/ ب

فإن كانت قديمة : فهي من الجملة المفروضة ، وليس جعل البعض منها مخصصا للباقي ، أولى من العكس .

وإن كانت حادثة : فالحادث لا يكون مخصصا للقديم .

وإن كان ذلك لا لمخصص : فقيه فرض وقوع الجائر لا لمخصص ؛ وهو محال كما سبق^(١) .

وأما إن كانت أعدادها غير متناهية ؛ فهو ممتنع لما سبق أيضا^(٢) ، ويلزم من إبطال كل واحد من القسمين ؛ إبطال التعدد .

(١) راجع ما سبق ل ٥٩/ أ وما بعدها .

(٢) انظر ل ٤١/ ب .

المسلك الثاني : أن يقول : لو كانت متعددة متكثرة ؛ فلا يخلو : إما أن تكون متفقة من كل وجه ، أو مختلفة من كل وجه ، أو متفقة من وجه دون وجه .

فإن كان الأول : فلا تعدد ، ولا كثرة ؛ فإن التكثر في أشخاص الحقيقة الواحدة من غير مميز محال .

وإن كان الثاني : فالقدرة ليست إلا واحدة منها ، والباقي ليس بقدرة .

وإن كان الثالث : فما به تميز كل واحد من أعداد القدر^(١) عن الآخر إما أن يكون اختصاصه به لذاته ، أو لمخصص من خارج .

لا جائز أن يقال بالأول : وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد القدر^(٢) ؛ لاشتراك الكل في حقيقة القدرة الموجبة لتخصيصه .

ولا جائز أن يقال بالثاني : وإلا فالمخصص لكل واحد منها بما تخصص به إما أن يكون موجبا لذلك بالذات ، أو بالقدرة

فإن كان بالذات : فهو أيضا محال ؛ لأن نسبة الموجب بالذات إلى الكل نسبة واحدة ؛ ضرورة التماثل ، وليس تخصيصه [بما]^(٣) تخصص به البعض دون البعض ؛ أولى من العكس .

وإن كان مخصصا بالقدرة : فالقدرة المخصصة : إما قديمة ، أو حادثة .

لا جائز أن تكون حادثة ؛ فإن الحادث لا يكون مخصصا للقديم .

وإن كانت قديمة : فهي من الجملة ، والكلام فيما تخصصت به : كالكلام في الأول . وذلك يجر إلى التسلسل ، أو الدور ؛ وهو ممتنع .

وإذا بطل كل واحد من الأقسام اللازمة من التعدد ؛ فلا تعدد .

كيف وأن الطريق إلى ثبوت صفة القدرة إنما هو كون الكائنات ؛ وذلك إنما يدل على أنه لا بد من قدرة يحصل بها الإيجاد ، ولا مانع من أن تكون القدرة واحدة ،

(١) في ب (القدرة) .

(٣) في أ (لما) .

والمترعلقات مترعدة ؛ وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها ، واستضاء بها ؛ فإنه وإن كان مترعدا غير موجب للتعدد فى الشمس المترعلقة به ؛ فالقول بالزيادة/ على ذلك قول ل ١/٦٤ لا دليل عليه .

وأىضا : فإن القول بالتكثر يوجب التمايز بصفات خارفة عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلى ، ولا ^(١) نقل سمعى ؛ وهو ممتنع .

غير أن هذه استبصارات ؛ والبرهان ما ذكرناه من المسلكين :

فإن قيل : ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو كان ما وقع به التمايز بين أعداد القدرة من الصفات الوجودية ، والأمر الحقيقىة . وما المانع من أن يكون التمايز باعتبار سلوب ، وإضافات ، ومترعلقات خارفة ليست من الصفات الوجودية ؟

وذلك على نحو ما يقوله الفيلسوف : فى تعدد الأنفس الإنسانية ، بعد مفارقة الأبدان : بناء على ما حصل لها فى حال مقارنة الأبدان من النسب ، والإضافات .

قلنا : أما التعدد بالسلوب المحضة ؛ فبعيد ؛ وذلك لأن ما سلب عن أحد الأعداد ؛ إن وقعت المشاركة فيه : بأن يكون مسلوبا أيضا عن الكل ؛ فلا^(٢) تمايز به . وإن لم يكن مسلوبا عن الكل فما سلب عن بعضها ؛ فهو ثابت للبعض الآخر ، ويلزم من ذلك إثبات صفة وجودية زائدة يكون التمييز حاصلًا بها ، لا بمحض السلب .

وأما التغاير باعتبار الإضافات ، والمترعلقات فلا يخلو : إما أن تكون موجبة لقيام صفات وجودية بالمترعلق ، أو لا

فإن كان الأول : ففيه إثبات صفة وجودية على ما سلف .

وإن لم يوجب قيام صفة وجودية به^(٣) ؛ فهي غير موجبة للتعدد فى المترعلق كما ذكرناه من تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ؛ فإذا صفة القدرة القديمة واحدة لاتعدد فيها .

(١) فى ب (ولا نقلى) .

(٢) فى ب (ولا) .

(٣) ساقط من ب .

القسم الثاني

قولهم: [أهى] (١) غير متناهية في ذاتها، ومتعلقاتها، أم لا؟

قلنا: بل هى غير متناهية فى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

أما بالنظر إلى ذاتها: فبمعنى أنها حقيقة واحدة، لا انقسام فيها " لا (٢) بأجزاء حد (٣)، ولا بأجزاء كمية، وهذا هو المعنى من سلب النهاية عن ذات واجب الوجود، وباقى صفاته.

وأما سلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها: فمعناه أن ما يصح (٣) أن تتعلق به القدرة من الجائزات لانهاية له بالقوة، وإن كان متناهايا بالفعل. وهذا هو المعنى بسلب النهاية فى متعلقات باقى الصفات.

القسم الثالث قولهم: فما علم الله - تعالى - أنه لا يكون، هل (٤) يكون مقدورا منه ما هو ممتنع الكون له؟

ل٦٤/ب قلنا: ما علمه الله - تعالى - أنه لا يكون: منه/ ما هو ممتنع الكون فى نفسه: كاجتماع الضدين، وكون الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين، ونحوه، ومنه ما هو جائز فى نفسه: مع قطع النظر عن تعلق العلم بأنه لا يكون.

فما كان من القسم الأول: فغير مقدور من غير خلاف. سواء تعلق العلم بأنه لا يكون، أو لم يتعلق.

وأما القسم الثانى: فقد اختلف فيه، فذهب أئمتنا، وأكثر المعتزلة: إلى أنه مقدور خلافا لعباد (٥)؛ فإنه قال: هو غير مقدور لله - تعالى -.

وحاصل النزاع فى هذه المسألة أيل إلى العبارة؛ فإن من قال بكونه مقدورا لا يعنى به غير أنه بالنظر إلى ذاته ممكن، والممكن - من حيث هو ممكن - غير مستحيل

(١) فى أ(انها).

(٢) فى ب (أجزاء حدود).

(٣) فى ب (ما يصلح).

(٤) فى ب (فهل).

(٥) عبّاد بن سليمان الصيمرى: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفوطى، له مؤلفات كثيرة فى الاعتزال، ودارت بينه وبين، ابن كلاب مناظرات، توفى سنة ٢٥٠هـ (انظر طبقات المعتزلة ص ٧٧ ومقالات الإسلاميين ٢٣٧/١ و ٢٣٩ و ٢٥٠ و ٢٥٢).

الوجود ، والقدرة - من حيث هي قدرة - لا يستحيل تعلقها بما هو فى ذاته ممكن إذا قطع النظر عن تعلق العلم بأنه لا يكون ، إذ الممكن - من حيث هو ممكن - لا ينبوا عن تعلق القدرة القديمة به ، والقدرة - من حيث هي قدرة - لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ، ولا ضعف .

ولا معنى لكونه مقدورا إلا هذا . وإن كان مستحيل الوجود بالنظر إلي تعلق العلم بأنه لا يكون حتى لا يفضى إلى وقوع خلاف المعلوم .

ومن قال بكونه غير مقدور ؛ فهو لا ينازع فى كونه مقدورا بالتفسير المذكور .

وإنما قال بكونه غير مقدور : بمعنى أنه يلزم المحال من فرض وقوعه ، وتخصيصه بالقدرة من حيث تعلق العلم بأنه لا يكون ؛ وهو غير ممنوع عند القائل بكونه مقدورا بالتفسير المذكور ؛ والله أعلم .

المسألة الثالثة

في إثبات صفة الإرادة .

مذهب أهل الحق^(١) : أن الباري - تعالى - مُريد بإرادة قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ . قَدِيمَةٌ ، أزلِيَّةٌ ، وجودِيَّةٌ ، واحدة ، لا تعدَّد فيها ، مُتعلِّقة بجميع الجائزات ، غير متناهية بالنظر إلى ذاتها ، ولا بالنظر إلى مُتعلِّقاتها .

وذهب الفلاسفة^(٢) ، والشيعية^(٣) ، والمُعْتَزلة^(٤) : إلى إنكار ذلك .

وإذا قيل له مُريد : فمعناه عند الفلاسفة : راجع إلى سلب الكراهة عنه .

ووافقهم على ذلك النجَّار^(٥) من المُعْتَزلة : حيث أنه فسَّر كونه مُريدًا ؛ بسلب

الكراهة ، والغلبة عنه .

(١) لتوضيح مذهب أهل الحق بالإضافة إلى ماورد هنا

انظر اللمع للأشعري ص ٤٧ - ٥٩ ، والتمهيد للباقلاني ص ٤٧ - ٤٩ ، ١٥٢ ، والإنصاف ص ٣٦ له أيضا ، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٢ - ١٠٥ ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٦٣ - ٧١ ، ٢٣٧ - ٢٥٤ ولمع الأدلة له أيضا ص ٨٣ - ٨٥ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧ - ٥١ ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢٣٨ - ٢٦٨ ، والمحصل للرازي ص ١٢١ - ١٢٣ ومعالم أصول الدين ص ٤٤ - ٤٥ على هامش المحصل .

ومن كتب الأمدى غاية المرام ص ٥٢ - ٧٥ .

ومن الكتب التي تأثر أصحابها بالأمدى :

انظر شرح الطوالع ص ١٧٩ - ١٨٢ والمواقف للإيجي ص ٢٩٠ - ٢٩٢

وشرح المقاصد للتفتازاني ٢ / ٦٩ - ٧٢ .

(٢) انظر عيون المسائل للفرابي ص ٥ والإشارات لابن سينا ٣ / ٥٦١ طبع دار المعارف .

(٣) في ب (والمعتزلة ، والشيعية) .

(٤) النجَّار : أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي ، المعروف بالنجَّار شيخ النجَّارية من المعتزلة ، واليه

نسبتهما ، كان حائكا ، وهو من متكلمي (المجبرة) وله مع النظام مناظرات - وهو وأتباعه يوافقون أهل السنة في

بعض أصولهم : مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة في بعض أصولهم أيضا : مثل نفي الرؤية . وقد توفي النجار حوالي

سنة ٢٣٠ هـ .

(الممل والنحل ١ / ٨٨ ، والفرق بين الفرق ص ٢٠٧ ، ومقالات الإسلاميين ١ / ٢١٦) . أما عن رأيه في الإرادة

فانظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ والممل والنحل ١ / ٨٩ والفرق بين الفرق ص ٢٠٨ .

وأما النَّظَامُ^(١)، والكعبي^(٢) فإنهما قالا: إن وصفَ بالإِرَادَةِ شَرَعًا؛ فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها.

وإن أضيف إلى أفعال العبد؛ فالمراد أنه أمر بها.

وزاد الجاحظ^(٣) على هؤلاء بإنكار الإرادة شاهداً، وقال: مهما كان الإنسان/ غير ل ١/٦٥ غافل، ولا ساء عما يفعله؛ بل إن كان عالماً به؛ فهو معنى كونه مريدًا.

وذهب البصريون من المعتزلة: إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا فى محل.

وذهبت الكرامية^(٤): إلى أنه مُريد بإرادة حادثة فى ذاته، تعالى الله عن قول الزائغين.

(١) النَّظَامُ: إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى، أبو إسحاق النَّظَامُ، تلميذ أبو الهذيل العلاف، وابن اخته. من أئمة المعتزلة، وهو شيخ النَّظَامِيَّة التى نسبت إليه. من أذكياء المعتزلة، وذوى النباهة فيهم. من أشهر تلاميذه الجاحظ. وتوفى سنة ٢٣١ هـ (راجع ما سيأتى فى القاعدة السابعة فى الجزء الثانى ل ٢٤٤/ب، وطبقات المعتزلة ص ٤٩ والملل والنحل ١/٥٣ والفرق بين الفرق ١٣١-١٥٠ والنظام تأليف أبو ريده). أما عن رأيه فى الإرادة: فانظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٤ والملل والنحل ١/٥٥.

(٢) الكعبي: أبو القاسم عبد الله بن محمود الكعبي، من بنى كعب، البلخي الخراساني. أحد أئمة المعتزلة، وشيخ الكعبيَّة منهم - له آراء ومقالات فى الكلام انفرد بها. وقد أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفى ببلخ سنة ٣١٩ هـ. (وفيات الأعيان ٢/٢٤٨ والمعر ٢/١٧٦ والفرق بين الفرق ص ١٨١).

أما عن رأيه فى الإرادة: فانظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٤ والملل ١/٧٨. ولمزيد من البحث والدراسة راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة: ل ٢٤٦/ب.

(٣) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى، البصرى، المعتزلى (أبو عثمان) عالم، أديب، مشارك فى أنواع العلوم، شيخ الجاحظيَّة من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣ هـ وتوفى بها سنة ٢٥٥ هـ. (وفيات الأعيان ٣/١٤٠ ولسان الميزان ٤/٣٥٥ وتاريخ بغداد ٣/٢١٢)

أما عن رأيه فى الإرادة فانظر: الملل والنحل ١/٧٥ والفرق بين الفرق ١٧٦، ١٧٧. ولمزيد من البحث والدراسة راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٤٦/ب.

(٤) الكرامية: هم أتباع أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان من عبَّاد المرجفة، قال بالتجسيم، وتبعه على بدعته خلق كثيرون.

والكرامية ثلاثة أصناف: حقائقية، وطرائقية، وإسحاقية.

(الملل والنحل ١/١٠٨ والفرق بين الفرق ٢١٥).

أما عن رأيهم فى الإرادة: فانظر الملل والنحل ١/١١٠ والفرق بين الفرق ص ٢٢٠

ولمزيد من البحث والدراسة عن هذه الفرقة راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٥٦/ب فقد

تحدث الأمدى عن آراء الكرامية بالتفصيل.

وقبل الخوض فى الحجاج^(١) نفيًا، وإثباتًا؛ لابد من تحقيق معنى الإرادة على مذهب أهل الحق من أئمتنا؛ ليكون التوارد بالنفى، والإثبات على معنى واحد .

وقد اختلفت عباراتهم فيها

فقال بعضهم : هى القصد إلى المراد .

وقال بعضهم : هى إيثار المراد .

وقال بعضهم : هى اختيار الحادثات^(٢)

وقال القاضى أبو بكر : هى المشيئة المجردة .

وفى هذه العبارات نظر .

أما العبارة الأولى والثانية : ففيهما تعريف الإرادة بالمراد، والمراد مشتق من الإرادة ؛ فيكون أخفى فى المعرفة من معرفة الإرادة ؛ فلا يصلح للأخذ فى التعريف .

والذى يخص العبارة^(٣) الأولى : أن الإرادة أعم من القصد، وتعريف الأعم بما هو أخص منه ممتنع ؛ ولهذا فإن الإرادة على رأى الأصحاب يجوز تعلقها بفعل الغير، والقصد إلى فعل الغير ؛ ممتنع .

وقول القائل فى العرف : قصدى لفعلك لأجل مصلحتك ؛ فمن أجل مصلحتك ، فمن باب التجوز، والتوسع ؛ والكلام إنما هو فى الحقيقة .

وأما العبارة الثانية : وهى الإيثار . فقد قيل فيها : الإيثار مشعر بسابقة التردد بين أمرين .

أحدهما أثر عن الآخر، والإرادة أعم من ذلك ؛ فإنها قد تكون حيث لا تردد كالمكره على فعل شيء ؛ فإنه لا يخطر له غير الفعل الذى به نجاته ؛ وهو يريد له .

ويمكن دفعه : بأنه مؤثر لجانب فعله على عدمه، ولا خلولة عنه . وما مثل هذا التشكيك فوارد على العبارة الثالثة : وهى الاختيار .

(١) فى ب (الحجيج) .

(٢) فى ب (الجاريات) .

(٣) فى ب (الإرادة) .

وبالجملة : فجملة هذه العبارات ؛ وإن سلم تَسَاوِيها في المعنى عُمُومًا ، وخصوصًا ؛ فحاصلها راجع إلى التَّعْرِيف بالحدِّ اللفظي : وهو تبديل لفظ بلفظ مرادف له .

وهذا^(١) إنما يفيد عند الجاهل بدلالة اللَّفْظ ، العالم بمعناه . وأما بالنسبة إلى الجَاهِل بنفس المعنى ؛ فلا .

والأقرب في ذلك أن يقال :

الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد^(٢) الجائزين ، دون الآخر ؛ لا ما يلازمه التخصيص .

ولا يخفى مفارقتها للعلم ، والقدرة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، والحياة ؛ إذ ليس من/ شأن^(٣) العلم التخصيص بل الكشف والإحاطة بالشئ على ما هو عليه ، فيكون ل ٦٥/ب تابعاً للتخصيص ، فلا يكون هو الموجب للتخصيص . ولا من شأن القدرة ذلك ؛ بل^(٤) الإيجاد^(٤) . وأما باقى الصفات فظاهر .

وليست هي الشهوة ، ولا التَّمَنى ، ولا العزيمة ، ولا المحبَّة ، ولا الرضى .

وقد اختلف في ذلك كله :

أما الشهوة : فهي توقان النَّفس إلى إدراك بعض المدركات ، ولا تتعلق بجميع الجائزات الواقعة ، بل ببعضها ، وهي ما فيه لذة ، واستطابة بخلاف الإرادة ، وقد تتعلق الشهوة بما فيه لذة ، وإن لم يكن مراداً ؛ وذلك عندما إذا علم الشخص أن هلاكه فيه ، وحيث يطلق لفظ الشهوة بإزاء الإرادة ؛ فليس إلا بجهة التجوز^(٥) ، والتوسع^(٥)

وأما التَّمَنى : فقد قال بعضُ أصحابنا : إنه نوع من الإرادة ، حتى قال فى حده : هو إرادة ما علم أنه لا يقع ، أو شكَّ فى وقوعه .

واتفق المحققون من أصحابنا ، ومن المعتزلة : على أنه ليس بإرادة ؛ لكن اختلف قول أبى هاشم فيه .

(١) فى ب (وهو) .

(٢) فى ب (كل واحد من) .

(٣) فى ب (بيان) .

(٤) فى ب (بالاجداد) .

(٥) فى ب (التوسع والتجوز) .

فقال تارة : هو قول القائل : ليت ما لم يكن كان ، وما كان لم يكن .

وتارة : أنه ضرب من الإعتقادات ، والظنون .

وتارة : أنه التلهف ، والتأسف .

والحق أن الإرادة مغايرة للتمنى ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن التمنى قد يتعلق بما فات . وهو ما يدل عليه بقول القائل : ليت ما كان لم يكن ، وما لم يكن كان ؛ والإرادة لا تتعلق بما فات .

والثاني : هو أن الإرادة قد تتعلق بما يعلم وقوعه ؛ بخلاف التمنى .

والثالث : هو أن الإرادة قد تتعلق بقتال (١) العدو القاصد للهلاك ؛ بخلاف التمنى ؛ فإنه لا يتعلق بقتاله (٢) .

وإذا عرف الفرق بين التمنى ، والإرادة بما ذكرناه ؛ فقد امتنع جعل التمنى نوعا من الإرادة . وإلا لزم من وجود التمنى ؛ وجود الإرادة ؛ ضرورة لزوم وجود الأعم ؛ من وجود الأخص ؛ وهو باطل بما ذكرناه من الفرق الأول ، وامتنع أيضا تفسيره بالقول ؛ فإن التمنى قد يوجد في حق من لا قول له .

وامتنع تفسيره بالتأسف ، والتلهف ؛ إذ هو مخصوص بما فات ، والتمنى قد يتعلق بما هو آت .

وامتنع تفسيره بأنه ضرب من الإعتقادات والظنون ؛ إذ هو غير مميز للتمنى ؛ فإن ما عده من ضروب الإعتقادات والظنون ، يصدق عليه أنه ضرب من الإعتقادات والظنون ؛ وليس تمنيا .

ل ١/٦٦ والمقصود : إنما هو بيان الفرق / بين الإرادة ، والتمنى ، وقد حصل ذلك بما حققناه ؛ فلا حاجة إلى تحديد التمنى ، وشرح معناه .

وأما العزيمة : فعبارة عن توطين النفس على أحد أمرين بعد سابقة التردد فيهما (٣) .

إلا أنها (٣) نفس الإرادة المتقدمة على المراد بأزمنة ، كما ذهبت إليه المعتزلة حتى أنهم منعوا بذلك من إثبات الإرادة (٤) القديمة لله - تعالى - ومن أراد بلفظ العزيمة ذلك ؛

(١) في ب (بقتل) .

(٢) في ب (بقتله) .

(٣) في ب (فيها لأنها) .

(٤) في ب (الألة) .

فلا مانع من إثباته فى حق الله - تعالى - وإن كان إطلاق لفظ العزيمة عليه ممتنعا ؛ لعدم ورود الشرع به .

وأما المحبة والرضى : فقد اختلف أصحابنا فيه .

فذهب المعظم منهم : إلى أن الإرادة هى نفس المحبة والرضى ، وذهب الباقيون : إلى المغايرة بينهما .

أما القائلون بالإتحاد : فقد احتجوا بمسلكين :

الأول : بأن قالوا : لو كانت الإرادة مغايرة للمحبة ، والرضى . فلا يخلو : إما أن تكون المحبة والرضى مخالفتين للإرادة ، أو مماثلين لها .

فإن كان الأول : فإما أن يكونا مضادين ، أو غير مضادين لها . فإن كانا متضادين لها ؛ فيلزم منه استحالة الجمع بين إرادة الشئ ومحبته ، والرضى به ؛ وهو ممتنع . وإن لم يكونا مضادين ؛ فكل مختلفين غير متضادين لا يمتنع وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى ، مع وجود ضد الإرادة ، وهو الكراهة ؛ وهو ممتنع . فلم يبق إلا التماثل ؛ ويلزم الإشتراك فى معنى الإرادة .

ولقائل أن يقول : وإن سلمنا أنهما لا يتضادان مع الاختلاف ، فمن الجائز أن يكونا من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لأحدهما عن الآخر .

وعند ذلك فلا يلزم جواز وجود أحدهما مع ضد الآخر ، وإن جاز ذلك فيما عداهما من المختلفات الغير متلازمة .

المسلك الثانى : أن مرید الشئ يستحيل أن لا يكون محبا له ، وكذلك بالعكس . ولو تغايرا ؛ لتصور الانفكاك بينهما ؛ وهو ضعيف أيضا ؛ فإن الانفكاك بين المحبة والإرادة ؛ غير ممتنع ؛ ولهذا فإن شرب الدواء المستكره مراد ، وليس بمحبوب .

ولو قال القائل هو ^(١) مراد لى ، وليس بمحبوب ^(١) ، لم يكن مستبعدا . وبتقدير عدم الانفكاك ؛ فلا ^(٢) يدل ذلك على الإتحاد فى المعنى ؛ لما سبق فى المسلك الذى قبله ^(٢) .

(١) فى ب (هو محبوب وليس بمراد) .

(٢) فى ب (فلا يدل على الإيجاد فى المعنى على ما سبق فى المسلك الثانى قبله) .

ل ٦٦/ب

وأما القائلون بالمغايرة : فقد احتجوا بمسلكين / أيضا

الأول : قوله - تعالى - ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(١) وقوله - تعالى - : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٢) . أثبت المحبة المتعلقة بالله . فلو كانت المحبة ؛ هي الإرادة ؛ لما تعلقت بالله تعالى ؛ لكونه قديما ، وكون الإرادة لا تتعلق بغير الحادث .

وهو أيضا ضعيف ؛ إذا أمكن أن يكون المراد من قوله - تعالى - ﴿يُحِبُّونَهُ﴾ ومن قوله : ﴿أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ إرادة طاعته . هكذا ذكره ابن عباس ؛ وعلى هذا فلا منافاة بين الإرادة ، والمحبة .

المسلك الثاني : وهو الأقوى ، وعليه الاعتماد ، أنهم قالوا : سنبين أن الله - تعالى - مرید لجميع الجائزات ، والكفر والفساد من جملتها ؛ فيكون مریدا له . فلو كانت الإرادة هي المحبة والرضى ؛ لكان البارى - تعالى - محبا للفساد ، وراضيا بالكفر ؛ وهو محال لقوله - تعالى - ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادُ﴾^(٣) . وقوله - تعالى - : ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٤)

فإن قيل : إن الله - تعالى - يحب الفساد من حيث هو معاقب عليه .

قلنا : فلا منافاة بينه ، وبين كون الفساد في ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص .

[وإذا]^(٥) أتينا على ما أردنا تحقيقه من معنى الإرادة ؛ فهي تنقسم إلى قديم ، وحادث . والمقصود هاهنا ، إنما هو بيان إثبات الإرادة القديمة لله - تعالى - .

وأما الإرادة الحادثة : فسيأتي الكلام عليها فيما بعد إن شاء الله - تعالى .^(٦)

والمعتمد في ذلك أن يقال

(١) سورة المائدة ٥ / ٥٤ .
 (٢) سورة البقرة ٢ / ١٦٥ .
 (٣) سورة البقرة ٢ / ٢٠٥ .
 (٤) سورة الزمر ٣٩ / ٧ .
 (٥) في أ (فإذا) .
 (٦) انظر ل ٢٨١ / ب وما بعدها .

إذا ثبت [أن] ^(١)العالم حادث ، وأنه من أفعال واجب الوجود ؛ فلا يخفى أن تقدير وجوده قبل أن وجد ، وبعد أن وجد ، - على شكل ومقدار أكبر مما هو عليه ^(٢) أو أصغر - من الجائزات . ووقوع بعض الجائزات ، دون البعض ؛ ليس له لذاته ؛ لما سبق ؛ فلا بد له من مخصص .

والمخصص : إما ذات واجب الوجود ، أو أمر خارج عنها .

لا جائز أن يكون هو ذات واجب الوجود ؛ فإن نسبة ذاته إلى جميع الجائزات نسبة واحدة ؛ فليس تخصيصها للبعض دون البعض ، أولى من العكس .

فلم يبق إلا أن يكون خارجا عنها ، وليس ذلك هو القدرة ، والعلم ، وباقي الصفات المذكورة من قبل ؛ لما سبق ؛ فيكون زائدا عليها ، وذلك هو المعنى بالإرادة ^(٣)

فإن قيل : لا نسلم صحة إتصاف الرب - تعالى - بالإرادة .

ويرد على ذلك
تشكيكات

قولكم : لأن اختصاص العالم بما هو عليه من الصفات دون باقى الصفات الجائزة التشكيك الأول يستدعى مخصصا . / إنما يصح ، أن لو ثبت لكم أن ما عدا الصفات التى خلق العالم ل ١/٦٧ عليها جائزة عليه . ولم قلتم بأن ما وجد عليه من الصفات لم تكن متعينة له ، وأن ما عداها ليس بممتنع عليه ؛ لخصوص ذاته؟

سلمنا أن ذلك جائز على العالم ؛ ولكن ما المانع من أن يكون الرب ^(٤) - تعالى - التشكيك الثانى موجبا للعالم بما هو عليه ، باعتبار ذاته ، لا بصفة زائدة؟

قولكم ^(٥) : لأن نسبة جميع الجائزات إلى ذاته نسبة واحدة ، غير مسلم .

وما المانع من أن يكون باعتبار ذاته لا يقتضى من جملة الصفات الجائزة إلا ما وجد ، وذلك لأن ^(٦) الصفات الجائزة مختلفة فى ذواتها وإن إتحدت فى صفة الجواز .

(١) ساقط من أ .

(٢) ساقط من ب .

(٣) انظر المأخذ للأمدى ل ٣٩/ أ وقارن بالإرشاد لإمام الحرمين ص ١٣١ والاقتصاد للقرظى ص ٤٧ .

(٤) فى ب (البارى) .

(٥) فى ب (قولهم) .

(٦) ساقط من ب .

والموجب بذاته لا يبد وأن يكون بينه وبين ما أوجبه مناسبة طبيعية : باعتبارها يتحقق جعل الموجب علة والموجب معلولا ، وإلا فليس جعل أحدهما علة للآخر ، أولى من العكس ؛ بل وليس جعله علة لما^(١) فرض معلولا ؛ أولى من غيره^(٢) .

وعند ذلك فمن الجائز : أن تكون ذاته مناسبة لبعض الجائزات ، دون البعض . وعلى هذا التقدير ؛ فلا يستدعى مخصصا [زائدا]^(٣) .

سلمنا أن الكل جائز بالنسبة إلى ذاته ، وأن تخصيص كل واحد بالنسبة إلى ذاته جائزة ؛ ولكن لانسلم أنه يلزم من ذلك الإفتقار إلى مخصص زائد على الذات .

والذى يدل على ذلك : أن الأمر الزائد : إما أن يكون قديما ، أو حادثا .

فإن كان قديما : فيما أن يكون مخصصا باعتبار ذاته ، أو بصفة زائدة .

فإن كان الأول : فقد وقعت فيما فرتم منه .

وإن كان الثانى : فالكلام فيه كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وإن^(٤) كان حادثا : إفتقر إلى مخصص آخر ، والكلام فى ذلك المخصص كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع^(٥) .

سلمنا أنه لا يبد من مخصص خارج عن ذاته - تعالى - ولكن ما المانع من كونه عدميا ؟

وإن امتنع كونه عدميا : فما المانع من كونه ليس بموجود ، ولا معدوم؟ كما قاله النجار من المعتزلة : إن المخصص كونه مريدا لذاته فى الأزل ، للجائزات فيما لا يزال من غير إحتياج إلى صفة الإرادة ، وكونه مريدا حالة لا موجودة ، ولا معدومة .

سلمنا أنه لا يبد وأن يكون وجوديا ؛ ولكن لم قلت إنه لا يبد وأن يكون قائما بذات الله - تعالى - ؟

(١) فى ب (لغير ما) .

(٢) فى ب (المعلول) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) من أول (وإن كان حادثا ...) ساقط من ب .

وما المانع من كونه مخصصا بإرادة لا فى ذاته ، كما هو مذهب البصريين / من ٦٧/ ب المعتزلة .

سلمنا أنه لا بد وأن يكون المخصص قائما بذاته ؛ ولكن ما المانع من كونه حادثا ، التشكيك السادس
كما هو مذهب الكرامية؟

سلمنا أنه لا بد وأن يكون قديما ؛ ولكن لا نسلم أن ذلك المخصص هو الإرادة ؛ بل التشكيك السابع
جاز أن يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة المرجحة له
على غيره ، كما يقوله أبو الحسين البصرى ، ومع ذلك ؛ فلا حاجة إلى الإرادة .

سلمنا أن العلم بالمصلحة غير مرجح ؛ ولكن لم قلت بامتناع كون المرجح قوله التشكيك الثامن
﴿كُنْ؟﴾ كما ذهب إليه بعض الكرامية .

ويدل على كونه مرجحا قوله - تعالى - ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لا بد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ؛ التشكيك التاسع
ولكن معنا ما يدل على امتناع ذلك ؛ وبيانه بحجج أربع .

الأولى : أن حدوث الحادث : إما أن يكون متوقفا على تعلق الإرادة به ، أو لا يكون
متوقفا عليها^(٢) .

فإن كان الأول : فهو ممتنع لثلاثة أوجه

الأول : أن تعلق الإرادة به لا يخلو : إما أن يكون أولى من عدم التعلق ، وإما عدم
التعلق أولى ، أو أن التعلق وعدمه سيان .

فإن كان الأول : فالرب - تعالى - يستفيد بإرادته له^(٣) كمالا ، وبعدم إرادته نقصانا ؛
وهو محال على الرب - تعالى -

وإن كان الثانى : كان التخصيص [بالوجود]^(٤) ممتنعا .

وإن كان الثالث : لم يكن التخصيص أولى من عدمه ؛ لعدم الأولوية .

(١) سورة النحل ٤٠/١٦ وقد صححت الآية حيث كانت (إنما أمرنا ..

(٢) فى ب (عليه) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) ساقط من أ .

الثانى : أنه يلزم منه الدور من جهة أن التخصيص متوقف على تعلق الإرادة به ، وتعلق الإرادة به وصف إضافى بين الإرادة وتخصيص الحادث ؛ فيكون متوقفا على التخصيص ؛ لأن النسبة متوقفة على المنسوب ، والمنسوب إليه ؛ وذلك يوجب توقف تعلق الإرادة على التخصيص ، وتوقف التخصيص على تعلق الإرادة ؛ وهو دور .

الثالث : هو أن تعلق الإرادة بالتخصيص : إما أن يكون قديما ، أو حادثا .

فإن كان قديما : لزم من قدمه قدم التخصيص ؛ وهو محال .

وإن كان حادثا : فإما أن يتوقف على مخصص آخر ، أو لا يتوقف .

فإن كان الأول : لزم التسلسل ، أو الدور ؛ وهو ممتنع .

وإن كان الثانى : لزم تخصيص الجائز لا بمخصص ؛ وهو محال ، ولو جاز ذلك ؛

لجاز فى كل حادث .

هذا كله إن توقف التخصيص على تعلق الإرادة/به .

١/٦٨ ل

وإن لم يكن متوقفا عليها : لم يكن تخصيص بعض الجائزات بالإرادة دون البعض أولى من الآخر ؛ ضرورة التساوى فى عدم تعلق الإرادة بكل واحد منها .

الحجة الثانية : أنه لا يخلو : إما أن يكون البارى - تعالى - عالما بحدوث الحادث فى وقت حدوثه على الوجه الذى حدث عليه ، أو لا يكون عالما به .

لا^(١) جائز أن يكون غير عالم به^(١) : وإلا لكان جاهلا بعواقب الأمور ؛ وهو على الله -

تعالى - محال .

وإن كان عالما به : فيلزم من ذلك وقوع الحادث على وفق ما تعلق به العلم ؛ وإلا

كان علمه جهلا ؛ وهو محال .

وعند ذلك : فلا حاجة إلى الإرادة .

الحجة الثالثة : إن قدرة الرب - تعالى - إما أن تكون متعلقة بإيجاد^(٢) الحادث^(٢) ،

أو لا تكون متعلقة بإيجاده .

(١) فى ب (لا جائز أن لا يكون عالما به) .

(٢) فى ب (إيجاد) .

فإن كان الأول : فمن ضرورة تعلق القدرة بإيجاده ، وجوده على وفق ما تعلق به القدرة . وإلا كان البارئ - تعالى - عاجزا عنه ، وإذا لزم وجوده من ضرورة تعلق القدرة به ؛ فلا حاجة إلى الإرادة .

وإن كان الثانى : فهو ممتنع التحقق ، ولا فائدة فى الإرادة .

وعند ذلك فالواجب^(١) تفسير المخصص بالعلم ، والقدرة ، كما ذهب إليه النظام ، والكعبى من المعتزلة .

الحجة الرابعة : هو أن الإرادة : إما أن تكون حادثة ، أو قديمة .

فإن كانت حادثة : فهو محال ؛ لما سبق .

وإن كانت قديمة : فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أنه إذا كانت الإرادة قديمة ؛ فهى سابقة على الحادث ، والإرادة السابقة على الحادث عزم ، والعزم لا يتصور إلا فى حق من أجمع على شىء بعد ترده ، وفكره فيه ؛ وهو محال فى حق الله - تعالى - .

الثانى : أنها لو كانت قديمة نفسانية ؛ لوجب تعلقها بجميع الجائزات من أفعاله ، وأفعال العباد ؛ فإن نسبة القديم إلى سائر الجائزات نسبة واحدة .

/وعند ذلك : فليس تعلقه ببعض ، أولى من البعض الآخر ؛ ضرورة التساوى فى ٦٨ ب

النسبة ، ويلزم من تعلقه بجميع الجائزات ، محالات ثلاثة :

المحال الأول : أنه يلزم منه تعلقها بوجود كل شىء جائز^(٢) ، أو بعدمه ، وبسكون كل جوهر ، وبحركته^(٣) ؛ ضرورة جواز الكل ، ويلزم من ذلك إجتماع الوجود ، والعدم ، والحركة ، والسكون فى شىء واحد معا ؛ وهو^(٣) محال .

المحال الثانى : أن العالم مشتمل على خيرات وشرور فلو تعلق إرادته بالجميع ؛ لكونه جائزا ؛ فيلزم منه أن يكون خيرا ، شريرا ؛ لما تقرر فى العقول : أن مرید الخَيْرِ ؛

(١) فى ب (فالجواب) .

(٢) فى ب (جائز ويعدمه وسكون كل جوهر وحركته) .

(٣) فى ب (وذلك) .

خَيْرٌ، وَمُرِيدَ الشَّرِّ؛ شَرِيْرٌ، والإتصاف بكونه شَرِيْرًا؛ من صفات القبيح؛ فلا يكون البارى - تعالى - متصفا به .

المحال الثالث : أن الله تعالى أمر بالطاعة، ونهى عن المعصية، ولعل ما أمر به لا يقع، وما نهى عنه واقع . فلو كان مريدا لما وقع من المنهيات، ولما لم يقع من الطاعات؛ للزم أن يكون قد نهى عما أراد، وأمر بما لم (١) يرد (١) .

ولا يخفى ما فى ذلك من التناقض، وتكليف المحال؛ فيجب تنزيه الرب - تعالى - عنه . كيف وقد ورد الكتاب العزيز بما يدرأ ذلك . وهو قوله - تعالى - ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ (٢)، وقوله - تعالى - ﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ (٣)، وقوله - تعالى - ﴿ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا ﴾ (٤)

وقوله - تعالى - : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (٥) وقوله - تعالى - ﴿ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ (٦) وقوله - تعالى - ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ (٧) وقوله - تعالى - : ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ﴾ (٨) وقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٩) وقوله - تعالى - : ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا ﴾ إلى قوله تعالى - ﴿ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ (١٠) حيث كذبهم فى قولهم، إلى غير ذلك من الظواهر التى يستقصى ذكرها فى مسألة خلق الأعمال (١١) .

التشكيك العاشر سلمنا أنه مريد بإزادة وجودية قديمة قائمة بذاته، وأنها متعلقة بجميع المتعلقات الجائزة، ولكن لا نسلم أنها واحدة .

وإن سلمنا أنها واحدة؛ فلا نسلم أنها غير متناهية فى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها .

التشكيك
الحادى عشر

(١) فى ب (لايراد) .

(٢) سورة الزمر ٣٩ / ٧ .

(٣) سورة البقرة ٢ / ١٨٥ .

(٤) سورة غافر ٤٠ / ٣١ .

(٥) سورة النذاريات ٥١ / ٥٦ .

(٦) سورة النساء ٤ / ٣٧ .

(٧) سورة الأنفال ٨ / ٦٧ .

(٨) سورة البقرة ٢ / ٢٠٥ .

(٩) سورة النساء ٤ / ١٤٨ من سورة الأنعام .

(١٠) انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها .

والجواب :

أما منع^(١) وجود العالم قبل أن وجد ؛ فمندفع ؛ فإننا لو قدرنا وجود/العالم قبل وقت ل ١٦٩/أ وجوده بألف سنة ، لم يلزم عنه لذاته المحال^(٢) . ولا معنى لكونه جائز الوجود قبل التشكيك الأول ^{الجواب عن} [وقت] ^(٣) وجوده إلا هذا .

كيف وأنه لو لم يكن جائز الحدوث قبل وقت حدوثه ؛ لكان إما واجبا لذاته قبل ذلك ، أو ممتعا . ولو كان واجبا ؛ لما كان معدوما ، ولو كان ممتعا لذاته لما وجد ؛ فلم يبق إلا أن يكون جائزاً . ولا يلزم على هذا جواز وجوده بعد امتناع أزليته ، فإن^(٤) ما هو الممتنع^(٤) ؛ إنما هو الأزلية ؛ وهو غير زائل ، وما هو الممكن ؛ إنما هو الحدوث ؛ وإمكان الحدوث غير متجدد ؛ وذلك غير ممتنع ؛ بخلاف القول بتجدد إمكان الحدوث بعد أن لم يكن .

قولهم : ما المانع من أن يكون لذاته مقتضيا لبعض الجائزات دون البعض؟

فقد قيل في جوابه : إن المصحح للتخصيص بالمخصص : إنما هو الإمكان . ^{الجواب عن} وإذا كان الإمكان عاما لجملة الجائزات ؛ كان تخصيص الكل بالنسبة إلى المخصص ^{الثانى} بالذات جائزا .

وهو ضعيف ؛ فإنه إن قيل : إن المستقل بصحة التخصيص ؛ هو^(٥) الإمكان لا غير ؛ فهو غير مسلم ؛ وذلك مما يعسر مساعدة الدليل عليه .

وإن قيل : إنه لا بد منه فى التصحيح ؛ فمسلم ؛ ولكن لا يلزم من وجود ما لا بد منه فى التخصيص ؛ تحقق التخصيص ؛ لجواز فوات غيره مما لا بد منه أيضا .

والحق أن يقال :

المخصص للعالم بوقت حدوثه ، مع جواز حدوثه ، قبل وقت حدوثه ، إذا كان تخصيصه له بذاته : فإما أن يتوقف على شرط لا بد منه ، أو لا يتوقف .

(١) فى ب (منع جواز) .

(٢) فى ب (محال) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (فإنما الممتنع) .

(٥) فى ب (وصحة التخصيص هو) .

فإن توقف : فذلك الشرط إما قديم ، أو حادث .

فإن كان قديما : لزم من قدم العلة والشرط ؛ قدم المشروط .

وإن كان حادثا : فالكلام في تخصيصه ، كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وإن لم يتوقف على شرط : وجب^(١) من قدم الذات المقتضية للتخصيص ؛ وقوع التخصيص قبل كل وقت يفرض التخصيص فيه ؛ ضرورة قدم المخصص ، وعدم توقفه في التخصيص على أمر خارج عنه .

قولهم : المخصص إذا كان زائدا : فيما أن يكون قديما ، أو حادثا .

الجواب عن
الثالث

قلنا : بل^(٢) قديم^(٢) ؛ وهو مخصص بذاته .

الشق الأول

قولهم^(٣) : فيلزمكم فيه ما فررتم منه^(٣) في الموجب بالذات .

الشق الثاني

قلنا : متى إذا كان للعالم مخصص هو الإرادة ، أو غيرها؟

الأول ممنوع . والثاني : مسلم ؛ وذلك لأنه لا معنى للإرادة : إلا معنى من شأنه /
تخصيص بعض الجائزات دون البعض . ولا يقال : لم كان تخصيصها للبعض ، دون
البعض ؛ مع قدمها ، وتساوي نسبتها ؟ فإن حاصله يرجع إلى أنه : لم كانت الإرادة ، ،
إرادة ؟ فإنه لا معنى لها إلا هذا ؛ وهو غير مسموع .

ل ٦٩ / ب

قولهم : ما المانع من كون المخصص عدما ، أو أن يكون لا موجودا ، ولا معدوما ؟
فقد سبق إبطاله في إثبات واجب الوجود^(٤) .

الجواب عن
الرابع

وقول النجار : إنه مخصص بكونه مريدا ، وكونه مريدا : معناه أنه غير مغلوب ، ولا
مستكره ؛ فهو باطل من أربعة أوجه :

الأول : أنه يلزم من ذلك أن يكون مريدا لنفسه ، وللمستحيلات ؛ إذ هو غير مغلوب
عليها ، ولا مستكره .

(١) في ب (لزم) .

(٢) في ب (بل هو قديم) .

(٣) في ب (قولكم فيلزمكم منه ما ألزمتونا) .

(٤) انظر ما سبق ل ٤٩ / ب وما بعدها .

الثانى : يلزم منه أن يكون الجماد ، وجميع الأعراض مريدة ؛ إذ هي غير مستكرهة ، ولا مغلوبة .

الثالث : أنه إذا كان معنى كونه مريدا : سلب الكراهية ، والغلبة عنه ؛ فسلب السلب ؛ إثبات ، ويلزم من ذلك أن يكون الرب تعالى موصوفا بكراهية ما لا يكون مريدا له ؛ وهو محال .

الرابع : أنه وإن كان معنى كونه مريدا : ما ذكر ؛ غير أنه نفى محض ، وعدم صرف ؛ وذلك غير صالح للتخصيص ؛ فلا بد من مخصص وجودى .

الجواب عن
الخامس

قولهم : لم قلت إنه ^(١) لا بد وأن يكون المخصص قائما بذات الله - تعالى - ؟

قلنا : لأنه لو لم يكن قائما بذاته ؛ لم ينخل ؛ إما أن يكون قائما فى محل ، أو لا فى محل .

فإن كان قائما فى محل : فذلك المحل : إما قديم ، أو حادث . فإن كان حادثا : فهو مفتقر فى وجوده إلى مخصص . والمخصص له . إما نفس ما قام به ، أو غيره .

لا جائز أن يكون هو نفس ما قام به ؛ وإلا لأفضى ^(٢) إلى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على الآخر ؛ فإن المخصص صفة قائمة بالمحل ؛ فيكون متوقفا على المحل . فإذا كان ذلك المحل متوقفا فى تخصصه على ما قام به من المخصص ؛ فهو ^(٣) دور ممتنع .

وإن كان المخصص لذلك المحل غير ما قام به من المخصص : فالكلام فى ذلك المخصص الثانى : كالكلام فى الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور الممتنع .

ثم ليس القول بكون البارى - تعالى - مخصصا للعالم بوقت حدوثه بذلك المخصص أولى من كون ما قام به ذلك المخصص ، هو المخصص للعالم ؛ بل وهو الأولى .

(١) فى ب (بأنه) .

(٢) فى ب (أفضى) .

(٣) فى ب (كان دورا) .

وأما^(١) إن^(١) كان المحل قديما : فسنبين أنه لا قديم غير الله - تعالى - وصفاته .

ل ١/٧٠ ثم إن إضافة التخصيص إلى المحل القديم الذى قام به/ المخصص وهو غير الله - تعالى - ؛ أولى من إضافته إلي الله - تعالى - .

وأما إن كان المخصص قائما لا فى محل : فقد قال بعض الأصحاب فى إبطاله : [إنه]^(٢) يلزم أن يكون كل مخصص فى الشاهد هكذا ؛ فإن ما ثبت لبعض أشخاص الحقيقة ، جاز ثبوته للباقي . والمخصص - من حيث هو مخصص - لا يختلف شاهدا ، ولا غائبا . فإن كان مستغنيا عن المحل غائبا ؛ فيلزم مثله فى الشاهد ؛ وهو محال .

قالوا : ولا^(٣) يمكن^(٣) إنكار المخصص فى^(٤) الشاهد^(٤) ؟ . فإن كل عاقل يجد من نفسه معنى مخصصا للجائزات المقدورة له : كما يجد من نفسه أن له علما ، وقدرة ، وغير ذلك . ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم بما فى الجائز من المصلحة ؛ فإنه قد يجد العاقل من نفسه المعنى المخصص مع علمه بتساوى الجائزين فى المصلحة والمفسدة . كما فى صورة تخصيص العطشان أخذ أحد القدحين المتساويين فى مقصوده ، وكذلك فى سلوك أحد الطريقين المتساويين فى الإيصال إلى مطلوبه ؛ وهو إنما يفيد - مع تسليم وجود المخصص - فى الشاهد : أن لو سلم إتحاد حقيقة المعنى المخصص شاهدا ، وغائبا . ولعل الخصم قد يقول باختلاف الحقيقة ؛ وإن وقع الاشتراك فى اسم المخصص .

وعند ذلك : فلا يلزم أن يكون ما حكم به على أحدهما ، حكما على الآخر . نعم إنما يلزم ذلك : البصريين المعترفين بالتماثل بين الإرادة فى الشاهد ، والغائب .

والأولى فى ذلك أن يقال :

لو كان المخصص قائما لا فى محل ؛ لم يخل ؛ إما أن يكون حادثا ، أو قديما .

(١) فى ب (وان) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) فى ب (لا يمكن) .

(٤) فى ب (شاهدا) .

فإن كان حادثا: فلا بد له من مخصص آخر؛ ويلزم^(١) منه التسلسل^(١)، أو الدور.

فإن قيل: المخصص لا يستدعى مخصصا آخر - وإن كان حادثا كما فى الشاهد - ولهذا فإن من [وجدت]^(٢) له إرادة لشيء لا تستدعى تلك الإرادة، إرادة أخرى. وإلا أفضى إلى التسلسل وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات غير متناهية؛ وهو مما يحسن^(٣) من^(٣) النفس بطلانه.

وربما عضدوا هذا بأمثلة أخرى: كالتمنى، والشهوة، ونحو ذلك.

قلنا: أما قولهم: بأن المخصص لا يستدعى مخصصا، وإن كان حادثا: ليس كذلك؛ فإن ما تخصص بالمخصص: إنما كان مفتقرا إليه من جهة كونه ممكنا، وحادثا لا من جهة كونه ذاتا، أو حقيقة ما. وهذا المعنى المحجوج إلى المخصص متحقق فى المخصص إذا قيل بكونه ممكنا، أو حادثا.

قولهم: الإرادة فى الشاهد لا تستدعى مخصصا/ آخر: ليس كذلك؛ بل لا بد لها^{ب/٧١} من جهة كونها ممكنة وحادثة، من مخصص. نعم غايته أنه لا يجب أن يكون المخصص لها إرادة أخرى لمن له الإرادة فى الشاهد؛ بل المخصص لها: إنما هو الإرادة القديمة القائمة بنفسه؛ وعلى هذا: فلا تسلسل. وعلى هذا: يكون الكلام فيما كثروا به من [أمثلة]^(٤) التمنى، والشهوة أيضا.

وأیضا^(٥)؛ فإنه لو كان بمعنى^(٥) المخصص حادثا لا فى محل. لم تكن نسبته إلى البارى - تعالى - بكونه مخصصا به أولى من نسبته إلى غيره من الحوادث.

وإن قيل: بوجوب نسبته إلى الله - تعالى - لما بينهما من الاشتراك فى عدم الإفتقار إلى المحل. فمع عدم جهة الملازمة من ذلك أمكن أن يقال بوجوب النسبة إلى باقى الحوادث؛ لما بينهما من الإشتراك فى الحدوث؛ بل أولى من حيث إنما^(٦) يتحقق من الإشتراك بين الحادثين أكثر مما به الإشتراك بين القديم، والحادث. ثم لو لزم نسبته إلى الله - تعالى - لما بينهما من الإشتراك فى نفى المحلية؛ لوجب نسبته إلى سائر

(٢) فى أ (وجد).

(٤) فى أ (الأمثلة).

(٦) فى ب (ما).

(١) من أول (ويلزم...) ساقط من ب.

(٣) فى ب (تحقق فى).

(٥) فى ب (فإنه لو كان المعنى).

الجواهر والأجسام؛ إذ هي مشاركة له في هذا المعنى، فإنها غير مفتقرة إلى المحل، وإلا لزم التسلسل، وكون الإرادة مشاركة للبارى - تعالى - في عدم التحيز، ومفارقة^(١) للجواهر^(٢) في ذلك مما لا يوجب إعادة حكمها إلى الله - تعالى - دون الجواهر بدليل أنفسنا، وسائر الأعراض الغير^(٣) متحيزة^(٤).

وأيضاً: فإنه لو جاز أن يكون مخصصاً بمخصص موجود لافى ذاته؛ لجاز أن يكون موجداً بقدرة، قائمة لافى ذاته. وأن يكون عالماً بعلم، قائم لافى ذاته. كما صار إليه جهم^(٥) ومتبعوه، إلى غير ذلك من الصفات، ولجاز أن يكون الواحد منا عالماً. وقادراً، بعلم قائم لافى ذاته، وقدرة قائمة، لافى ذاته؛ ولم يقل به هذا القائل.

وبما ذكرناه هاهنا: يبطل القول بكون المخصص القائم لافى ذاته قديماً أيضاً. كيف وأنه مما لا قائل به؟

وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون مخصصاً بصفة زائدة على ذاته، وبطل كونها قائمة لافى ذاته؛ تعين أن تكون صفة قائمة بذاته.

الجواب عن
الشكك
السادس

قولهم: ما المانع من كون المخصص القائم بذاته حادثاً؟

قلنا: لما بيناه من لزوم التسلسل^(١). كيف: وإنا سنبين إمتناع حلول الحوادث بذات الرب - تعالى - فيما بعد^(٥)؟

قولهم: ما المانع من أن يكون المخصص كونه عالماً بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة؟

الجواب عن
السابع

قلنا: لأننا سنبين في مسألة التجويز، والتعديل^(١). أن رعاية الحكمة في فعله غير لازم؛ فلا/ يكون المخصص ما ذكره من الداعى.

ل ١/٧١

قولهم: ما المانع من كون المرجح قوله ﴿كُنْ﴾؟

الجواب عن
الثامن

(١) فى ب (ومفارقة الجواهر) .

(٢) فى ب (غير المتحيزة) .

(٣) عن رأى جهم انظر الملل ص ٨٧ للشهر ستانى .

(٤) انظر ل ٤١/ب وما بعدها .

(٥) انظر ل ١٤٦/أ وما بعدها .

(٦) انظر ل ١٨٦/أ وما بعدها .

قلنا : لو كان قوله : ﴿كُنْ﴾ مخصصا ؛ لكان صدور ذلك عنا مخصصا ؛ ضرورة اتحاد الحقيقة . وأن ما ثبت للذات لا ينفك عنها . والآية فغايتها الدلالة على أن أمره بالكون عند الإرادة قوله ﴿كُنْ﴾ ؛ وليس فى ذلك ما يدل على كونه مخصصا .

وما ذكره من الوجه الأول والثانى فى الحجة الأولى : فقد سبق الجواب عنه فى مسألة القدرة^(١)

قولهم فى الوجه الثالث : تعلق الإرادة بالحادث : إما قديم ، أو حادث .

قلنا : هذا إنما يلزم أن لو كان تعلق الإرادة بالحادث أمرا يزيد على تخصصه بالإرادة ؛ وليس كذلك ؛ فإنه لا معنى لتعلق الإرادة بالحادث غير تخصصه بها .

وعلى هذا فالإشكال يكون مندفعاً ، وبتقدير أن يكون التعلق زائداً على التخصيص ؛ وهو قديم . فلا نسلم أنه يلزم من ذلك قدم التخصيص ؛ إذ^(٢) لا مانع^(٣) من أن تكون الإرادة فى القدم مقتضية لتخصيص الحادث فى وقت حدوثه ؛ وهو المعنى بقدم التعلق . كيف وأن هذا الإشكال بعينه لازم على القائل بكون المخصص ، مخصصاً بذاته ، لا بصفة زائدة على ذاته ، أو بصفة زائدة غير الإرادة ، فما هو جوابه ؛ هو جواب لنا .

قولهم فى الحجة الثانية : إذا كان البارى - تعالى - عالماً بحدوث الحادث فى وقت حدوثه ؛ فلا حاجة إلى الإرادة كما قرره .

فقد سبق جوابه فى مسألة القدرة^(٤) .

قولهم فى الحجة الثالثة : إما أن تكون قدرته متعلقة بإيجاد الحادث ، أو لا ؟

قلنا : متعلقة بإيجاده مراداً ، لا غير مراد .

وعلى هذا : فلا يستغنى عن الإرادة .

قولهم فى الحجة الرابعة : أنه لو كانت الإرادة متقدمة^(٥) على الحادث كانت عزمًا .

فقد سبق جوابه أيضاً فى مسألة القدرة^(٥) .

(١) انظر ل/٦٢ أ .

(٢) فى ب (إذ المانع) .

(٣) انظر ل/٦٢ أ .

(٤) فى ب (متعلقة) .

(٥) انظر ل/٦٢ أ .

قولهم : لو كانت قديمة ؛ لتعلقت بجميع الجائزات .

قلنا : إن أرادوا بذلك : أنها يجب أن تكون مخصصة لكل جائز ؛ فليس كذلك ؛ إذ ليست حقيقة الإرادة التخصيص لكل جائز ؛ بل ما من شأنها أن تخصص بعض الجائزات دون البعض .

ولولا ذلك للزم وقوع كل جائز ؛ وليس كذلك .

وإن أرادوا بذلك أنها يجب أن تكون مخصصة لكل جائز كائن / ، أو كان ، أو سيكون ؛ فهو حق على ما سيأتي تحقيقه في مسألة ^(١) خلق الأعمال ^(١)

ل ٢١ ب

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من المحال الأول . كيف وأن إجتماع الوجود ، والعدم في شيء واحد ، والحركة والسكون ، وكذا كل متقابلين ؛ غير جائز ؛ بل مستحيل ؛ فلا يكون متعلق القدرة والإرادة .

قولهم : العالم مشتمل على خيرات ، وشرور .

الرد على المحال
الذاني

قلنا : مراد الله - تعالى - من حيث هو مراد له - ليس بشر ؛ فإن تعلق الإرادة به إنما هو من جهة تخصيصه بالوجود دون العدم ، أو العدم ، دون الوجود ، أو ببعض الأحوال الجائزة دون البعض ؛ وذلك مما لا يوصف بكونه شرا ، من حيث هو كذلك ؛ فإن الشر ليس وصفا ذاتيا ؛ لما وصف بكونه شرا ، ولا له وجود في نفسه ؛ بل هو أمر نسبي ، ومعنى إضافي ؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين ، والتقبيح ^(٢) . وذلك لا يمنع من تعلق الإرادة القديمة بالمراد الموصوف به ، ولو كان ذلك مانعا من كونه مرادا ؛ لما كان ما يجري في العالم من الخسف ، والزلازل ، والأمراض المؤلمة ؛ والأفات العامة ؛ مرادا لله - تعالى - ؛ لكونه موصوفا بالشر ؛ ولم يقولوا به .

كيف وأن مستندهم في إطلاق اسم الشرير على مرید الشر في حق الغائب ، ليس غير الشاهد .

وهو فاسد على ما حققناه في مسألة القدرة ^(٣) .

(١) في ب (أن لا مخصص لجميع الجائزات إلا الله - تعالى -) .

انظر ل ٢٨١ / ب وما بعدها .

(٢) انظر ل ١٧٤ / ب وما بعدها .

(٣) انظر ل ٦٢ / ب وما بعدها .

وما ذكروه من لزوم المحال الثالث : فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهى مرادا ؛ وليس كذلك ؛ بل المأمور الذى علم وقوعه ، والمنهى الذى علم الإنتهاء عنه ؛ هو المراد .
وأما ما علم أنه لا يوجد ؛ فهو غير مراد الوجود وإن كان مأمورا به .

وما علم وجوده ؛ فليس بمراد الإنتفاء ، وإن كان منهيًا عنه ، وسنبين فى مسألة الكلام أنه لا ملازمة بين الأمر ، وإرادة الإمتثال ، ولا بين النهى ، وإرادة الإنتهاء .

وعلى هذا فلا يلزم من الأمر بالوجود ، وإرادة العدم ما ذكره من التناقض ، وليس ثمرة الأمر الإمتثال ؛ بل من الجائز أن يكون له ثمرة أخرى ؛ فلا يكون عبثا ، ولا متناقضا .

ولهذا قال بعض الأصحاب : أنه لو علم الله - تعالى - من أحد من الأمة : أنه لو كلف بخصلة من خصال الخير ؛ لم يأت بها ، ولو ضوعفت عليه لأتى^(١) بها ؛ فإن^(١) أمره بالضعف يكون مفيدا . وإن لم يكن ذلك مرادا . وذلك على نحو أمر النبى - عليه السلام - ليلة المعراج بالصلوات . هذا كله إن قيل / برعاية الحكمة والمصلحة فى أفعال الله - ١/٧٢ د - تعالى - ، وإلا فلاحاجة إلى هذا التكليف .

قولهم : إنه يفضى إلى التكليف^(٢) بما لا يطاق^(٢) ؛ مسلم . وسيأتى تحقيقه فيما بعد^(٣)

وأما ما ذكره من الظواهر ، فمما لانسوخ التمسك بها فى مسائل الأصول ؛ إذ هى مع ما يقابلها من ظواهر آخر ممكنة التأويل جائزة التخصيص ؛ والمقطوع لا يستفاد من المظنون .

كيف : وأن القول بموجب أكثرها متجه هاهنا . فإننا لانقول إن إرادته ، ورضاه ، ومحبته ، مما يتعلق بالمعاصى على اختلاف أصنافها من حيث هى شرور ، ومعاصى ، وفساد ؛ فإنها من هذه الجهات أمور إضافية لأدوات حقيقية ، والإرادة : إنما تتعلق بالمعاصى من حيث هى أفعال حادثة ؛ لا من تلك الجهات .

(١) فى ب (لا يأتى بها فإذا) .

(٢) فى ب (تكليف ما لا يطاق) .

(٣) انظر ل ١٩٤ / أ وما بعدها .

على أننا نقرر قاعدة فى معنى المحبة ، والرضا ، والإرادة ؛ يمكن التوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل فنقول : أما المحبوب ، والمرضى فى حق الله - تعالى - فمعناه : أنه ممدوح عليه فى العاجل ، ومثاب فى الآجل . والمسخوط فى مقابلته .

فعلى هذا معنى قوله - تعالى - ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾^(١) وقوله : ﴿لَا يُحِبُّ الْفُسَادُ﴾^(٢) ، وقوله ﴿لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٣) أنه غير ممدوح عليه فى العاجل ، ولا مثاب عليه فى الآجل .

وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل .

وقد يمكن حمل قوله - تعالى - ﴿لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ على المؤمنين من عباده ، ويكون اختصاصهم بلفظ العباد تشريفاً ، وتكريماً^(٤) لهم^(٤) كما فى قوله - تعالى - ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^(٥) والمراد به المؤمنون .

وأما الإرادة : فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر ، والنهى ، وقد تتعلق بالمكلف به ؛ أى بإيجاده ، أو إعدامه ، فإذا قيل : إن الشئ مراد : قد يراد به : أن التكليف به ؛ هو المراد ، لا عينه وذاته . وقد يراد به : أنه فى نفسه مراد ؛ أى إيجاده ، أو إعدامه . فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً ، ولا وقوع له ؛ فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط .

وما قيل إنه غير مراد ؛ وهو واقع ؛ فليس المراد به ؛ إلا أنه لم يرد التكليف به فقط .

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التقصى عن قوله - تعالى - ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^(٦) بأن يقول : المراد به : إنما هو نفى الإرادة بالتكليف به ، [لانفى]^(٧) إرادة حدوثه . وكذا قوله : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٨) معناه : الأمر باليسر ، ونفيه عن العسر .

(٢) سورة البقرة ٢ / ٢٠٥

(٤) فى ب (لهم وتكريماً) .

(٦) سورة غافر ٤٠ / ٣١ .

(٨) سورة البقرة ٢ / ١٨٥ .

(١) سورة النساء ٤ / ١٤٨

(٣) سورة الزمر ٣٩ / ٧ .

(٥) سورة الإنسان ٧٦ / ٦ .

(٧) فى (أ) (لأنه نفى) .

وعلى هذا / يخرج قوله - تعالى - ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)؛ فإنه ل ٧٢/ب ليس المراد به وقوع العبادة؛ بل الأمر بها؛ وأمكن أن يكون المراد به : أنهم عبيده .
 وأما قوله - تعالى - : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢) تكديبا للمشركين فى قولهم : ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ ؛ فهو تكذيب لهم فى دعواهم : إعتقاد ذلك قصد اللحد عن الحق ، والميل إلى المراغمة . ولهذا قال - تعالى - ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ هكذا قاله أهل التفسير .

وأما أن إرادة الرب واحدة غير متناهية فى ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها ؛ فبيانه على ما حققناه فى مسألة القدرة^(٣)

الجواب عن
 الإشكاليين العاشر
 والحادى عشر

(١) سورة الذاريات ٥١ / ٥٦ .

(٢) سورة الأنعام ٦ / ١١٦ . وجزء من الآية رقم ٦٦ من سورة يونس .

(٣) راجع ما سبق ل ٦٣ / أوما بعدها .

المسألة الرابعة

في إثبات صفة العلم لله تعالى

مذهب أهل الحق^(١): أن الباري - تعالى - عالم بعلم واحد قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع المتعلقات ، غير متناه بالنظر إلى ذاته ، ولا بالنظر إلى متعلقاته .
وأما الفلاسفة^(٢): فمختلفون .

فمنهم من نفى كونه عالماً مطلقاً ، لا بذاته ، ولا بغيره^(٣) .

ومنهم من أثبت كونه عالماً بذاته ، دون غيره^(٤)

ومنهم من أثبت كونه عالماً بذاته وبغيره ، إن كان معنى كلياً ، ولم يجوز كونه عالماً بالجزئيات : من حيث هي جزئيات ؛ بل على نحو كلي .

(١) لتوضيح مذهب أهل الحق من الأشاعرة وردهم على خصومهم - بالإضافة إلى ما ورد هنا - ينظر ما يأتي من كتب أئمة المذهب ؛ فمنها يتضح أن الأبيكار قد اشتمل - بحق - على معظم الآراء المهمة ، وناقشها ، وأضاف إليها ؛ فهو يغني عن كل الكتب قبله ، ولا تغني عنه كلها .
ومن الكتب التي تسرلى الاطلاع عليها ما يأتي :

اللمع للأشعري ص ٢٤ ، ٢٥ ، والتمهيد للباقلاني ص ٤٧ ، والإنصاف له أيضا ص ٣٥ ، ٣٦ ، وأصول الدين للبيضاوي ص ٩٥ ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٨٤ - ٩٤ والشامل ص ٦٢١ - ٦٢٥ ولمع الأدلة ص ٨٢ ، ٨٣ له أيضا ، والإقتصاد في الاعتقاد للفرزالي ص ٤٧ ، ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢١٥ - ٢٣٧ ، والمحصل للرازي ص ١١٨ - ١٢٠ ، ومعالم أصول الدين ص ٤٠ - ٤٢ له أيضا .

ومن كتب الأمدى غاية المرام في علم الكلام ص ٧٦ - ٨٤ .

ومن الكتب المتأخرة عن الأبيكار والتي رددت معظم الآراء الواردة به وتأثر أصحابها به إلى حد بعيد - خاصة صاحب المواقف - ما يأتي :

شرح الطوالع ص ١٧٦ - ١٧٩ ، والمواقف للإيجي ص ٢٨٥ - ٢٩٠ ، وشرح المقاصد للتفتازاني ص ٦٤ - ٦٩ وشرح العقائد المضدية للدواني (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) طبع الحلبي . تحقيق د . سليمان دنيا ص ٣٣٩ - ٤٥٤ .

(٢) انظر نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢٢١ - ٢٣٢ حيث يعرض آراء الفلاسفة عرضا واضحا ، ثم يرد عليها ردا قاطعا . وانظر أيضا مقاصد الفلاسفة للفرزالي ط . دار المعارف سنة ١٩٦١ ص ٢٢٤ - ٢٣٤ حيث يعرض آراءهم ، ومقاصدهم عرضا واضحا ، ثم يثبت تهاافتهم في كتابه الآخر تهافت الفلاسفة الطبعة الرابعة لدار المعارف ص ١٩٨ - ٢١٧ ثم يحكم بكفر المسلمين منهم ؛ لإنكارهم علم الله بالجزئيات في رأيه .

(٣) لعلمهم فلاسفة الأفلاطونية المحدثة انظر ص ٢٩٠ من تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم الطبعة الرابعة ، وأيضا فلاسفة الإسماعيلية . انظر ما سبق ل ١/٥٤ .

(٤) ينسب هذا الرأي لأرسطو وأتباعه . انظر الكندي وفلسفته ص ٨٣ .

وهذا هو الذى ينصره أبو على بن سينا^(١) .

وأما المتكلمون :

فمنهم من قال : لا يوصف البارى - تعالى - بما يوصف به خلقه ؛ فلا يوصف بكونه عالماً ، ولا حياً ؛ ولكن يوصف بكونه قادراً ، خالقاً ؛ لأنه لا يوصف شىء من مخلوقاته بذلك على الحقيقة ، وأثبت لله علوماً حادثة لا فى محل ؛ وهذا هو مذهب جهم بن صفوان^(٢) .

ومنهم من قال : هو عالم : بمعنى أنه ليس بجاهل ؛ وهو مذهب ضرار بن عمرو^(٣) .

وزهب الجبائى ، وابنه أبو هاشم : إلى أنه عالم لذاته ؛ لكن اختلفا .

فقال الجبائى : هو عالم لذاته : أى لا يقتضى كونه عالماً ، صفة زائدة من علم ، أو حال .

وقال أبو هاشم : هو عالم لذاته : بمعنى أنه ذو حالة زائدة لا توصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بكونها معلومة ، ولا مجهولة^(٤) .

(١) ابن سينا :

الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو على ، شرف الملك ، الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف المشهورة فى الطب ، والمنطق ، والطبيعات ، والإلهيات صنف نحو مائة كتاب بين مطول ، ومختصر ، وقد شرح الأمدى كتاب الإشارات له فى كتابه : كشف التموهيات . مما يدل على اهتمامه به وبطريقته ، كما أنه يقدم لأرائه غالباً بقوله : قال أفضل المتأخرين - ولد ببلخ سنة ٣٧٠ هـ ، وتوفى بهمدان سنة ٤٢٨ هـ (وفيات الأعيان) ١ / ٤١٩ ومعجم المؤلفين ٤ / ٢٠ . أما عن رأيه فى العلم فانظر النجاة ص ٢٤٣ - ٢٥١ ، والإشارات ٣ / ٢٠١ - ٢٠٦ .

(٢) انظر الفرق بين الفرق ص ٢١١ والملل والنحل ١ / ٨٦ ومقالات الإسلاميين ١ / ٢١٤ - وقد سبقت ترجمة الجهم عند الكلام على الجهمية .

(٣) ضرار بن عمرو : شيخ الضراريّة التى نسبت إليه ، وقد ظهر ضرار بن عمرو فى أيام واصل بن عطاء ، ثم صار مجبراً ، وعنه نشأ هذا المذهب وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً فى الرد على ضرار .

(ميزان الاعتدال ترجمة رقم ٣٩٥٣ والفرق بين الفرق ص ٢١٣ ولسان الميزان ٣ / ٢٠٣ والملل والنحل ١ / ٩٠)

أما عن رأيه فى العلم : فانظر الملل والنحل ١ / ٩٠ - ٩١ .

(٤) عن رأى الجبائى وابنه أبى هاشم فى حالتى إتفاقهما ، واختلافهما .

انظر الأصول الخمسة ص ١٨٢ .

وذهب أبو الهذيل العلاف^(١) : إلى أن الباري - تعالى - عالم بعلم ؛ هو ذاته .
وذهب أبو الحسين البصرى ، وهشام^(٢) بن الحكم : إلى أن إتصافه بكونه
عالمًا بالجزئيات متجدد ، وبالكليات أزلى .

وذهب آخرون : إلى أنه لا يعلم ما لانهاية له من المعلومات ؛ بل إنما يعلم ما كان
متناهيًا .

ثم إن من اعترف من الفلاسفة^(٣) . بكونه عالمًا بنفسه وبغيره ، انتهج في
الاستدلال على ذلك منهجين :

المنهج الأول : أنه بين كون الرب تعالى عالمًا بذاته أولاً ، ثم بين إستلزام علمه
بذاته ؛ لعلمه بغيره ثانياً .

فقال : واجب الوجود يعلم ذاته ، ويلزم من علمه بذاته علمه بغيره . أما أنه يعلم
ذاته : فهو أن وجود واجب الوجود مجرد عن المادة ، وعلاقتها : أى أنه ليس بجسم ، ولا
جسمانى ؛ على ما يأتى تحقيقه . وكل ماهية مجردة عن المادة ، وعلاقتها ؛ فهى عقل :
إذ لا نعى بالعقل إلا هذا . فواجب الوجود بما هو هوية مجردة : عقل . وبما يعتبر له أن
ذاته له هوية مجردة : هو عاقل ذاته ؛ إذ لا معنى لتعقل الشيء لذاته إلا حصول ذاته
المجردة لذاته ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته : هو معقول . وإذا ثبت أنه عاقل

(١) أبو الهذيل العلاف : محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) يعتبر
المؤسس الثانى لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء ، وهو شيخ الهذيلية التى نسبت إليه . ولد بالبصرة سنة
١٣١ هـ وتوفى سنة ٢٣٥ هـ . (وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٦ والفرق بين الفرق ص ١٢١ والملل والنحل ٤٩/١) أما عن
رأيه فى العلم : فانظر الأصول الخمسة ص ١٨٣ ولمزيد من البحث والدراسة انظر ما سياتى فى الجزء الثانى -
القاعدة السابعة ل ٢٤٤ / ب .

(٢) هشام بن الحكم الشيبانى بالولاء ، الكوفى ، أبو محمد : متكلم ، مناظر كان شيخ الإمامية فى وقته . ولد بالكوفة ،
وسكن بغداد فى أيام الرشيد . حدثت بينه وبين أبى الهذيل مناظرات ، وتوفى حوالى سنة ١٩٠ هـ .

(مقالات الإسلاميين ١/ ١٠٦ والفرق بين الفرق ص ٦٥ والملل والنحل ١/ ١٨٤) ولمزيد من البحث والدراسة
انظر ما سياتى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٤٨ / أ .

أما عن رأيه فى العلم : فانظر الأصول الخمسة ص ١٨٣ .

(٣) من هؤلاء الفلاسفة : ابن سينا . انظر النجاة . طبعة الكردى ص ٢٤٣ - ٢٥١ والإشارات ٣/ ٢٠١ - ٢٠٦ طبع
الكلبى .

لذاته ، وعالم بها ؛ فيجب أن يكون عاقلاً لما وجوده من وجوده ؛ لأنه إذا علم ذاته ، وذاته مبدأ ، لما وجوده بوجوده بالذات ؛ فيجب أن يكون عالماً ، بأن ذاته مبدأ لغيره . ومتى علم أن ذاته مبدأ لغيره ؛ فلا بد وأن يكون عالماً بذلك الغير ؛ لأن العلم بكونه مبدأ لذلك الغير ، علم بمعنى إضافي بين ذاته ، وما وجب عنه . ولا تحقق لذلك دون العلم بالمضافين ، ويلزم من علمه بذلك الغير ؛ علمه بما صدر عن ذلك الغير ، وهكذا على الترتيب النازل من عنده طويلاً ، وعرضاً ، إلى (١) ما لا يتناهى (١) .

المنهج الثانى : أنه بين كون الرب - تعالى - عالماً بغيره ، ثم بين أن علمه بغيره يستلزم كونه عالماً بذاته .

فقال : إن علم غيره ؛ علم (٢) ذاته ، وقد علم غيره ؛ فيلزم أن يكون عالماً بذاته (٢) .

وبيان أنه يلزم من علمه بغيره ، علمه بذاته : أن من علم شيئاً ؛ فلا بد وأن يعلم أنه عالم بذلك الشيء ، وعلمه بأنه عالم بذلك الشيء : علم بصفة له ؛ وهو كونه عالماً .
والعلم بالصفة ، يستدعى العلم بالموصوف ؛ ضرورة .

وإذا ثبت أنه يلزم من علمه بغيره ؛ علمه بذاته ؛ فبيان أنه عالم بغيره هو أن واجب الوجود مجرد (٣) عن المادة (٣) ، وعلائقها . وطبيعة الوجود من حيث هو طبيعة الوجود ؛ غير ممتنع عليه أن يعلم ، ويعقل .

وإنما يفرض له أن لا يعلم ؛ بسبب كونه فى المادة ، ومتعلقاً (٤) بعلائق المادة ، وواجب الوجود ليس فى المادة ، ولا له تعلق بعلائق المادة كما يأتى ؛ فلا يمتنع عليه أن يعلم ، ويعقل . وكل ما لا يمتنع عليه أن يكون معلوماً ، بانفراده لا يمتنع عليه أن يكون / ٧٣ د ب معلوماً مع غيره من المجردات ؛ فواجب الوجود لا يمتنع عليه أن يكون معلوماً مع غيره ، وكل ما لا يمتنع تعقله مع غيره ؛ فلا تمتنع مقارنة ماهيته لماهية ذلك الغير فى العقل .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (فقد علم ذاته ؛ فيكون عالماً بذاته) .

(٣) فى ب (موجود مجرد عن المساواة) .

(٤) فى ب (ومتعلقاتها) .

وإذا لم يكن ذلك ممتنعاً؛ فلا معنى لكونه عالماً بغيره إلا أن ماهيته المجردة مقارنة لغيره من الماهيات المجردة، فكونه عالماً بغيره؛ غير ممتنع.

وإذا لم يكن ممتنعاً؛ فإما واجب، أو ممكن.

لا جائز أن يكون ممكناً؛ لعدم إفتقار واجب الوجود إلى غيره مطلقاً؛ فلم يبق إلا أن يكون علمه بغيره واجباً؛ ويلزم منه أن يكون عالماً بذاته لما مضى.

وهذان المسلكان ضعيفان:

أما المسلك الأول: فمن أربعة أوجه:

الأول: أنه قد لا يسلم أن ذات واجب الوجود عقل.

قولهم: إن العقل هو الماهية المجردة عن المادة، وعلاق (١) المادة (١)، ليس كذلك؛ بل العقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق (٢).

وذلك هو الذى يحصل به العلم؛ كما تقدم. والبارى - تعالى - ليست ذاته علماً؛ وإلا كان العلم قائماً بنفسه، وكان كل علم هكذا؛ وهو محال.

وإن سمي مسم ما تجرد عن المادة وعلاقتها عقلاً؛ فلا منازعة في غير التسمية.

الثانى: أنه وإن كانت ذات واجب الوجود عقلاً؛ فلا نسلم أنه عالم بذاته.

قولهم: لأن ذاته حاصلة لذاته التى هى عقل؛ فتكون ذاته معقولة لذاته. وإنما يستقيم إطلاق القول بحصول ذاته، لذاته مع المغايرة؛ فإن حصول الشيء للشيء بنسبة، وإضافة بين الشئيين. ومع عدم التعدد؛ فالقضاء (٣) بالحصول محال.

الثالث: أنه وإن صح إطلاق القول بحصول الذات للذات؛ فلا نسلم أن مطلق الحصول؛ يوجب كون ذاته عالمة بذاته؛ لأن حصول الذات، للذات المسماة؛ لا يوجب كونها معقولة له؛ فإن حصول الذات للعقل أمر أعم من تعقل العقل لها؛ فإن ذلك قد

(١) فى ب (وعلاقتها).

(٢) انظر ل (١/١٧).

(٣) فى ب (فالقضاء).

يصح إطلاقه مع التعقل^(١) ومع الملازمة من غير تعقل؛ فلا^(٢) يلزم التعقل^(٣).

الرابع: وإن^(٣) سلمنا أنه عالم بذاته؛ ولكن لا يلزم من كونه عالماً بذاته: أن يكون عالماً بما ذاته مبدءاً له. اللهم إلا أن يعلم ذاته من حيث هي مبدءاً لغيره، وعلمه بأنها مبدءاً يزيد^(٤) على العلم بذاته، ولهذا يصح العلم بالذات، والجهل بكونها مبدءاً، وتوصف الذات بكونها مبدءاً؛ والمعلوم غير المجهول، والصفة غير الموصوف. /

ل ٧٤/١

وعند ذلك: فلا يلزم من كونه عالماً بذاته، أن يكون عالماً بما لها من الصفات، وإلا كان كل من علم شيئاً: علم ما هو ملازم له، ويلزم من ذلك أن يكون العلم لنا بالله - تعالى -، علماً بكل ما صدر عنه ولزمه، وكذا يلزم أن يكون علمنا ببعض المخلوقات، علماً بجميع صفاته ومبادئه؛ وهو محال.

وأما المسلك الثانى: فمن سبعة أوجه:

الأول: هو أنا لا نسلم أنه يعلم غيره.

قولهم: إن واجب الوجود موجود مجرد عن المادة وعلاقتها؛ مسلم. ولكن لم قالوا بأنه يكون عالماً بغيره؟

قولهم: لأن طبيعة الوجود من حيث هو كذلك: غير ممتنع عليه أن يعلم. لا نسلم ذلك، ولا يلزم من جواز علمنا ببعض الموجودات، جواز العلم بكل موجود، إلا أن يثبت أن طبيعة الوجود مشتركة بين الموجودات؛ وهو غير مسلم على ما سبق^(٥).

الثانى: وإن سلم^(٦) أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن يعلم ويعقل؛ ولكن مع وجود المانع أو مع عدمه - الأول: ممنوع. والثانى: مسلم؛ فلم قالوا بانتفاء المانع؟

قولهم: المانع المادة، وعلاقتها. لا نسلم الحصر؛ ولا طريق إلى بيان ذلك إلا بالبحث، وعدم الإطلاع على غيره؛ وهو غير يقينى.

(١) فى ب (وهو).

(٢) فى ب (فلا للتعقل).

(٣) فى ب (قد).

(٤) فى ب (لا يزيد).

(٥) انظر ل ٥٠/ب.

(٦) فى ب (سلمنا).

الثالث : وإن سلم^(١) ذلك ؛ ولكن لا نسلم أن ما جاز أن يكون معلوماً بانفراده ؛ جاز^(٢) أن يكون معلوماً مع غيره ؛ لجواز أن يكون الإنفراد شرطاً ، أو الاجتماع مانعاً ؛ وإبطاله غير يقينى .

الرابع : وإن سلم جواز ذلك ؛ ولكن لا نسلم جواز مقارنة ماهية واجب الوجود لغيره من الماهيات : إلا أن يكون التعقل لهما عبارة عن وجود ماهيتهما فى العقل ؛ وهو غير مسلم على ما سيأتى .

الخامس : وإن سلم جواز المقارنة فى العقل ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من جواز اجتماعهما بجهة الحلول فى العقل ، جواز اجتماعهما لا بجهة الحلول فيه ؛ لجواز أن يكون ذلك شرطاً فى الاجتماع ، والمقارنة ، أو أن الوجود الخارجى مانع .

السادس : وإن سلم ذلك ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من هذه المقارنة علم أحد المقترنين بالآخر ، إلا أن يثبت أن العلم هو نفس المقارنة ؛ وهو غير مسلم .

السابع : وإن سلم ذلك ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من عدم الإمتناع ، الوجوب ؛ لجواز أن يكون جائزاً ؛ وهو غير ممتنع على الله - تعالى - وذلك لأن المقارنة نسبة ، وإضافة بين الذاتين^(٣) ؛ والنسب والإضافات جائزة على الله - تعالى - من غير/ وجوب ؛ ولهذا يصح أن يقال لوجود الحادث عند وجوده : أن وجوده مع وجود الرب - تعالى - وإن لم يكن قبل ذلك موجوداً معه ، وهو نسبة وإضافة . ولو كان ذلك واجباً ؛ لكان لازماً غير مفارق ؛ وهو محال .

وأما أصحابنا : فقد استدلل بعضهم على إثبات علم الله - تعالى - بنصوص الكتاب . وذلك مثل قوله - تعالى - ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾^(٤) . وقوله - تعالى - ﴿ أَنْزَلْنَاهُ بِعِلْمِهِ ﴾^(٥) وهو صريح فى إثبات العلم لله - تعالى -

(١) فى ب (سلمنا) .

(٢) فى ب (يجوز) .

(٣) فى ب (الذات) .

(٤) سورة فاطر ٣٥ / ١١ .

(٥) سورة النساء ٤ / ١٦٦ .

فإن قيل : ظاهر الآيتين : يدل على أن الوضع ، والحمل ، والإنزال بالعلم ، وليس كذلك ، فتكون الدلالة^(١) متروكة الظاهر .

سلمنا أنها غير متروكة الظاهر ؛ ولكن ما المانع من أن يكون العلم مفسراً : بعدم الأول الجهل؟ كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، أو بعلم حادث لا فى محل : كما ذهب إليه جهم الثانى ابن صفوان ؟

سلمنا دلالة ذلك على ثبوت صفة العلم لذاته ؛ ولكنه معارض بقوله - تعالى - الثالث ﴿وَفَرَّقَ كُلَّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٍ﴾^(٢) - فلو كان للرب - تعالى - علماً ؛ لكان فوقه عليم ؛ وهو محال .

والجواب عن السؤال الأول : يمنع ترك الظهور ؛ فإن الدلالة المذكورة ظاهرة فى جريان ذلك معلوماً بعلمه ؛ لا واقعاً ، وواجباً بعلمه ، وهو المتبادر إلى الفهم من إطلاق ذلك فى قولهم : جرى الأمر الفلانى بعلمى ، ويعلم فلان . وبتقدير أن تكون الدلالة ظاهرة فيما ذكره ؛ فلا يخرج عن أن يكون مجازاً فيما ذكرناه ، وإذا تعذر العمل باللفظ فى حقيقته ؛ تعين العمل به فى مجازة حذراً من التعطل .

وعن السؤال الثانى : بما سيأتى عن قرب .

وعن السؤال الثالث : بأن ما ذكرناه : خاص ، وما ذكره : فأعلى درجاته أن يكون عاماً ، وتخصيص العام بالخاص ، أولى من إبطال دلالة الخاص ، والعمل بعموم العام ؛ فإن الجمع بين الأدلة مهما أمكن ؛ أولى من تعطيل الواحد منها ، والعمل بالباقى .

غير أن التمسك بمثل^(٣) هذا^(٣) المسلك مع إفتقاره إلى إثبات صفة الكلام ؛ قابل إلى التمسك بالظنون فى مسائل القطع ؛ وهو بعيد .

وأما من جهة المعقول : فقد استدلوا بالمسلك المشهور^(٤) . وهو أن فعل الله -

(١) فى ب (الآية) .

(٢) سورة يوسف ١٢ / ٧٦ .

(٣) فى ب (بهذا) .

(٤) هذا المسلك استند عليه كثير من المتكلمين وغيرهم فى إثبات العلم لله - تعالى - ويعرف بدليل الإلتقان والإحكام . ومع ذلك فإن الأمدى ينتقده من وجوه كما سيوضح لنا فيما بعد . فمن استند عليه من الأشاعرة : الأشعرى فى اللمع ص ٢٤ ، ٢٥ والباقلانى فى التمهيد ص ٤٧ . ومن المعتزلة القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ص ١٥٦ .

ومن الفلاسفة ابن رشد فى مناهج الأدلة طبع محمد على صبيح ص ٥٣ .

تعالى - وصنعه ، هو العالم على ما سيأتى^(١) . والعالم بما هو عليه من الأفلاك الدائرة ، والكواكب السائرة^(٢) / ، وما يلزمها من الحر ، والبرد ، والاعتدال فيهما فى الفصول المختلفة ، والآثار العجيبة فى عالم الكون ، والفساد ، من أنواع المعدنيات ، واختلاف النباتات فى الضرر والمنافع ، والكيفيات ، واختلاف الأوقات فى ظهورها ، وعدم ظهورها ، على حسب دعوى الحاجة إليها ، وما يشتمل عليه أنواع الحيوانات من التركيب العجيب من الأعضاء المختلفة ، والآلات الحسية : الظاهرة ، والباطنة ، وتولد بعضها من بعض تولدا حافظاً لنوع كل واحد منها على مر الدهور ، والأزمان ، من غير اختلاف ، ولا اختلال ؛ بل وكذلك ما فيه من الآثار العلوية : كالسحب ، والرعود ، والبروق ، وغيرها فى الأوقات المختلفة . على غاية من الحكمة ، والإتقان ، وعلى^(٣) وجه لا يظهر فيه القصور ، والنقصان فى عقل عاقل ما ؛ فإذا فعل الله - تعالى - وصنعه فى غاية الحكمة ، والإتقان^(٣) . وكل من فعله فى غاية الحكمة والإتقان ؛ فبالاضطرار العقلى^(٤) ؛ يعلم كونه عالماً به .

ولهذا فإن من رأى قصراً مشيداً ، وبناء مرتفعاً ، وصنعة محكمة ؛ اضطره عقله إلى علم صانعه .

وفيه نظر ؛ فإن لقائل أن يقول :

وان سلمتنا أن العالم صنعه ، مع إمكان النزاع فيه على ما يأتى^(٥) ؛ ولكن لم قلت إنّه يجب أن يكون عالماً به ؟

قولكم : إن العالم على غاية من الحكمة والإتقان : إما أن تريدون به أنه على حالة لو قدر وجوده على خلافها ؛ كان ناقصاً ، أو أنه موافق للحكمة المطلوبة منه أو أنه نافع ، أو معنى آخر .

فإن كان الأول : فهو ممنوع ؛ إذ لا دليل يدل عليه ، ولا العلم به ضرورى .

(١) انظر ل / ٢١٢ ب وما بعدها .

(٢) فى ب (السيارة) .

(٣) من أول (وعلى وجه لا يظهر . . .) ساقط من ب .

(٤) فى ب (القطعى) . .

(٥) انظر ل / ٢١٥ أ وما بعدها .

وإن كان الثانى : فإنما يلزم أن لو كان فعل الله - تعالى - مما يجب فيه رعاية الحكمة ؛ وليس كذلك على أصل هذا الدال ، وبتقدير رعاية الحكمة فى أفعاله ؛ فقد لا يسلم توافق كونه موافقاً للحكمة المطلوبة منه . فإن^(١) ذلك يستدعى معرفة الحكم المطلوبة منه^(١) . ومعرفة مطابقة خلق العالم لها ، والعلم به غير^(٢) ضرورى ، والدلالة عليه عسيرة .

وإن كان الثالث : إما^(٣) أن يراد به أنه نافع^(٣) من كل وجه ، أو من وجه دون وجه - لا سبيل إلى الأول : فإنه ما من شىء يقدر ، وإن كان نافعاً بالنسبة إلى جهة ؛ فمضر بالنظر^(٤) إلى جهة أخرى .

وإن كان الثانى : فلا نسلم دلالته على علم من صدر عنه ، ولا مانع من أن يكون كالإحراق الصادر عن النار ؛ فإنه وإن كان نافعاً بالنسبة إلى بعض / الجهات ؛ فقد يكون لـ ٧٥ ب مضرأً بالنسبة إلى جهة أخرى ، ولا يدل ذلك على كون النار عالمة به .

وإن كان الرابع : فلا بد من تصويره ، والدلالة عليه .

ثم وإن سلمنا أن العالم على غاية الحكمة ، والإنتقان ؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على علم البارى - تعالى - به ، ولا أن العلم به ضرورى .

ولو تردد الناظر بين كون الفاعل له مع العلم ، وعدم العلم ؛ لم يجد إلى الحكم الجزم بكونه عالماً سبيلاً . دون نظر ، واستدلال ؛ بل وكان ما يقوله الطبيعيون منقحاً فى عقله ، وما وقع به الإستشهاد من البناء المحكم فى الشاهد ؛ فمبنى على العادة من أن ذلك لا يكون صادراً من غير المختار ؛ والمختار لما يفعله من غير علم محال ؛

فإن النظر فيما نحن فيه إلى كون البارى - تعالى - مختاراً ؛ فهو إنتقال إلى مسلك آخر ، وترك لما وقع الشروع فيه ؛ وذلك هو المختار .

(١) من أول (فإن ذلك يستدعى . . .) ساقط من ب .

(٢) ساقط من ب .

(٣) فى ب (فإنما أن يراد أنه نافع) .

(٤) فى ب (بالنسبة) .

وهو أن يقال : إذا ثبت أن الباري - تعالى - خالق^(١) العالم بالقدرة ، والاختيار ؛ فالخلق بالقدرة^(٢) ، والإرادة^(٣) يستدعي القصد إلى الإيجاد والتخصيص ، والقصد إلى الشيء يستدعي العلم بذلك الشيء ضرورة ، وإلا فلا يكون القصد إلى إيجاد ذلك الشيء أولى من القصد إلى غيره ؛ ولهذا فإن من رأى صنعة محكمة ، وقصراً مشيداً ؛ اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه ، وشعوره به .

وإذا ثبت كون الرب - تعالى - عالماً ؛ فيما أن يكون المفهوم من كونه عالماً ؛ هو المفهوم من ذاته ، أو غيره .

لا جائز أن يقال بالأول : لوجهين :

الأول : أنه قد يعقل الذات من يجهل كونها عالمة ؛ والمعلوم غير المجهول .

الثاني : أنه يصح إتصاف الذات بكونها عالمة ، والصفة غير الموصوف ؛ فلم يبق إلا أن يكون المفهوم من كونه عالماً ، يزيد على المفهوم من الذات .

وإذا كان زائداً ؛ فيما أن يكون عديمياً ، أو وجودياً ، أو لا وجودياً ولا عديمياً .

لا جائز أن يكون عديمياً ؛ وإلا لكان سلبه وجوداً ، ولو كان سلبه وجوداً ؛ لما صح إتصاف النفي المحض به ؛ وليس كذلك ؛

فإنه يصح أن يقال : المستحيل ليس بعالم . وتفسيره بسلب الجهل باطل ؛ لأن الجهل على ما سبق في قاعدة العلم^(٣) :

إما بسيط : وهو عدم العلم لا مطلقاً ، وإلا كان عدم العلم في الحجر جهلاً ، وليس كذلك ؛ بل عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً .

وإما مركب/ ؛ وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه .

١/٧٦ ج

فإن كان معنى كونه عالماً ؛ أنه ليس بجاهل : الجهل البسيط ؛ فهو سلب .

(١) في ب (خلق) .

(٢) في ب (بالقدرة والاختيار والإرادة) .

(٣) انظر ل ١٣/١ .

والجهل البسيط : هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً ، والحكم بسلب عدم الشيء ؛ يكون إثباتاً لذلك الشيء ؛ فإذا سلب الجهل البسيط ، يكون إثباتاً للعلم الوجودى .

وإن كان معنى كونه عالماً : أنه ليس جاهلاً : الجهل المركب ، فلا يخفى أن سلب الجهل المركب ؛ لا يوجب إتصاف من سلب عنه بكونه عالماً : كالحجر .

وإن أخذ فى ذلك . عما من شأنه أن يكون جاهلاً ، فيوجب كون الرب - تعالى - قابلاً للجهل المركب ؛ وهو محال - عليه ^(١) تعالى ^(١) - .

ولا جائز أن يكون لا وجودياً ، ولا عديمياً ؛ لما يأتى فى إبطال القول بالأحوال ؛ فلم يبق إلا أن يكون وجودياً .

وعند ذلك فلا يخلو : إما أن يكون قائماً بذات الله - تعالى - أو لا بذاته .

لا جائز أن يكون قائماً لا بذات الله - تعالى - ؛ لما سبق فى القدرة ، والإرادة .

وإن كان قائماً بذاته تعالى : فيما قديم ، أو حادث .

لا جائز أن يكون حادثاً : لما سبق أيضاً فى القدرة والإرادة . فلم يبق إلا أن يكون معنى كونه عالماً : أنه قام بذاته صفة وجودية أزلية .

وليست تلك الصفة هى نفس القدرة ، ولا الإرادة ، ولا الكلام ، ولا السمع ، ولا البصر ، ولا الحياة ؛ فهو خارج عنها ، وهو المعبر عنه بالعلم .

ويجب مع ذلك أن يكون واحداً لا نهاية له فى ذاته ، ولا بالنظر إلى متعلقاته ؛ لما تحقق فى القدرة أيضاً ^(٢) .

ويجب مع ذلك أن يكون عالماً بجميع المعلومات [المقدورة ^(٣)] له ، وغير المقدورة

له .

أما المقدورة ؛ فلما سبق .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) انظر ل ٥٨ / ب وما بعدها .

(٣) فى أ (المقدورات) .

وأما غير المقدورة؛ فلأنه لو لم يكن عالماً ببعضها مع كونه قابلاً للإتصاف بالعلم؛
 فيكون جاهلاً؛ إذ الجهل البسيط: هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً؛ وذلك
 على الله - تعالى - محال .

تشكيكات
والرد عليها

فإن قيل: لا نسلم العلم الإضرطاري بكون الفاعل - إذا كان مختاراً له عالماً - يدل
 على ذلك؛ ما نجده من الصنائع المحكمة لبعض الحيوانات المختارة، من غير علم:
 كنسج العناكيب، وبناء النحل، وغيره .

التشكيك الأول

التشكيك الثاني سلمنا أن العلم بذلك ضروري؛ ولكن شاهداً، أو غائباً .

الأول: مسلم . والثاني: ممنوع .

ولا يلزم من الحكم بذلك شاهداً؛ الحكم به غائباً؛ وإلا للزم أن يكون أيضاً متحركاً
 بالإرادة، وحساساً، وجسماً، إلى غير ذلك من الأمور التي نعلمها بالضرورة لباقي ما
 شاهدناه من البناء المحكم، والصناعة/ المتقنة في الشاهد؛ وليس كذلك .

ل ٧٦ / ب

التشكيك الثالث سلمنا لزوم ذلك غائباً؛ ولكن لا نسلم أن المفهوم من كونه عالماً؛ يزيد على
 المفهوم من ذاته .

الوجه الأول قولكم: إنه يتصور العلم بالذات مع الجهل بكون مفهومها، كونها عالمة؛ غير
 مسلم؛ بل الذي يعلم إنما هو دلالة لفظ الذات على مسماه، والذي يجهل، إنما هو
 دلالة قولنا عالم على مسماه؛ وأنه هل هو نفس الذات، أو غيرها؟ وذلك لا يدل على
 اختلاف المعنى .

الوجه الثاني قولكم: يصح إتصاف الذات بكونها عالمة . مسلم؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك
 على اختلاف المعنى؛ بل جاز أن يكون المعنى واحداً . وإن كان اللفظ مختلفاً كما
 نقول: الإنسان بشر، والخمر عقار، إلى غير ذلك من الألفاظ المترادفة .

التشكيك الرابع سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اختلاف المفهومين؛ ولكن لا نسلم أنه أمر وجودي؛
 بل جاز أن يكون عدمياً؛ كما ذهب إليه ضرارين عمرو، وبعض الفلاسفة^(١) . وما
 ذكرتموه وإن دل على كونه وجودياً؛ لكنه معارض بما يدل على كونه عدمياً، وذلك أن

المفهوم من الجاهل مناقض للمفهوم من كونه عالماً ، والمفهوم من الجاهل وجود ؛ فكان المفهوم من كونه عالماً ؛ عدماً .

وبيان أن المفهوم من الجاهل وجود : أنه لو كان عدماً ؛ لكان سلب الجاهل وجوداً . ولو كان سلب الجاهل وجوداً . لما صح إتصاف المعدوم المحض به ، وهو متصف به ؛ فكان سلب الجهل عدماً ؛ فيكون المفهوم من الجاهل وجوداً .

سلمنا أنه يمتنع أن يكون عدماً ؛ ولكن ما المانع من كونه ليس بموجود ، ولا التشكيك الخامس معدوم؟ كما ذهب إليه أبو هاشم ، على ما سيأتى فى تحقيق الأحوال^(١)

كيف وأن الوجود صفة إثبات ، ولا يوصف بالوجود ؛ وإلا قام الوجود بالوجود ؛ وهو محال .

ولا بالعدم ؛ وإلا كان الوجود معدوماً ؛ وهو محال .

وكذلك الحادث فى حال خروجه من العدم إلى الوجود ليس بمعدوم ؛ فإن حالة الخروج من العدم ؛ لا تجامع العدم . وليس بموجود ؛ فإن حالة الوجود ، لا تجامع حالة الخروج إلى الوجود .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه^(٢) على إتصافه بالعالمية ، وأنها صفة وجودية ؛ ولكن معنا التشكيك السادس ما يدل على إمتناع ذلك . وبيانه بأمرين .

الأول : ما أسلفناه من الحجج العامة فى نفي / الصفات الوجودية الزائدة على ذات ل ٧٧ / ١ واجب الوجود^(٣) .

الثانى : أنه لو كان عالماً بشيء ؛ لكان عالماً بأنه عالم بذلك الشيء ؛ وباللازم ممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه أن يكون عالماً بذاته ؛ لما سبق ، ولا معنى للعلم بالشيء غير إنطباع صورة المعلوم فى نفس العالم ، أو إضافة بين العالم ، والمعلوم ؛ وعلى كلا التقديرين : فيستدعى المغايرة ، ولا تغاير فى ذات الله - تعالى - ولا تعدد .

(١) انظر ل ١١٥ / أ من الجزء الثانى .

(٢) فى ب (ما ذكره) .

(٣) انظر ل ٥٤ / أ وما بعدها .

الثانى : أنه يلزم أن يكون عالماً بكونه عالماً ، و هو عالم ، وهلم جرا ، إلى غير النهاية ؛ وهو ممتنع ؛ لما فيه من التسلسل ، وإثبات عالميات لله - تعالى - غير متناهية ؛ وهو محال كما سبق (١) .

الفشيك السابع سلمنا إتصافه بكونه عالماً ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون عالماً بعلم كما قاله الجبائى ، وابنه أبو هاشم (٢) .

ويدل عليه أن إتصاف البارى بكونه عالماً . إما أن يكون جائزاً ، أو واجباً .

لا جائز أن يكون جائزاً ؛ وإلا لما لزم من فرض عدمه المحال . ولو جوزنا فرض عدم كونه عالماً مع أنه من شأنه أن يكون عالماً ؛ فيكون (٣) جاهلاً (٣) . والجهل على الله - تعالى - محال ؛ فلم يبق إلا أن يكون ذلك له واجباً .

وإذا كان إتصافه بالعالمية واجباً ؛ امتنع أن يكون فى إتصافه بذلك محتاجاً إلى العلم . وإلا فعند فرض عدم العلم . إن اتصف بكونه عالماً ؛ فهو غير محتاج إلى العلم . وإن لم يتصف به ؛ لم يكن ذلك واجباً . وقد قيل بوجوبه .

الفشيك الثامن سلمنا أنه لا بد وأن يكون عالماً بعلم ؛ ولكن بعلم قائم بذاته ، أو لا بذاته . الأول : ممنوع . والثانى : مسلم .

وبيان إمتناع قيام العلم بذاته (٤) من عشرة أوجه :

الوجه الأول : أن العلم القائم بذاته : إما أن يكون ضرورياً ، أو نظرياً . لا جائز أن يكون ضرورياً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - موصوفاً بالاضطرار ؛ وهو محال .

ولا جائز أن يكون نظرياً لوجهين :

الأول : أن النظر يستدعى سابقة الجهل ، كما تقدم فى قاعدة العلم ، والجهل على الله - تعالى - محال .

(١) انظر ل ٤١ / ب وما بعدها .

(٢) انظر ل ٧٢ / ب .

(٣) فى ب (لكان جهلا) .

(٤) فى ب (به) .

الثانى : أن النظر لا بد من إسناده إلى العلوم الضرورية على ما تقدم فى قاعدة النظر .
والعلم الضرورى فى حق الله - تعالى - ممتنع ؛ لما تقدم .

الوجه الثانى : أن العلم القائم بذاته - تعالى - : إما أن يكون هو نفس الذات ، أو
زائداً عليها .

فإن كان الأول : فلا صفة . كيف : وأنه يلزم أن تكون الذات صفة قائمة بمحل ؛
ضرورة/ أن العلم صفة .

ب / ٧٧ د

وإن كان زائداً على الذات : فإما قديم ، أو حادث .

فإن كان حادثاً : لزم قيام الحوادث بذات الرب - تعالى ؛ وهو محال . كما يأتى (١) .
ثم الكلام فى إفتقار ذلك العلم الحادث فى إفتقاره إلى علم آخر ، كالكلام فى الأول (٢) ؛
وهو تسلسل ممتنع .

وإن كان قديماً : فالقدم أخص وصف الإله - تعالى - ويلزم من ذلك تعدد الألهة ؛
وهو محال .

الوجه الثالث : هو أن العلم : إما عبارة عن إنطباع صورة المعلوم فى النفس ، أو
عن نسبة ، وإضافة بين العالم ، والمعلوم .

فإن كان الأول : فهو ممتنع لأمرين :

الأول : أنه يلزم منه أن تكون ذات الرب - تعالى - مركبة ؛ لانطباع (٣) صور المركبات
فيها . إذا علمها ؛ لأن المطابق للمركب ؛ مركب .

الثانى : أنه يلزم منه أن تكون ذاته عند العلم بالحوادث ، محلاً لحلول صور الحوادث
فيها ؛ وهو محال . كما يأتى (٤) .

وإن كان نسبة وإضافة : فالنسبة بين الشئيين تتوقف على تحقق ذينك الشئيين ؛
ضرورة كونها صفة لهما ، والصفة متوقفة على الموصوف . فلو توقف إيجاد الرب - تعالى -
للحوادث على تعلق علمه بها ؛ للزم الدور ؛ وهو ممتنع .

(١) انظر ل ١٤٥ / ب وما بعدها .

(٢) فى ب (العلم الأول) .

(٣) فى ب (ضرورة انطباع) .

(٤) انظر ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

ويلزم منه أيضاً : أن يكون علم البارئ - تعالى - متوقفاً على غيره ؛ وهو محال .

الوجه الرابع : هو أنه لو كان علمه قائماً بذاته ؛ فلا^(١) معنى لقيام الشيء بالمحل إلا إفتقاره^(١) إليه في الوجود . وإلا كان المعلول أبداً قائماً بالعلة ؛ وهو محال ؛ بل لا معنى لقيامه به إلا أنه موجود في الحيز تبعاً له ، ويلزم من ذلك كون الرب - تعالى - متحيزاً ؛ وهو محال .

الوجه الخامس : هو أن العلم القائم به إما أن يكون صفة كمال ، أو نقصان ، أو لا صفة كمال ، ولا نقصان .

فإن كان الأول : فذات الرب تعالى محتاجة في كمالها إلى غيرها ؛ وهو محال .
وإن كان الثاني : فاتصاف الرب - تعالى - به محال .
وكذا إن لم يكن كمالاً ، ولا نقصاناً .

الوجه السادس : هو أنه لو كان عالماً بعلم قائم^(٢) بذاته ؛ لكان مماثلاً للعلم الحادث : فإن حقيقة العلم لا تختلف شاهداً ، ولا غائباً .

ويلزم من ذلك : أن يكون مشاركاً لها في العرضية ، والإمكان ؛ وذلك في صفات الله - تعالى - محال .

الوجه السابع : أنه لو كان عالماً بعلم قائم بذاته : فإما أن يكون واحداً ، أو متكثراً .

/فإن كان واحداً : فإما أن يتعلق بجميع المعلومات ، أو لا يتعلق بجميعها . ١ / ٧٨ ج

فإن كان الأول : فيلزم منه جواز تعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة ؛ وهو محال . على ما تقدم في قاعدة العلم^(٣) .

وإن كان الثاني : فيلزم منه أن يكون الرب - تعالى - جاهلاً بباقي الموجودات التي لم يتعلق علمه بها ؛ وهو محال .

(١) في ب (فليس معنى قيام الشيء بالمحل افتقاره) .

(٢) في ب (قديم) .

(٣) انظر ل ٨ / ٨١ وما بعدها .

وإن كان متكثرًا : فإما أن يكون غير متناه ، أو متناهياً .

فإن كان غير متناه ؛ فهو محال على ما تقدم فى إبطال عدد لا يتناهى فى إثبات واجب^(١) الوجود .

وإن كان متناهياً : فما من عدد يفرض إلا ويجوز فرض الزيادة عليه والنقصان .
فاختصاص الرب - تعالى - ببعض الأعداد [دون^(٢) البعض^(٣)] إن لم يكن بمخصص ؛
فقد وجد الجائز لا بمخصص ؛ وهو محال .

وإن كان بمخصص : فالمخصص : إما ذات واجب الوجود ، أو خارج عنه . لا جائز أن يقال بالأول : فإن نسبة الذات إلى جميع الجائزات نسبة واحدة ؛ فلا أولوية .

وإن كان بخارج^(٣) عنه^(٣) : فالبارى تعالى [محتاج^(٤)] فيما قام به من الصفات إلى مخصص خارج ؛ وهو محال .

الوجه الثامن : أنه لو كان عالماً بعلم قائم بذاته . فإما أن يعلم علمه ، أو لا يعلمه .
لا جائز أن يقال بأنه لا يعلمه ؛ فإن الشعور بالشىء مع عدم الشعور بالشعور محال .
وإن علمه : فإما أن يعلمه بذاته ، أو بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخر . .

فإن كان الأول : فقد ثبت أنه عالم بعلمه لذاته ، لا بعلم ؛ ويلزم مثله فى كل معلوم .
وإن كان الثانى : فتعلق العلم بالعلم يستدعى المغايرة بين التعلق والمتعلق . والعلم الواحد ؛ لا تغاير فيه .

وإن كان الثالث : فالكلام فى ذلك العلم الثانى ؛ كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الوجه التاسع : أنه لو كان عالماً بعلم قائم بذاته ؛ لكان فوقه عليم ؛ لقوله - تعالى -
﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾^(٥) واللازم ممتنع ؛ فالملزوم ممتنع .

(١) انظر ل ٤١ / ب وما بعدها .

(٢) ساقط من (أ) .

(٣) فى ب (خارجاً) .

(٤) فى أ (محال) .

(٥) سورة يوسف ١٢ / ٧٦ .

[الوجه^(١)] العاشر : أن علمه القائم بذاته : إما أن يكون حادثاً ، أو قديماً .

لا جائز أن يكون حادثاً : وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو ممتنع .

وإن كان قديماً : فيجب أن يكون متعلقاً بكل ما يصح أن يعلم ؛ لأن نسبة العلم القديم [إلى^(٢) ذاته^(٣)] نسبة واحدة ؛ فليس تعلقه ببعض أولي من البعض ؛ وذلك محال .

ل ٧٨ / ب وبيان ذلك : هو أن علمه القديم إذا تعلق بوجود بعض / الحوادث : فعند عدم ذلك الحادث : إما أن يبقى علم الباري - تعالى - متعلقاً بوجوده كما كان ، أو لا يبقى .

فإن كان الأول : لزم أن يكون علم الباري - تعالى - جهلاً .

وإن كان الثاني : فيلزم^(٤) منه التغير في علم الله - تعالى - ؛ وهو محال .

فلم يبق إلا أن يكون علمه قائماً لا في محل كما ذهب إليه الجهمية^(٥) .

التشكيك التاسع سلمنا أنه عالم بعلم غير خارج عن ذاته ؛ ولكن ما المانع من أن يكون ذلك العلم هو نفس ذاته؟ كما ذهب إليه أبو الهذيل بن العلاف^(٦) . ويدل عليه ما دل على نفي الصفات الزائدة كما تقدم^(٧) .

التشكيك العاشر سلمنا أنه عالم بعلم قائم بذاته . وهو زائد عليها ؛ ولكن لا نسلم أنه قديم .

ودليله ما سبق في الوجه^(٨) العاشر .

التشكيك الحادي عشر سلمنا أنه قديم ؛ ولكن لا نسلم أنه واحد .

ودليله ما سبق في الوجه^(٩) السابع .

التشكيك الثاني عشر سلمنا أنه واحد ؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعداً .

وبيانه من وجهين :

١ الأول : ما أسلفناه في قاعدة العلم^(١٠) .

(١) ساقط من أ .

(٢) في ب (لزم) .

(٣) انظر ل ٧٢ / ب .

(٤) انظر ل ٥٤ / ب .

(٥) من أول (العاشر سلمنا أنه قديم ... ساقط من ب .

(٦) ساقط من أ .

(٧) انظر ل ٧٢ / ب .

(٨) انظر ل ٥٤ / ب .

(٩) انظر ل ٨ / أ وما بعدها .

الثانى : هو أن العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر . وبيانه من أربعة أوجه :

الأول : هو أنه يتصور العلم بأحد المعلومين مع الشك فى الآخر . ولو كان العلم بهما واحداً ؛ لما كان كذلك .

الثانى : هو أنه لا يقوم العلم بأحد المعلومين مقام العلم بالآخر ؛ ولهذا فإن العلم بالسواد ، لا يكون علماً بالبياض ، وكذلك بالعكس .

الثالث : هو أن العلم بأن الشئء الفلانى واقع : مشروط بالوقوع ، والعلم بأنه سيقع : غير مشروط بالوقوع ؛ والمشروط غير ما ليس بمشروط .

الرابع : هو أن العلم بالشئء : عبارة عن انطباع صورة مطابقة له فى النفس . فإذا كانت صور المعلومات ، وحقائقها مختلفة ومتغايرة ؛ كانت العلوم مختلفة ، ومتغايرة .

سلمنا صحة تعلقه بمعلوماتين فصاعداً ؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح أن التشكيك الثالث عشر يعلم . وإن سلم ذلك ؛ فلا نسلم صحة تعلقه بهما معاً ؛ بل على سبيل البديل .

وإن سلمنا صحة ذلك معاً ؛ ولكن لا نسلم الوقوع .

وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو كان عالماً بكل ما يصح أن يعلم . فما يصح أن يعلم غير متناه ؛ فمعلوماته لا نهاية لها ؛ ووجود ما لا نهاية له محال كما^(١) سبق^(١) فى إثبات واجب الوجود .

الثانى : أنه يلزم من ذلك أن^(٢) يكون عالماً بكونه/ عالماً ، وعالماً بكونه عالماً ل ١/٧٩ يكونه عالماً ، وهلم جرا^(٣) ، إلى ما لا نهاية له .

ويلزم من ذلك قيام علوم بذاته لا نهاية لها ؛ وهو محال .

الثالث : هو أنه لو كان عالماً بجميع الأشياء ؛ فيلزم أن ما تعلق علمه بوقوعه ؛ وجوب وقوعه ، وما علم عدم وقوعه ؛ امتناع وقوعه ؛ حتى لا يكون العلم جهلاً .

(١) فى ب (على ما ثبت تحقيقه) . انظر ل ٤١/ب وما بعدها .

(٢) فى ب (أن يكون عالماً ، وعالماً بكونه عالماً) .

وعند ذلك : فلا يبقى بين الفاعل بالاختيار ، وغير الفاعل بالاختيار فرق ؛ وهو محال ، وما أفضى إلى المحال ؛ فهو محال .

والجواب : »

أما النقص بأفعال الحيوانات : فمندفع ؛ وذلك أن من سلم كونها هي الفاعلة ؛ لم يمنع من كونها عالمة . ومن قال أفعال الحيوانات غير مخلوقة لها ؛ بل لله - تعالى - ؛ فيجب أن تكون معلومة لله - تعالى - ؛ وإن لم تكن معلومة للحيوانات ؛ إذ ليس الإحكام ، والإتقان مستنداً إليها .

الرد على
التشكيك
الأول

قولهم : لا نسلم العلم الاضطراري بذلك غائباً .

الرد على الثاني

قلنا : العاقل لا يجد من نفسه تفرقة في العلم بعلم المختار بما يفعله شاهداً ، ولا غائباً . فإذا كان الرب - تعالى - فاعلاً بالاختيار ؛ لزم العلم الاضطراري بكونه عالماً به ؛ وذلك لأن ملزوم العلم الاضطراري بعلم الفاعل المختار بما يفعله : إنما هو كونه مختاراً له ؛ ولهذا يجد العاقل من نفسه العلم^(١) بذلك^(١) ، وإن قطع النظر عن كل وصف خارج عن وصف الاختيار ، والعلم الاضطراري بكون الفاعل في الشاهد حيواناً ، وجسماً ، ومتحركاً بالإرادة إلى غير ذلك من الصفات المختصة بالشاهد ، فمن لوازم كونه فاعلاً بالحركة والانتقال . لا من لوازم كونه مختاراً . والحركة والانتقال في حق الله - تعالى - محال ؛ فلذلك لم يلزم كونه حيواناً ، ولا جسماً ، ولا غير ذلك من صفات^(٢) المحدثات في حقه .

قولهم : لا نسلم أن المفهوم من كونه عالماً ، يزيد على المفهوم من ذاته ؛ فدليله ما سبق من الوجهين^(٣) .

الرد على
التشكيك
الثالث

قولهم في الوجه الأول : المعلوم ، والمجهول : إنما هو دلالة اللفظ على مسماه ؛ ليس كذلك ؛ فإنه لو إتحد المسمى ؛ لكانت^(٣) كل ذات عالمة ؛ وهو محال .

وبه يبطل ما ذكره على الوجه الثاني أيضاً .

(١) في ب (ذلك) .

(٢) في ب (الصفات التي اتصفت بها الحوادث) .

(٣) في ب (كانت) .

الرد على
التشكيك
الرابع

قولهم : لا نسلم أن المفهوم من كونه عالماً ، أمر وجودي .

قلنا : دليله ما سبق .

قولهم : المفهوم من الجاهل مناقض للعالم . لانسلم ذلك ؛ بل هو مقابل ، والمقابل أعم من المناقض .

غير أن / الجاهل إن كان جاهلاً بالجهل المركب : وهو المعتقد لأمر ما على خلاف ل ٧٩ / ب ما هو عليه ؛ فيكون ضدّاً للعالم ، ولا يمتنع اشتراكهما في الوجود : كالتقابل الواقع بين السواد ، والبياض .

وإن كان جاهلاً^(١) بالجهل البسيط^(١) : وهو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون له العلم ؛ فيكون مقابلاً للعالم : مقابلة العدم ، والملكة : كالتقابل الواقع بين البصر ، والعمى .

وعند ذلك : فلا يلزم من رفع هذا العدم المقابل للملكة ، وسلبه ؛ تحقق الوجود ؛ فلا يمتنع سلبه عن العدم المحض ؛ وذلك لأن المسلوب إنما هو خصوص عدم : لا مطلق العدم ؛ ولهذا إن من وصف شيئاً ما بكونه ليس^(٢) أعمى ، لا يكون واصفاً له بصفة وجودية .

قولهم : ما المانع من أن يكون لا موجوداً ، ولا معدوماً؟

قلنا : لما يأتي في مسألة الأحوال^(٣) .

وأما الوجود : فهو عندنا نفس الموجود : على ما يأتي في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا^(٤)؟ فلا يمتنع إتصافه بكونه موجوداً ؛ إذ ليس الموجود هو ما اتصف به^(٥) الوجود . والوجود زائد عليه ؛ ليلزم ما ذكره .

(١) في ب (جهلاً بسيطاً) .

(٢) ساقط من ب .

(٣) انظر ما سيأتي في الأحوال ل ١١٤ / أ وما بعدها من الجزء الثاني .

(٤) انظر ما سيأتي في الباب الثاني ل ١٠٨ / ب وما بعدها من الجزء الثاني .

(٥) في ب (بصفة) .

الرد على
التشكيك
الخامس

وأما حالة الحدوث : فهي أول زمان الوجود عندنا ، لا أنها حالة متوسطة بين زمان الوجود ، والعدم ؛ ليلزم ما ذكره ، والحادث في أول زمان وجوده ؛ موجود ، فيمن سلم أنه ليس بموجود ، ولا بمعلوم .

قولهم : معنا ما يعارض ذلك ، لا نسلم .

الرد على
التشكيك
السادس

وأما ما أشاروا إليه من الحجج العامة ؛ فقد سبق جوابها^(١) .

قولهم : لو كان عالماً بشيء ؛ لكان عالماً بأنه عالم بذلك الشيء ، مسلم ؛ ولكن لم قالوا بالإمتناع^(٢) ؟

قولهم^(٣) : يلزم منه^(٣) أن يكون عالماً بذاته ؛ مسلم .

قولهم : لا معنى للعلم بالشيء غير انطباع صورته في نفس العالم^(٤) ، أو إضافة^(٤) بين العالم والمعلوم . عنه جوابان :

الأول : منع الحصر ؛ بل العلم صفة وجودية زائدة على الذات . وليست هي نفس الإنطباع ، ولا نفس الإضافة الحاصلة بين ذات العالم والمعلوم ؛ بل^(٥) النسبة ، والإضافة ؛ إنما هي بين صفة العلم ، والمعلوم^(٥) . وعلى هذا ؛ فلا يمتنع أن تكون ذاته عالمة بذاته ، بمعنى أن ذاته قامت بها صفة العلم ، وتلك الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو تعلقها بسائر المعلومات .

كيف وأنه يمتنع تفسير العلم ، بالإنطباع ، والإضافة .

أما الانطباع/ : فلخمسة أوجه : ١/٨٠

الأول : أنه لو كان العلم عبارة عن الإنطباع كما ذكره ؛ لكان كل شيء قام بذاته صفة^(٦) من الصفات العرضية^(٦) من كمية ، وكيفية ، وغير ذلك ، أن يكون عالماً بها ؛

(١) انظر ل ٥٤ / ب وما بعدها .

(٢) في ب (بامتناعه) .

(٣) ب (قولكم يلزم) .

(٤) في ب (العالم بها وإضافة) .

(٥) من أول (بل النسبة والإضافة ...) ساقط من ب .

(٦) في ب (صفة عرضية) .

ضرورة إنطباع صورتها فى ذاته ؛ وليس كذلك . وسواء كان حياً مدركاً ، أو لم يكن . وإن قالوا : ليس العلم هو الإنطباع فى الذات ؛ بل فى القوة المدركة .

قلنا : فالقوة المدركة هى العلم : وهى وراء الإنطباع .

الثانى : أنه لو كان العلم هو نفس إنطباع صورة المعلوم فى النفس ؛ لما تصور العلم باستحالة إجتماع السواد ، والبياض ؛ فإن ذلك يلازمه العلم بمعنى السواد ، والبياض ؛ فإن تصور المفردات سابق على التصديق بما لها من النسب الواجبة لها . فلو كان العلم بمعنى السواد والبياض عبارة عن إنطباع صورة السواد والبياض فى النفس ؛ لزم إجتماع الضدين فى محل واحد ؛ وهو محال .

وإن^(١) قيل : بأن^(١) إستحالة الإجتماع بين الضدين مشروطة بالوجود العينى ، فإنما يلزم : أن لو كان الوجود زائداً على نفس الذات ؛ وهو غير صحيح ؛ على ما سيأتى فى مسألة المعدوم^(٢)

الثالث : هو^(٣) أنه لو كان الأمر على^(٤) ما ذكر^(٤) : للزم أن من علم السواد والبياض ، أو الحرارة والبرودة : أن يوصف بكونه أسود ، وأبيض ، وحاراً ، وبارداً ؛ ضرورة إنطباع حقيقة البياض ، والسواد ، والبرودة ، والحرارة فى ذاته ، ونفسه ؛ وليس كذلك .

الرابع : أنه يلزم من ذلك أن يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا ينقص فى الكمية عن كمية الصورة المنطبعة فيه ضرورة مطابقتها له ؛ وهو محال .

الخامس : أنه لو كان كذلك : فالمعلوم إذا كان جسماً ؛ فالمحل المنطبع فيه شاهداً : إما أن يكون جوهرأ ، أو عرضأ .

لا جائز أن يكون جوهرأ ؛ وإلا لزم قيام الجسم بالجوهر ؛ وهو محال .

وإن كان عرضأ : لزم قيام الجسم بالعرض ؛ وهو أيضاً محال .

وأما تفسيره بالإضافة : فالوجه فى إبطاله أن يقال :

(١) فى ب (فإن قيل إن)

(٢) انظر ص ٣٩٥ من الجزء الثانى .

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ب (كما ذكره) .

إذا كان العلم صفة إضافية : فهي إما وجودية ، أو عدمية ، أو لا وجودية ولا عدمية .
 لا جائز أن يقال بالثاني والثالث ؛ لما تقدم^(١) ؛ فلم يبق إلا أن تكون وجودية .
 وعند/ ذلك : فإما أن تكون قديمة ، أو حادثة .

ل ٨٠ / ب

لا جائز أن تكون قديمة : وإلا لما تبدلت وتغيرت ؛ لأن العدم على الموجود القديم محال . ولا يخفى جواز تبدل النسب والإضافات بسبب اختلاف المعلوم في نفسه ؛ فإن النسبة المتعلقة بالمعدوم من حيث هو معدوم ، لا تبقى بعد الوجود ، وكذلك بالعكس ، وإلا كان العلم جهلاً ؛ وهو محال .

ولا جائز أن تكون حادثة لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه أن يكون الرب تعالى محلاً للحوادث ؛ وهو محال على ما سيأتي^(٢) .

الثاني : أن الكلام في حدوث تلك الصفة ، وافتقارها إلى علم آخر ، كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع .

الوجه الثاني - في الجواب عن أصل السؤال : أنه منتقض بكون الواحد منا عالماً ؛ فإنه متحقق مع لزوم ما ذكره من المحالات ، وبه يندفع ما ذكره في الوجه الثاني من لزوم التسلسل .

قولهم : سلمنا أنه عالم ؛ ولكن لا نسلم أنه عالم بعلم .

قلنا : إذا سلم أن المفهوم من كونه عالماً : صفة وجودية زائدة على الذات ؛ فهو المعنى بقيام العلم بذاته .

الرد على
التشكيك
السابع

وبهذا يندفع قولهم : إن كونه عالماً واجب ؛ فلا يكون معللاً بالعلم . كيف وأن إتصافه بالعلم : إن قيل : إنه واجب بمعنى أنه لا انفكاك له عن ذاته - تعالى - ؛ فهو مسلم ؛ ولكن ذلك لا ينافي قيام العلم [بذاته]^(٣) .

(١) انظر ل ٧٦ / أ .

(٢) انظر ل ١٤٥ / ب وما بعدها .

(٣) في أ (بنلك) .

وإن قيل : إنه واجب بمعنى أنه لا يفتقر المفهوم من كونه عالماً إلى قيام العلم بذاته ؛ فهو غير المصادرة نحو المطلوب ؛ وهو غير مقبول .

قولهم : إنه عالم بعلم قائم لا فى ذاته ؛ فقد سبق جوابه فى ^(١) إبطال القول بكونه مريداً بإزادة لا فى ذاته ^(١) .

قولهم : لو كان متصفاً بالعلم ؛ فعلمه : إما ضرورى ، أو نظرى . إنما يلزم أن لو بين قبول علم الرب تعالى لهذا الإنقسام ، وإلا فلا . ومجرد القياس على الشاهد فى ذلك غير صحيح ؛ كما مضى . ثم إن الضرورى لا معنى له إلا ما لا يفتقر فى حصوله إلى نظر واستدلال ، ولا تصح مفارقتها للنفس مع إنتفاء أضداده ، وعلم البارى - تعالى - كذلك ، غير أنه لا يصح إطلاق اسم الضرورى عليه ؛ لعدم ورود الشرع به ، فالمنازعة فى ذلك ليست إلا فى اللفظ ، دون المعنى .

ل ٨١ / أ

قولهم : إن كان علمه قديماً ؛ فالقدم أخص / وصف الإله ، ويلزم من ذلك تعدد الرد على الألهة ؛ فقد سبق جوابه فيما مضى .

[قولهم ^(٢) : علمه إما أن يكون عبارة عن الانطباع ، أو الإضافة ؛ فقد سبق الرد على جوابه ^(٢)] .

قولهم : لا معنى لقيام الصفة بالمحل : إلا أنها موجودة فى الحيز تبعاً لمحلها فيه . الرد على الرابع
لا نسلم ذلك . ولا يلزم من عدم تفسير القيام بالمحل بالافتقار إليه فى الوجود ، أن يتعين ما ذكره ؛ بل جاز أن يكون معنى أخص من الإفتقار إلى الشيء فى الوجود ، ومبانياً لما ذكره وهو أن يقال : إذا وجد شيئان ، واتحدت الإشارة الفعلية إليهما ، بحيث لا يمكن أن يشار إلى ذات كل واحد منهما بغير الإشارة إلى الآخر . فما كان منهما محتاجاً إلى الآخر فى الوجود ؛ فهو الصفة . وما لم يكن محتاجاً ؛ فهو المحل .

وعلى هذا : فلا يلزم التحيز للمحل من ضرورة قيام الصفة به .

(٢) من أول (فى إبطال ...) ساقط من ب . انظر ل ٦٩ / ب .

(٣) ساقط من أ .

كيف وأن ما ذكره لازم على من وصف الرب - تعالى - بكونه عالماً ، وقادراً ،
ومريداً ، إلى غير ذلك من صفات الأحكام ؛ فإنها قائمة بذات الرب - تعالى - وإن لم
يكن متحيزاً ؛ فما هو جواب له ، هو^(١) جواب لنا .

الرد على
الوجه
الخامس
قولهم : العلم : إما صفة كمال ، أو نقصان ، أو لا صفة كمال ، ولا نقصان . عنه
جوابان :

الأول : ما المانع من أن يكون لا صفة كمال ، ولا نقصان؟ وليس نفى ذلك من
البديهيات ؛ فلا بد من الدليل .

الثاني : ما المانع من كونه صفة كمال؟

قولهم : يلزم منه أن تكون ذات الرب تعالى مفتقرة في كمالها إلى غيرها .

قلنا : إن أردتم به أن نفس الذات تكون ناقصة دون هذه الصفة^(٢) فممنوع .

وإن أردتم به أنها لا تكون متصفة بالصفات الكمالية الزائدة عليها دون هذه الصفة ؛
فهو^(٣) مسلم^(٣) ، ودعوى إحالته عين المصادرة على المطلوب .

الرد على
السادس
قولهم : لو كان عالماً بعلم ؛ لكان علمه مماثلاً للعلم الحادث إنما يلزم أن لو اشتركا
في أخص صفة لكل واحد منهما ، أو لأحدهما ؛ وليس كذلك ؛ فإن أخص صفة العلم
الرباني ؛ وجوب تعلقه بالمعلومات بأجمعها على جهة التفصيل . وأخص وصف العلم
الحادث ؛ جواز تعلقه بالمعلومات ، لا نفس وقوع التعلق ؛ فلا اشتراك .

الرد على
الوجه السابع
قولهم : إما أن يكون واحداً ، أو متكثراً .

الشق الأول
قلنا : بل واحد .

الشق الثاني
قولهم : إما أن يتعلق بجميع المتعلقات ، أو ببعضها .

(١) في ب (عنها فهو)

(٢) في ب (الصفات) .

(٣) في ب (مسلم) .

قلنا : بل بالجميع . وما ذكروه فى جهة/ الإحالة ؛ فهو ممنوع على ما سبق فى ل ٨١/١ قاعدة العلم أيضاً^(١) .

قولهم : إما أن يعلم علمه ، أو لا يعلم علمه ، إلى آخر الشبهة ؛ فيلزم عليه علم الرد على الواحد منا ؛ فإن الواحد منا عالم بعلم بالإتفاق ، مع لزوم ما ذكروه من المحالات .
الرد على الوجه الثامن

قولهم : لو كان عالماً بعلم ؛ لكان فوقه عليم ؛ فقد سبق جوابه . فى أول^(٢) الرد على المسألة^(٢) التاسع

قولهم : إما أن يكون علمه قديماً ، أو حادثاً .
الرد على الوجه العاشر

الأول

قلنا : بل قديم .

الثانى

قولهم : فيجب أن يكون متعلقاً بكل ما يصح أن يعلم .

قلنا : مسلم .

قولهم : فإذا تعلق علمه بوجود بعض الحوادث : إما أن يبقى مع عدمه ، أو لا يبقى . الثالث

قلنا : علم الله - تعالى - باق غير متغير ؛ بل المتغير إنما هو المتعلق ؛ وهو الوجود ، والعدم ، والتعلق به ، فتعلق العلم بأن الشيء موجود ، غير تعلقه بأنه معدوم . من غير تغيير فى نفس العلم ، ولا لزوم جهل فى حق الله - تعالى -

الرد على التشكيك التاسع

قولهم : ما المانع أن يكون علمه هو نفس ذاته؟

قلنا : لو كان علمه هو ذاته ؛ فذاته قائمة بنفسها ، وليست صفة لغيرها ؛ فيلزم أن يكون علمه قائماً بنفسه ، ولا يكون صفة لغيره . ولو كان كذلك ؛ لكان كل علم هكذا ؛ لأن حقيقة العلم - من حيث هو علم - لا تختلف شاهداً ، ولا غائباً ، وإن اختلفا فى

القدم ، والحدوث ، وغير ذلك من الصفات الخارجة عن مفهوم العلم - من حيث هو علم . الرد على التشكيك

العاشر

قولهم : وإن كان زائداً على ذاته . فما المانع من كونه حادثاً؟

(١) انظر ل ١٠/١ أو ما بعدها .

(٢) ساقط من ب - انظر ل ٧٤/ ب .

قلنا : لما بيناه من لزوم التسلسل^(١) ، ولما سنيينه من إمتناع قيام الحوادث بذاته تعالى^(٢)

وما ذكروه فى الوجه العاشر ؛ فقد سبق جوابه^(٣) .

قولهم : سلمنا أنه قديم ؛ ولكن لا نسلم أنه واحد .

الرد على
التشكيك
الحادى عشر

قلنا : دليل وحدته ما ذكرناه فى وحدة القدرة ، والإرادة . وما ذكروه فى إحالته فى

الوجه السابع ؛ فقد سبق جوابه^(٤)

قولهم : سلمنا أنه واحد ؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومات فصاعداً .

الرد على
التشكيك
الثانى عشر

قلنا : دليل صحة ذلك ما سبق فى قاعدة العلم^(٥) . من أن العلم الواحد لا يمتنع أن

الوجه الأول

يتعلق بمعلومات . كيف وأن الدليل الدال على كون علمه متعلقاً ببعض الأشياء ؛ إنما هو

حدوثه مقدوراً مراداً له . وسنبين إستناد جميع الحوادث إلى قدرته [وإرادته^(٦)] واختياره ؛

فيجب أن يكون علمه متعلقاً بجميعها .

وما ذكروه فى قاعدة العلم / فقد سبق جوابه ثم أيضاً^(٧) .

ل ٨٢ / ١

قولهم : العلم بأحد المعلومات مغاير للعلم بالمعلوم الآخر .

الرد على
الوجه الثانى

لا نسلم ذلك ؛ بل العلم فى نفسه واحد ، والمتغاير إنما هو التعلق والمتعلق ، ولا

يتمتع أن يكون الشيء مع وحدته متكثرت التعلق والمتعلق ، كما نقول : وحدة الشمس ،

وتكثرت تعلقها . وما تتعلق به مما تشرق عليه ، ويستضىء بها ، وكذلك^(٨) الوحدة^(٨) التى

هى مبدأ العدد [فإنها^(٩)] واحدة ، وإن تعددت نسبتها بتعدد ما لها نسبة إليه : من كونها

نصف الإثنين ، وثلاث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وهلم جرا إلى غير النهاية .

وعلى هذا : فقد خرج الجواب^(١٠) عما ذكروه من التشكيكات .

(٢) انظر ل ١٤٥ / ب وما بعدها .

(٤) انظر ل ٨٠ / ب وما بعدها .

(٦) ساقط من أ .

(٨) فى ب (وكالوحدة) .

(١٠) ساقط من ب .

(١) انظر ل ٤١ / ب وما بعدها .

(٣) انظر ل ٨١ / أ .

(٥) انظر ل ١٠ / أ .

(٧) انظر ل ١٠ / أ .

(٩) ساقط من أ .

أما قولهم : إنه يتصور العلم بأحد المعلومين مع الشك فى الآخر ؛ فذلك إنما يرجع إلى تعلق العلم بأحد المعلومين دون الآخر ، لا إلى نفس العلم .

وقولهم : إن العلم بأحد المعلومين لا يقوم مقام العلم بالآخر .

قلنا : العلم بأحدهما هو العلم بالآخر ، وإنما الذى لا يقوم فيه أحد الأمرين مقام الآخر ، إنما هو التعلق ؛ فإن تعلق العلم بالسواد ، لا يقوم مقام تعلق العلم بالبياض ، ولا نزاع فى تعدده .

وقولهم : إن العلم بأحد الشئتين قد يكون مشروطاً بخلاف الآخر .

قلنا : المشروط إنما هو التعلق أيضاً دون العلم المتعلق ، وما ذكروه فى تفسير العلم بالانطباع ؛ فقد سبق جوابه .

قولهم : لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح أن يعلم .

الرد على
التشكيك
الثالث عشر

قلنا : لو قدرنا عدم تعلقه بشيء من الأشياء التى يصح أن تكون معلومة ؛ لكان جاهلاً ؛ لما تقدم تقريره ، والجهل على الله - تعالى - محال . وبه الدلالة على تعلقه بالفعل بجميع المتعلقات معاً ، لا على سبيل البدل ؛ فإننا لو قدرنا عدم تعلقه بالفعل بها ، أو ببعضها ؛ لكان جاهلاً بما لم يتعلق علمه به حالة عدم تعلق^(١) علمه به^(١) ؛ وهو محال كما سبق^(٢) .

الوجه الأول

قولهم : ما يصح أن يعلم ؛ غير متناه .

قلنا : هو غير متناه إمكاناً ، لا أنه غير متناه بالفعل . ونحن وإن منعنا القول بعدم النهاية فى الموجودات العينية ؛ فلا نمنعه فى الأمور الإمكانية ؛ بل ذلك موضع الإجماع .

الوجه الثانى

قولهم : يلزم من ذلك أن يكون عالماً بكونه عالماً ، وهلم جرا .

قلنا : لا يوجب ذلك تعدد العلم فى نفسه ؛ بل تعدد التعلق ، والمتعلق ، وذلك وإن أفضى إلى غير النهاية إلا/ أنه فى طرف الاستقبال ، وما لا نهاية له فى طرف الاستقبال ؛ ل ٨٢/ ب

(١) فى ب (تعلقه به) .

(٢) انظر ل ٧٦/ أ .

فلا نمنع كونه غير متناه ، كنعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ؛ وإنما نمنع من ذلك فى الماضى .

كيف وأن التعلقات من باب النسب والإضافات ، وليس لها وجود حقيقى ، وما ليس له وجود حقيقى ؛ فلا نمنع من عدم النهاية فيه ؛ كما تقدم فى الوجه الأول .
وما ذكره فى الوجه الثالث ؛ فقد سبق جوابه فى مسألة القدرة والله أعلم .

المسألة الخامسة

فى إثبات صفة الكلام لله تعالى

وقد أجمع المسلمون قاطبة على إتصاف الرب - تعالى - بكونه متكلماً - وأنه تكلم ، ويتكلم ، غير الإسكافى^(١) من المعتزلة ؛ فإنه نازع فى كونه يتكلم . متحكماً فى الفرق بين تكلم ، ويتكلم .

لكن معنى كونه متكلماً عند أصحابنا^(٢) : أنه قام بذاته كلام ، قديم ، أزلى نفسانى ، إحدى الذات ، ليس بحروف ، ولا أصوات ، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام .

لكن اختلفوا فى وصف كلام الله - تعالى - فى الأزل بكونه أمراً ونهياً ، مخاطبة تكلماً .

فأثبت ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري^(٣) .

(١) الإسكافى :

محمد بن عبد الله ، أبو جعفر الإسكافى : من متكلمى المعتزلة المتشيعين وأحد أئمتهم ، نسب إليه الطائفة (الإسكافية) منهم ، وهو بغدادى أصله من سمرقند . توفى سنة ٢٤٠ هـ .
(لسان الميزان ٥ / ٢٢١ ومقالات الإسلاميين ١ / ٢٦٩ والفرق بين الفرق ص ١٦٩ والملل والنحل ١ / ٥٨ وانظر ما سأتى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٤٥ / أ .
(٢) عن رأى الأصحاب فى هذه المسألة انظر ما يأتى :

اللمع للأشعري ص ٣٣-٤٦ والإبانة عن أصول الديانة له أيضا ص ١٩-٣١ والتمهيد للباقلانى ص ٤٧-٤٩ والإنصاف ص ٣٧ له أيضا

وأصول الدين للبغدادى ص ١٠٦-١٠٨ .

والإرشاد لإمام الحرمين ص ٩٩-١٣٧ ولمع الأذلة ص ٨٥ له أيضا

والإقتصاد فى الاعتقاد للغزالي ص ٥٣-٦٠ .

ونهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢٦٨-٣٤٠ .

والمحصل للرازى ص ١٢٤-١٢٦ ومعالم أصول الدين ص ٤٧ له أيضا .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام للأمدى ص ٨٨-١٢٠ .

ومن الكتب المتأخرة عن الأبيكار والتي رددت معظم الآراء الواردة به وتأثر أصحابها بصاحبه إلى حد بعيد . شرح

الطوال ص ١٨٣ والمواقف للإيجى ص ٢٩٣-٢٩٦ وشرح المقاصد للفتنزانى ٢ / ٧٣-٧٩ .

(٣) انظر اللمع ص ٣٣-٤٦ .

ونفاه ^(١) عبد الله بن سعيد ، وطائفة كثيرة من المتقدمين ^(١) : مع إتفاقهم على وصفه - تعالى - بذلك فيما لا يزال .

وأما المعتزلة ^(٢) : فقد اتفقوا كافة على معنى أن كونه متكلماً . أنه خالق للكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية .

واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب - تعالى - مركب من الحروف ، والأصوات ، وأنه محدث مخلوق .

ثم اختلفوا :

فذهب الجبائى ، وابنه أبو هاشم ^(٣) : (إلى) ^(٤) أنه حادث فى محل . ثم زعم الجبائى أن الله - تعالى - يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه فى محل القراءة ، وخالفه الباقر .

وذهب أبو الهذيل بن العلاف ، وأصحابه ^(٥) : إلى أن بعضه فى محل ؛ وهو قوله (كُن) وبعضه لا فى محل ؛ كالأمر ، والنهى ، والخبر ، والاستخبار .

وذهب الحسين بن محمد النُّجار : إلى أن كلام البارئ - تعالى - إذا قرئ ؛ فهو عرض ، وإذا كتب ، فهو جسم ^(٦)

(١) فى ب (ونفاه طائفة كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد) .

عبد الله بن سعيد :

أبو محمد ، عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) الفطان المتوفى بعد سنة ٢٤٠ هـ بقليل . شيخ الكلابية وإمام أهل السنة فى عصره جراه الأشعرى فى أكثر آرائه . (طبقات السبكي ٢ / ٥١) .

(٢) عن رأى المعتزلة فى هذه المسألة بالتفصيل انظر الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٥٢٧ - ٥٤٨ والمحيط بالتكليف ، له نشر المؤسسة المصرية تحقيق عمر عزمى ص ٣٠٦ - ٣٣٩ والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل له أيضاً ٧ / ص ١٥٠٦ ، ٢٠ ، ٨٤ ، ٢٠٨ .

(٣) انظر الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٥٤٠ والمحيط بالتكليف له أيضاً ص ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٥ .

(٤) فى أ (على) .

(٥) انظر الأصول الخمسة ص ٥٤٤ .

والمحيط بالتكليف ص ٣١٢ .

(٦) عن رأى النجار انظر الملل والنحل ١ / ٨٩ .

وذهبت الإمامية^(١)، والخوارج، والحشوية أيضا: إلى أن كلام الرب - تعالى - مركب من الحروف، والأصوات .

ثم اختلف هؤلاء :

فذهبت الحشوية^(٢): إلى أنه قديم أزلى، قائم/ بذات الرب - تعالى - لكن ١/٨٣ ج منهم: من زعم أنه من جنس كلام البشر. ومنهم من قال: ليس من جنس كلام البشر؛ بل الحرف حرفان، والصوت صوتان قديم، وحادث، والقديم منهما ليس من جنس الحادث .

وأما الكرامية^(٣): فقالوا: إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم. وقد يطلق على الأقوال، والعبارات. وعلى كلا الاعتبارين^(٤)؛ فهو قائم بذات الرب - تعالى - لكن إن كان بالاعتبار الأول: فهو قديم متحد، لاكثره فيه. وإن كان بالاعتبار الثاني؛ فهو حادث متكرر .

وأما الواقفية^(٥): فقد أجمعوا على أن كلام الله - تعالى - كائن بعد ما لم يكن؛ لكن منهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق، وأطلق اسم الحادث عليه .

ومن القائلين بالحدوث: من قال: ليس هو جوهرًا، ولا عرضًا. وذهب بعض المعترفين بالصانع - تعالى: إلى أنه لا يوصف بكونه متكلمًا، لا بكلام ولا بغير كلام .

(١) الإمامية: هم القائلون بإمامة على رضى الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا، وتميينا صادقا (الملل ص ١٦٢) وهم أربع عشرون فرقة (مقالات الإسلاميين ١/ ٨٨)، وأرجعهم البغدادي إلى خمس عشرة فرقة (الفرق بين الفرق ص ٥٣). ولمزيد من البحث والدراسة عن الإمامية راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٤٧/ أ وما بعدها .

(٢) عن رأى الحشوية انظر الملل والنحل ١/ ١٠٦ وما بعدها .

ولمزيد من البحث والدراسة عن الحشوية راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى القاعدة السابعة ل ٢٥٦/ ب وما بعدها فقد تحدث الأمدى عن الحشوية وآرائهم بالتفصيل .

(٣) انظر الملل والنحل ١/ ١٠٩، ١١٠ .

(٤) فى ب (التقديرين) .

(٥) الواقفية (الممطورة) سموا بذلك لأنهم وقفوا على (موسى بن جعفر) ولم يجاوزوه إلى غيره، ويقولون إنه لم يمت؛ بل هو غائب. وإنما سموا بذلك لقول البعض فيهم: والله ما أنتم إلا كلاب ممطورة. يعنى أنهم كالكلاب المبتلة؛ من ركاسة مقالتهم (اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٤ والملل ١/ ١٦٧) .

وإذا أتينا على ما هو المنقول عن أرباب هذه المذاهب في هذه المسألة ؛ فلا بد من الإشارة إلى طرق عول عليها بعض الأصحاب في المسألة ، والتنبيه على ضعفها ، ثم نبين بعد ذلك ما هو المعتمد إن شاء الله - تعالى

المسلك الأول
فمنها : التمسك بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ^(١) ووجه الاحتجاج به أنه أخبر بأن مصدر جميع المخلوقات أمره ، وهو قوله : (كُنْ) .

ويلزم من ذلك أن يكون أمره قديما ، وإلا لاستدعى أمرا آخر ، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

ويزد على لمسلك الأول اعتراضات الاعتراض الأول
فإن قيل : ليس المراد من الآية تحقيق الأمر القولي ، وخطاب ما أريد خلقه به ؛ بل المراد به إنما هو تعريف بعود الإرادة ، والمشيئة في المخلوقات ، والتسخير على وفق الإرادة والاختيار ؛ إذ هي حالة تنزل منزلة القول بالأمر ، والنهي . وقد يرد القول بمعنى الحالة ، لا بمعنى الكلام حقيقة ، وإليه الإشارة بقوله - تعالى - ﴿ تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ^(٢)

وليس المراد من قوله - تعالى - (فَقَالَ لَهَا) غير التعيرة عن نفوذ الإرادة في السماء ، والأرض ، وكمال التسخير ؛ فإن خطاب الجماد متعذر باتفاق العقلاء .

وليس المراد من قوله : (قَالَتَا أَتَيْنَا/ طَائِعِينَ) غير التعيرة عن تمام الطواعية ، والانقياد لإرادة الله - تعالى - ، لا نفس الكلام الحقيقي ؛ إذ هو متعذر في الجمادات قطعا .

ومن ذلك أيضا قال الشاعر :

امْتَلَأَ الْحَوْضُ وَقَالَ قَطْنِي مَهْلًا رُوَيْدًا قَدْ مَلَأَتْ بَطْنِي ^(٣)

أضاف القول إلى الحوض ؛ وليس المراد به غير التعيرة عن الحالة ؛ لاستحالة القول في حقه . وأمثال ذلك في النظم ، والنثر كثير .

(١) سورة النحل ١٦ / ٤٠ صححت الآية حيث كانت في أ ، ب (إنما أمرنا ... الخ) .

(٢) سورة فصلت ٤١ / ١١ .

(٣) ورد في لسان العرب مادة قطن بالنص الآتي :

امتلا الحوض وقال قطني سلا رويدا قد ملأت بطني

كما ورد في شواهد العيني على خزنة الأدب ١ / ٣٦١ .

ودليل هذا التأويل من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو حمل على الأمر حقيقة ؛ لكان أمرا للمعدوم ؛ وهو محال .

الثانى : أنه يكون أمرا للمخاطب بالكون ؛ وهو غير مقدور له ، والتكليف بالمحال ؛ محال .

الثالث : أنه لو كان الكون بالأمر لاستغنى عن القدرة ، أو كان هو القدرة ؛ وهو محال .

سلمنا أنه أراد به الأمر حقيقة ، ولكن ما المانع من كونه حادثا؟ والتسلسل إنما يلزم الاعتراض الثانى أن لو كانت الآية عامة فى كل شئ حادث ، وليس كذلك ؛ فإن لفظ الشئ فى الآية نكرة فى سياق الإثبات ، والأصل فيها الخصوص .

ولهذا لو قال رأيت رجلا ؛ فإنه لا يعم كل رجل . بخلاف النكرة المنفية ، أو ما هى فى سياق النفى . كما إذا قال : ما رأيت رجلا ؛ فإنه يعم .

سلمنا أنها ظاهرة فى العموم ، وأنها تدل على القدرح من الوجه المذكور . غير أنها الاعتراض الثالث تدل على حدوث الأمر من جهة اللغة ، والمعنى .

أما من جهة اللغة : فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أنه قال إذا أردناه . ، وإذا ظرف زمان خاص بالمستقبل . ولهذا لو قال القائل : إذا جاء زيد فأكرمه ، فإنه يختص بالاستقبال ؛ فالأمر المقترن به يكون مستقبلا ، والواقع فى الاستقبال ؛ لا يكون إلا حادثا .

الثانى : أنه قال : ﴿ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وأن الخفيفة الناصبة للفعل المضارع ؛ إذا إتصلت به ، خلصته للإستقبال .

ولهذا لو قال القائل لغيره : أريد أن تفعل كذا ، يمحص للاستقبال ؛ والمستقبل لا يكون إلا حادثا .

الثالث : هو أنه رتب التكوين عقيب قوله : (كُنْ) بفاء التعقيب ؛ وهى مقتضية للترتيب من غير مهلة ، وكل ما لا يتقدم عل الحادث ، ولا بينه وبينه مهلة ؛ فهو حادث .

وأما من جهة المعنى : فهو أنه فسر أمره بقوله : (كُنْ) ، وكن مركب من حرفين مترتبين ؛ وذلك في غير الحادث محال .

سلمنا دلالة/ ماذكرتموه على قدم الأمر ؛ ولكنه استدلال بالكلام على الكلام ، وإثبات الشئ بنفسه ممتنع .

سلمنا صحة الاستدلال به ؛ ولكنه معارض بما يدل على كون القرآن محدثا ، وبيان من جهة النص ، والإجماع ، والمعنى .

أما من جهة النص : فقوله - تعالى - : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ ﴾^(١) . والذكر هو القرآن بدليل قوله - تعالى - ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ ﴾^(٢) .

وأیضا قوله - تعالى - ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾^(٣) . وقوله - تعالى - ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(٤) . وقوله - تعالى - ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾^(٥) والجعل ، والفعل ؛ دليل الحدوث .

وأیضا^(٦) ماروی عنه علیه السلام . أنه قال : « كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ ثُمَّ خَلَقَ الذِّكْرَ » . وأیضا ماروی عنه - علیه الصلاة والسلام - أنه قال : « مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئًا أَعْظَمَ مِنْ آيَةِ الْكُرْسِيِّ^(٧) » . وماروی عنه علیه السلام أنه كان يقول : « يَا رَبُّ طَه ، ويس ، وَرَبُّ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ^(٨) » .

وأما من جهة الإجماع : فهو أن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف ، والأصوات ، ومجموع من سور ، وآيات ، ومن ذلك سمي قرآنا ، أخذنا من

(١) سورة الأنبياء ٢١ / ٢ .

(٢) سورة الحجر ١٥ / ٩ .

(٣) سورة الزمر ٣٩ / ٢٣ .

(٤) سورة الزخرف ٤٣ / ٣ .

(٥) سورة الأحزاب ٣٣ / ٣٧ .

(٦) حدث تقديم وتأخير في ب (وأیضا ما روى عنه علیه الصلاة والسلام أنه قال : « ما خلق الله أعظم من آية الكرسي » . وما روى عنه علیه السلام أنه قال : « كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر » .

(٧) أورده السيوطي في تخريجه لاحاديث شرح المواقف بالترتيب الآتي :

(يا رب القرآن العظيم ، ويا رب طه ويس) وقال : لم أقف عليه .

انظر المخطوطة رقم ١٣٠ مجاميع ورقة ٢١٤ بمكتبة الأزهر .

قول العرب قرأت الناقة لبنها فى ضرعها ؛ أى جمعته . ومنه قوله - تعالى - ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (١) .

ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى - عليه السلام - ؛ وقد سمعه .

وأيضاً فإنهم أجمعوا على أن القرآن . منزل مقررٌ بالستنا ، محفوظ فى صدورنا ، مسطور فى مصاحفنا ، ملموس بأيدينا ، مسموع بأذاننا ، منظور بأعيننا ؛ ولذلك وجب احترام المصحف ، وتبجيله حتى أنه لا يجوز للمحدث حمله ، ولمسه ، والتقرب إليه ، ولا للجنب تلاوته ، وقد وردت أيضاً الظواهر من الكتاب ، والسنة بما يدل على كونه (٢) مسموعاً ، ولموسى (٣) ، وأنه بحرف وصوت ؛ فمن ذلك قوله - تعالى - ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (٤) وقوله - تعالى - ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (٥) . وقول النبى - عليه السلام - «لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ فَتَنَالَهُ أَيْدِيهِمْ» (٦) . وقوله - عليه السلام - «إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ صَوْتُهُ كَجَرِّ السَّلْسِلَةِ عَلَى الصُّفَا» (٧) ، وقوله - عليه السلام - «مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَأَعْرَبَهُ فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ» (٨) إلى غير ذلك من الظواهر ، وذلك كله دليل الحدوث .

وأيضاً : فإن الإجماع منعقد/ على أن القرآن معجزة الرسول ، والبرهان الدال على ل ٨٤ / ب صدقه . ومعجزة الرسول يجب أن تكون من الأفعال الخارقة للعادة ، المقارنة لتحديه بالرسالة ؛ فإنه لو كان المعجز قديماً أزلياً ؛ لم يكن ذلك مختصاً ببعض المخلوقين ، دون البعض ؛ إذ القديم لا اختصاص له بواحد دون واحد .

(١) سورة القيامة ١٧ / ٧٥ .

(٢) فى ب (ملموساً ومسموعاً) .

(٣) سورة التوبة ٦ / ٩ .

(٤) سورة الواقعة ٥٦ / ٧٩ .

(٥) روى النووى فى (رياض الصالحين - ط صبح ص ٢٦٢ باب (النهى عن المسافرة بالمصحف الى بلاد الكفار إذا خيف وقوعه بأيدى العدو)

عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو) متفق عليه . هكذا أورده النووى ، ولعل الزيادة التى ذكرها الأمدى فى رواية أخرى .

(٦) روى البخارى فى صحيحه عن مسروق عن ابن مسعود (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً ، فإذا نزع عن قلوبهم ، وسكن الصوت ، عرفوا أنه الحق ، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق) . (صحيح البخارى ٩ / ١٧٢ ، ١٧٣) .

(٧) وردت عدة أحاديث بهذا المعنى فى رياض الصالحين للنووى (باب فضل قراءة القرآن) ص ١٦٥ وما بعدها . وبعض هذه الأحاديث صحيح .

ثم ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزا؛ لجاز ذلك على باقى الصفات : كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ إذ الفرق تحكم لا يحصل له .

وأما من جهة المعنى : فمن وجوه يأتى ذكرها عن قرب .

والجواب :

قولهم : إن المراد من الآية تعريف حالة نفوذ الإرادة ، والمشيشة فى المخلوقات ؛ فهو خلاف الظاهر ، ولا يجوز المصير إليه إلا بدليل . وحيث حمل لفظ القول على التعبرة عن الحالة ؛ كما ذكره فى النصوص ، والإطلاق ، فإنما كان لدليل دل عليه ؛ ضرورة الرد على الاعتراضات الواردة على المسلك الأول استحالة مخالفة الظاهر من غير دليل ، ولا دليل هاهنا ؛ فيمتنع تأويله . الرد على الاعتراض الأول

قولهم : إنه يكون أمرا للمعدوم . ليس كذلك ؛ بل للحادث فى حال حدوثه ، وليس بمعدوم .

قولهم : إنه تكليف بما لا يطاق . إنما يلزم أن لو كان أمر تكليف ؛ وليس كذلك ؛ بل أمر تكوين .

قولهم : يلزم منه الاستغناء عن القدرة إنما يلزم أن لو كان التكوين بالقول ؛ وليس فى الآية ما يدل عليه ؛ بل على وقوعه عنده كما سبق فى مسألة الإرادة .

قولهم : لشيء نكرة فى سياق الإثبات ؛ فيخص ، ولا يلزم منه التسلسل .

قلنا : عنه جوابان :

الأول : أجمع المسلمون على أن المراد بهذه الآية كل شيء يراد بدء إحداثه من الحوادث ، ويدل على ذلك أيضا أن البارى - تعالى - أورد ذلك فى معرض التمدح ، والاستعلاء ، ولو كان المراد به واحدا ؛ لما حصل به التمدح ؛ لأن الواحد من المخلوقين قد يريد شيئا ؛ فيكون على حسب ما أراد .

الثانى : أن النكرة فى سياق الإثبات . وإن كانت لاتعم الجميع معا ؛ لكنها عامة الصلاحية : أى أنها صالحة أن تتناول كل واحد من أحاد الجنس بجهة الشروع ، وإخراج قوله : «كُنْ» عند حدوثه عن ذلك يكون تقييدا للمطلق من غير دليل ؛ (١) فلا يجوز (١) .

الرد على
الاعتراض الثالث

قولهم : إذا ظرف زمان مختص بالاستقبال . عنه جوابان :

الأول : أن الاستقبال مختص بإرادة الكائنات /: أى بتعلق الإرادة بها ، لا أنه عائد لـ ٨٥/أ

إلى القول .

الثانى : أنه وإن كان الاستقبال مختصا بالقول ؛ لكن بتعلقه بالأمر ، لا بنفس

القول .

قولهم : أن الخفيفة إذا اتصلت بالفعل المضارع خلصته للاستقبال .

عنه جوابان أيضا :

الأول : المنع . ويدل عليه قول أفاضل النحاة : إن الفعل المضارع مع أن الخفيفة

فى حكم المصدر . فإذا قال القائل : أريد أن أقوم . فهو كما لو قال : أريد القيام . والمصدر

لا تخصص له بحال ، ولا استقبال ؛ فما هو فى معناه كذلك ، ويدل عليه قوله - تعالى -

﴿وما نَقَمُوا مِنْهُمْ إِيَّائِهِمْ إِنْ يَأْمُرُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(١) وليس المراد به إيماننا متوقفا فى

الاستقبال ؛ فإنهم لم ينقموا منهم ما سيكون ؛ بل ما هو كائن منهم .

الثانى : أن ذلك وإن أوجب التخصيص بالاستقبال ؛ لكنه عائد إلى تعلق القول لا

إلى نفس القول ؛ وهذا كما إذا قال القائل : أريد أن يعلم الله نصحى لفلان ؛ فليس المراد

به غير تجدد تعلق العلم به ، لا تجدد علم الله - تعالى - به .

قولهم : إنه رتب التكوين عليه بقاء التعقيب ؛ فيكون حادثا .

قلنا : المرتب عليه التكوين بقاء التعقيب إنما هو تعلق القول لانفس القول ؛ فلا يلزم

منه حدوث القول ، وإن لزم منه حدوث التعلق .

قولهم : إنه فسر أمره بقوله : (كُنْ) وهو مركب من حرفين مترتين ؛ فيكون حادثا .

قلنا : الحروف ، والأصوات ليست هى كلام الله - تعالى - ، ولا هى نفس الأمر ؛

بل [هى^(٢)] عبارة عنه على ما سيأتى : فقوله ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

(١) سورة البروج ٨٥/ ٨ .

(٢) ساقط من أ .

فَيَكُونُ ﴿^(١)﴾ أَى مدلول قولنا ^(٢): (كُنْ) . ولا يلزم من حدوث الدّالّ حدوث المدلول ، وإلا فلو كان (كُنْ) تفسيرا للأمر ، للزم التسلسل على ^(٣) ما سبق ^(٣) .

قولهم : هذا استدلال بالكلام على الكلام .

الرد على الاعتراض
الرابع

قلنا : إتفق المسلمون على أن هذا من كلام الله - تعالى وأنه حق صدق ؛ فيكون دليلا على القدم بالنسبة إلى المنازع منهم فى الحدوث ، ولادور ، ومن أنكروا كونه من كلام الله - تعالى استدلل عليه بأخبار من دلت المعجزة على صدقه عنه أنه كلام الله - تعالى - على ما يأتى فى النبوات ^(٤) ، وما ذكره من المعارضة بالنصوص .

أما قوله - تعالى - ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمِعُوهُ وَهُمْ

الرد على الاعتراض
الخامس

يَلْعَبُونَ ﴾ ^(٥) ؛ فهو دليل اللعب عند ورود الذكر الحادث من الرب تعالى ، وليس فى ذلك ما يدل على حدوث كل ذكر يأتى منه ؛ فلا يلزم منه حدوث القرآن . ولهذا أخبر/ باللعب عند استماعه ، والقرآن لم يحدث عندهم لعبا وضحكا ؛ بل إفحاما ، واضطرابا .

ل ٨٥ / ب

أولاً

وعند هذا قال كثير من أهل التفسير - المراد به : إنما هو التذكير ، والمواظب الواردة على لسان الرسول الخارجة عن القرآن .

ومنهم من قال : المراد به الرسول ^(٦) المبلغ ؛ فإنه يسمى ذكرا : ومنه قوله - تعالى - ﴿ ذَكَرُوا * رَسُولًا ﴾ ^(٧) .

ويحتمل أن يكون المراد منه الذكر الحادث ، المركب من الحروف ، والأصوات الدالة على الكلام القديم دون المدلولات .

وعلى هذا يجب حمل قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ^(٨) ،

(١) وردت الآية هنا أيضا خطأ وقد صححتها . سورة النحل ١٦ / ٤٠

(٢) فى ب (قوله) .

(٣) فى ب (كما سبق) .

(٤) انظر ل ١٢٨ / أ من الجزء الثانى وما بعدها - القاعدة الخامسة : فى النبوات .

(٥) سورة الأنبياء ٢١ / ٢

(٦) فى ب (إنما هو الرسول) .

(٧) سورة الطلاق ٦٥ / ١٠ ، ١١ .

(٨) سورة الحجر ١٥ / ٩ .

وقوله - تعالى - : ﴿نَزَلَ أَحْسَنُ الْحَدِيثِ﴾^(١) . وأما قوله - تعالى - : ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾^(٢) . فيحتمل أنه أراد به فعله من الثواب ، والعقاب ، ونحوه ؛ فإن الأمر قد يطلق بإزاء الفعل . كما قال - تعالى - : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(٣) : أى فعلنا ، وقوله - تعالى - : ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(٤) : أى فعله . ويحتمل أنه أراد به الأمر القولى المركب من الحروف ، والأصوات دون مدلوله . وقوله - تعالى - : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٥) ؛ فالمراد بالجعل التسمية : أى سميناه بذلك ؛ فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية ، ومنه قوله - تعالى - : ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾^(٦) : أى يسمونه كذبا . وقوله - تعالى - : ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً﴾^(٧) : أى سموهم بذلك .

ويحتمل أنه أراد به القرآن : بمعنى القراءة دون مدلولها ؛ فإن القرآن قد يطلق بمعنى القراءة . ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام : « مَا أَدْنَى اللَّهِ لشيءٍ ^(٨) إِذْ نَبِيٌّ حَسَنٌ التَّرْنِيمُ بِالْقُرْآنِ »^(٩) : أى القراءة .

ومنه قول الشاعر :

ضَحُّوا بِأَشْمَطِ عُنُونِ السُّجُودِ بِهِ يَقْطَعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرْآنًا^(١٠)

أى قراءة .

وأما الأخبار : فيجب حملها على الدلائل دون المدلولات ، وهى الحروف والأصوات ؛ لما فيه من الجمع بين الدليلين .

قولهم : إن الأمة مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات .

ثانيا :

- | | |
|----------------------------------------------------------------|----------------------------|
| (١) سورة الزمر ٢٣ / ٣٩ . | (٢) سورة الأحزاب ٣٣ / ٣٧ . |
| (٣) سورة القمر ٥٤ / ٥٠ . | (٤) سورة هود ١١ / ٩٧ . |
| (٥) سورة الزخرف ٤٣ / ٣ . | (٦) سورة الحجر ١٥ / ٩١ . |
| (٧) سورة الزخرف ٤٣ / ١٩ . | (٨) فى أ (البنى) . |
| (٩) هذا الحديث أورده البيهقى فى الأسماء والصفات (ص ٢٦٢) وقال : | |

(رواه البخارى ومسلم فى الصحيح عن ابراهيم بن حمزة وأخرجه مسلم من وجه آخر) .

(١٠) هذا البيت من شعر حسان بن ثابت - شاعر الرسول عليه الصلاة والسلام - قاله فى رثاء عثمان بن عفان .

انظر (ديوان حسان بن ثابت) نشر دار صادر . بيروت سنة ١٩٦١ ص ٢٤٨ .

قلنا : الإجماع إنما انعقد على ذلك بمعنى القراءة لابعنى المقروء ، وإليه الإشارة بقوله - تعالى ﴿إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾ (١) .

قولهم : ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى عليه السلام .

ثالثا :

قلنا : السماع قد يطلق على الإدراك بحاسة الأذن ، وقد يطلق بمعنى الانقياد ، والطاعة ، وقد يطلق بمعنى الفهم ، والإحاطة ؛ ومنه يقال : سمعت كلام فلان ، أى فهمته .

وعند ذلك فمن الجائز/ أن يكون سماع موسى - عليه السلام - لكلام الله - تعالى - القديم القائم بنفسه ؛ بمعنى : أنه خلق له فهمه ، والعلم به : إما بواسطة ، أو بغير واسطة ؛ وذلك المسموع لا يستدعى أن يكون حرفا ، ولا صوتا .

رابعاً :

قولهم : إن الأمة مجمعة على أن القرآن منزل مقرأً بألسنتنا محفوظ فى صدورنا ، إلى آخر ما قالوه (٢)

قلنا : ما أجمعوا على كونه منزلا ، إنما هو العبارات الدالة على المعنى القديم ، لانفس المعنى القديم .

وأما كونه مقروءا بألسنتنا : فمعناه أنه مدلول للقراءة القائمة بألسنتنا ، والقراءة مخلوقة قائمة بألسنتنا . ولا يلزم من حدوث القراءة ، وقيامها [بنا^(٣)] أن يكون المقروء كذلك ؛ فإن القراءة ، والمقروء بمنزلة الذكر ، والمذكور .

ومن ذكر الله - تعالى - بلسانه ؛ فذكره حادث قائم به دون الله - تعالى - ، وكما لا يلزم ذلك^(٤) فى الذكر ، والمذكور ؛ فكذلك فى القراءة والمقروء .

وعلى هذا التحقيق يكون الكلام فى الحفظ ، والمحفوظ ، والكتابة ، والمكتوب . ثم كيف يكون المكتوب حالا فيما فيه الكتابة؟ والله - تعالى - مكتوب فى المصاحف ؛

(١) سورة القيامة ٧٥ / ١٧

(٢) فى ب (ما قرروه) .

(٣) فى أ (بيان) .

(٤) ساقط من ب .

وهو غير حال فيها؛ وقد قال الله - تعالى - فى حق محمد ﷺ: ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾^(١) وصفه بكونه مكتوبا فى التوراة، والإنجيل، وإن لم يكن - عليه السلام - حالا فىهما .

وعلى هذا : فقد اختلف أصحابنا :

فمنهم : من لم يجوز الإطلاق بكون القرآن فى المصحف ، حتى يقرب به أنه مكتوب فيه ؛ دفعا لوهم الحلول .

ومنهم : من لم يتحاش عن ذلك مع عنايته أنه مكتوب فيه ، متمسكا فى جواز الإطلاق بقوله - تعالى - ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾^(٢) ولم يخالف فى أن القراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب ، أحد من المعتزلة . غير النجّار - وهو مذهب الحشوية - مع زيادة القول بالقدم ، ومن وافق منهم على أن القراءة ، غير المقروء .

واتفقوا على أن المقروء لاقيام له بالقارئ ، غير الجبائى ، وأبو الهذيل ؛ فإنهما قالا : بوجود كلام الله - تعالى - فى القارئ مع القراءة ، وطردا ذلك فى الكتابة ، والحفظ أيضا - مع موافقتها على أن كلام الله غير الكتابة ، والقراءة . ثم إتزما - على ذلك قيام كلام الله - تعالى - مع وحدته بكل قارئ فى ساعة واحدة - وأنه يكون مسموعا عند قراءة كل قارئ ، وإن لم يكن صوتا . / واختلفا . فقال الجبائى : إذا قرأ القارئ آية : فيقوم به كلام^{ب/٨٦} الله - تعالى - وكلام له مثل كلام الله تعالى - متولد من قراءته .

وطريق الرد على النجّار من وجهين :

الأول : أن القراءة تختلف برفع الصوت ، وحفظه ، والإعراب ، واللحن وغير ذلك ؛ والمقروء غير مختلف .

الثانى : أنه لا يحسن أن يقول القائل : قرأت القراءة . كما يحسن ذلك فى القرآن ، ولو إتحدما لما اختلفا .

(١) سورة الأعراف / ٧ / ١٥٧ .

(٢) سورة الواقعة / ٥٦ / ٧٧ ، ٧٨ .

وأما قول الجبائى : بقيام كلام الله - تعالى - بالقارئ ، والمصحف ، والحافظ مع مغاييرته للقراءة ، والكتابة ، والحفظ ، فمع أنه مجاهد العقل ؛ مناقض لأصوله من ثلاثة أوجه :

الأول : أن البنية المخصوصة - وهى مخارج الحروف - شرط فى وجود الكلام ، والشرط غير متحقق فى أوراق المصحف .

الثانى : يلزمه قيام الكلام بنفس الحافظ لكلام الله - تعالى - ، مع إنكاره قيام الكلام بالنفس .

الثالث : أن من أصله : أن الكلام المفيد لا يكون إلا من حروف مترتبة متوالية بعضها بعد بعض ، وقبل بعض .

وعند هذا : فالكتابة الحادثة دفعة واحدة فى قطعة شمع من طابع عليه كتابة منقوشة .

إن قيل : بتوالى حروفها مرتبة فى أزمنة ؛ فهو خلاف الفرض .

وإن قيل : بوقوعها معا . فقد اختل شرط الإفادة ؛ فلا يكون الكلام المفيد قائما بالسمع ؛ وهو خلاف مذهبه .

والقول بقيام الكلام مع وحدته بجميع القراء فى ساعة واحدة : ممتنع . والإلزام منه تعدد المتحد ، أو إتحاد المتعدد ؛ والكلمة محال .

ثم لو جاز قيام كلام واحد بمحليين ؛ لجاز قيام لون واحد بمحليين ؛ ولم يقل به قائل .

والقول بأن الكلام مسموع ، وليس بصوت ، يوجب كون الكلام هو الحروف ؛ إذ الكلام هو الحروف المترتبة عند هذا القائل . فإذا كان الكلام ليس بصوت ؛ فالحروف ليست أصواتا ؛ وليس كذلك . فإننا لا نشعر عند كلام المتكلم بمعنى خارج عن صوته ، ومقاطع صوته ، ومقاطع الأصوات [أصوات]^(١) ، وتلك هى الحروف ؛ فمن ادعى الشعور ،

(١) ساقط من أ .

والسمع لمعنى خارج عن ذلك ؛ فهو مباحث . كمن ادعى أنه يرى مع الجواهر ،
والأعراض القائمة بها ما يخالفها .

فإن قيل : لو كانت الحروف أصواتا ؛ لكانت موصوفة بالارتفاع والانخفاض ،
والحسن وضده ، وغير ذلك من صفات الأصوات / ؛ وليس كذلك .

i/٨٧د

فنقول : لا بد فى إتصاف الحرف بذلك من حيث هو صوت ، وإن لم يكن متصفا به
من حيث أنه مقطع الصوت .

وقوله : إنه إذا قرأ القارئ آية قام كلام الله - تعالى - بنفسه . وكلام^(١) له مثل
كلام الله بنفسه أيضا متولد من قراءته ؛ فبطلانه ببطلان القول بالتولد كما سيأتى^(٢) إن
شاء الله - تعالى -

وأما كون القرآن مسموعا بحاسة الأذن ؛ فقد اختلف^(٣) أصحابنا فيه

فأصل شيخنا رحمه الله : أنه يجوز تعلق كل إدراك بكل موجود . وعلى هذا فلا
يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الأذن .

وذهب عبد الله بن سعيد : إلى أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات .

وعلى هذا فالمجمع على كونه مسموعا ، إنما هو القرآن بمعنى القراءة على ماتقدم ،
وهو المراد من سماع موسى لكلام الله تعالى .

ومن أصحابنا : من زعم أن المسموع هو المتكلم ، دون الكلام . وهو مردود بما
تدركه ضرورة من صوت المتكلم عند كلامه .

وأما الملموس المنظور إليه بالأعين ؛ فليس هو المقروء ، والأصوات ، والحروف
المنتظمة منها بالإجماع . وإنما هو الكتابة الدالة على القرآن القديم .

ولا يلزم من حدوثها ، حدوث مدلولها . وما أجمع عليه أنه مركب من الحروف
والأصوات ؛ فإنما هو القرآن بمعنى القراءة . لانفس المقروء على ماتقدم .

(١) مكررة فى أ واحداهما زائدة . أما فى ب فقد وردت صحيحة .

(٢) انظر ل ٢٧٣ / أ وما بعدها .

(٣) فى ب (فيه أصحابنا) .

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الظواهر الخبرية .

قولهم : الإجماع منعقد على أن القرآن معجزة الرسول .

قلنا : المراد به القراءة . وإلا فالإجماع منعقد على أن القرآن الحقيقي الذي^(١) كلام الرسول^(١) حكاية عنه ليس معجزة للرسول ، وإنما الاختلاف فيما وراءه ، وهو أن ذلك القرآن ما هو ؟

فنحن نقول : إنه المعنى القائم بالنفس . والنخيم يقول : إنه حروف وأصوات أوجدها الله - تعالى - وعند وجودها انعدمت ، وانقضت ، وأن ما أتى به الرسول من العبارات ، وكذلك قرائتنا نحن ؛ ليس هو ذلك القرآن . وإنما هو دليل عليه . وهل يقال هو حكاية عنه إطلاقاً ؟ فذلك مما جوزة عبد الله بن سعيد ، وامتنع عنه الباكون من أصحابنا ؛ لأن الحكاية مشعرة بالمماثلة ، وما هذا شأنه ؛ فيتوقف إطلاقه على ورود الشرع به .

وعلى هذا منعوا من إطلاق القول : بأن لفظ القارئ بالقرآن مخلوق ؛ لأن اللفظ منبئ لـ ٨٧/ب عن الطرح ، والإلقاء ، ولم يرد به الشرع ؛ ولم يمنعوا من ذلك في قول القائل : لفظ القارئ بقراءته مخلوق .

وأما ما يذكرونه من المعنى ؛ فسيأتي الكلام عليه في موضعه إن شاء الله تعالى .
وأعلم أن التمسك بمثل هذا المسلك غير خارج عن الظنون ؛ فلا يكون مفيداً لليقين فيما المطلوب منه اليقين .

المسلك الثاني : قوله - تعالى - : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٢) ووجه الدلالة منه : أنه أثبت له الخلق ، والأمر ، وفصل بينهما . ولو كان الأمر مخلوقاً ؛ لما حسن الفصل بينهما ، ولكان معنى الكلام ألا له الخلق ، والخلق ؛ وهو ممتنع .

وهو من النمط الأول في عدم إفادة اليقين أيضاً ؛ وذلك لأن الأمر المذكور مع الخلق ، وإن^(٣) كان من الخلق^(٣) ؛ إلا أن المفهوم من خصوص كونه أمراً يزيد على المفهوم من عموم كونه خلقاً .

(١) في ب (الذي هو كلام الله - تعالى - وكلام الرسول) .

(٢) سورة الأعراف ٧ / ٥٤ .

(٣) من أول (وإن كان ...) ساقط من ب .

وإذا اختلف المفهومان ؛ فقد تحقق الفصل بين^(١) الخلق ، والأمر^(١) ، وامتنع أن يكون الحاصل من الآية ألا له الخلق ، والخلق . وإن قدر إتحاد المفهومين ؛ فالعطف غير ممتنع نظرا إلى الاختلاف فى اللفظ ، ومنه قول العبسى :

حَيْثُ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ أَقْوَى وَأَقْفَرُ بَعْدَ أُمَّ الْهَيْثِمِ^(٢)

وأقوى وأقفر بمعنى واحد

المسلك الثالث : (٣)

قولهم : العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الأمر ، والنهى ، ووقوعهم تحت التكليف ، فما وقع به التكليف من الأمر ، والنهى : إما قديم ، أو حادث .
فإن كان قديما : فهو المطلوب .

وإن كان حادثا : فكل صفة حادثة لا بد وأن تستند إلى صفة قديمة للرب - تعالى -
قطعا للتسلسل .

وإذا كان كذلك ؛ وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ، ونهى ، هو صفة قديمة للرب -
تعالى - وهذا أيضا مما يمتنع التمسك به ؛ فإن الخصم وإن سلم إمكان تردد الخلق بين
الأمر ، والنهى ؛ فما المانع من أن يكون ذلك الأمر ، والنهى حادثا قائما لا فى ذات الله -
تعالى - ؟ ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الأوامر ، والنواهي جائزا ؛ أن يستند إلى
صفة قديمة : هى أمر ، ونهى . حتى لا يكون أمرا حادثا ، إلا عن أمر قديم ، ولانهايا
حادثا ، إلا عن نهى قديم ؛ فإن افتقار الجائز فى الوجود لا يدل إلا على شئ قديم يجب
الإنتهاء إليه ، والوقوف عليه ؛ وهو أهم من كون ذلك الشئ القديم أمرا ، أو نهيا .

كيف : وأنه لولزم/ ذلك ؛ لكان البارى - تعالى - متصفا بمثل كل ما يوجد فى عالمه ١/٨٨
الكون ، والفساد من الكائنات المخلوقة لله - تعالى - ؛ وهو ممتنع .

(١) فى ب (بينهما) .

(٢) انظر ديوان عنتر بن شداد ص ١٤٣ البيت الثامن من المعلقة .

تحقيق عبد المنعم شلبى نشر المكتبة التجارية الكبرى .

(٣) هذا المسلك ذكره الأمدى فى غاية المرام ص ٨٩ ، ٩٠ وناقشه بمثل ما ذكر هنا وقد أوردته الغزالي فى الإقتصاد

والشهرستانى فى نهاية الأقدام ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

المسلك الرابع (١) :

قالوا : قد ثبت أن الباري - تعالى - عالم بالأشياء . ومن علم شيئا يستحيل أن لا يخبر عنه ؛ فالعلم بالشئ ، والخبر عنه متلازمان ؛ فلا علم إلا بخبر ، ولا خبر إلا بعلم . وهو بعيد عن التحقيق أيضا ؛ فإن الخصم قد لا يسلم ملازمة الإخبار عن الشئ للعلم به ؛ فإن الإخبار عن الشئ يلزمه العلم به ضرورة . فلو لزم من كون الإخبار عن الشئ معلوما ، أن يخبر عنه ؛ لزم الإخبار عن الخبر الأول ، وهلم جرا ، إلى ما لا يتناهى ؛ وذلك مما يحسن من النفس بطلانه . ثم وإن قدر ملازمة الإخبار عن الشئ ، للعلم به ، ولكن الخبر الذى هو عبارة عن العبارة ، أو عبارة عن معنى قائم بالنفس ، غير العلم بالشئ ، والإرادة له . الأول : مسلم ، ولكن لا يلزم أن يكون قائما بنفس الباري - تعالى - على مذهب هذا الدال ، والثانى : ممنوع .

ثم وإن سلم أن الخبر النفسانى يكون ملازما للعلم بالشئ ، ولكن مطلقا ، أو فى حق الخالق دون المخلوق . الأول : ممتنع ؛ لما فيه من المصادرة على المطلوب ، والثانى : مسلم ؛ ولكن لا يلزم مثله فى حق الرب (٢) - تعالى ؛ لجواز أن يكون الحدوث شرطا فى الملازمة ، أو القدم مانعا منها .

المسلك الخامس (٣)

قالوا : الباري - تعالى - يجب أن يكون حيا ؛ لما سنبينه (٤) ، والحقى قابل للكلام ، وكل ما قبل شيئا ، فإن خلا عنه ؛ فلا يتصور خلوه عن ضد من أضداده ، وأضداد الكلام من صفات النقص ، وذلك كالغفلة ، والبهيمية ، والخرس ، ونحوه ؛ فلا يكون الباري - تعالى - متصفا بها .

(١) نسب الشهرستانى هذا الملك الى الأسفرايينى انظر نهاية الأقدام ص ٢٦٩ .

(٢) فى ب (البارى) .

(٣) انظر اللمع للأشعرى ص ٣٦ ؛ حيث يورد الأشعرى هذا الدليل . ثم انظر نهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢٦٨ ؛ حيث يذكر هذا المسلك ويسميه طريق الأشعرية .

ثم انظر الفصل لابن حزم ٩ / ٣ .

(٤) فى ب (سياتى) . انظر ل ١١١ / أ وما بعدها .

وهذا المحال : إنما لزم من عدم إتصاف الرب - تعالى - بالكلام النفسانى ؛ فيكون محالا وهذا المسلك أيضا ضعيف ؛ لما سلف .

والذى يخصه هاهنا أن يقال :

وإن سلمنا أن البارى - تعالى - حَىُّ مع إمكان التُّزاع فيه ؛ كما يأتى ؛ فلا نسلم أن كل حَىُّ قابل لاتصافه بصفة الكلام ؛ فإن الحيوانات العجماوات حية مع عدم قبولها لذلك

سلمنا أن كل حى قابل لاتصافه بصفة الكلام ، ولكن بشرط الحدوث ، أو لا بشرط الحدوث . الأول : مسلم ، والثانى : ممنوع .

ولا يلزم من قبول الحادث لذلك قبول القديم - تعالى - لذلك ؛ لجواز أن يكون الحدوث شرطا ، أو القدم مانعا/ .

٨٨ ب /

وربما أورد عليه أسئلة يمكن التفصى عنها منها :

السؤال الأول

قولهم : سلمنا أن كل حى قابل لصفة الكلام ؛ ولكن ما الذى عنيتم بالضد؟

إن عنيتم به عدم الكلام ؛ فهو حق ؛ ولكن دعوى إحالته عين محل^(١) النزاع^(١)

وإن عنيتم به أمرا وجوديا : يكون منافيا للكلام ؛ فلا نسلم أن الكلام له ضد . حتى يصح إتصاف الحَىُّ به .

وبيانه : هو أن الكلام من صفات الأفعال ؛ فإن المتكلم من فعل الكلام ، لا من قام به الكلام ، على ما سيأتى . والفعل لا ضد له .

وبيانه : أنه لو كان للفعل من حيث هو فعل ضد ؛ لم يتحل ؛ إما أن يكون ذلك الضد فعلا ، أو لا^(٢) يكون فعلا^(٢)

لاجائز أن يكون فعلا لوجهين :

الأول : أنه لو كان الفعل ضدا للفعل من حيث هو فعل ؛ لكان^(٣) مضادا^(٣) لنفسه

وهو محال .

(١) فى ب (المصادرة عن المطلوب) .

(٢) فى ب (أولا فعلا) .

(٣) فى ب (لكان الفعل مضادا) .

الثانى : أنه لو كان الفعل ضدًا للفعل ، لما اجتمع فى المحل الواحد عرضان مختلفان من حيث هما فعلا ن ؛ وهو محال .

ولاجائز أن لا يكون فعلا ، فإن ما ليس بفعل من الموجودات ليس إلا القديم وصفاته - تعالى - ؛ وهو قد يكون مضادا للأفعال لوجهين :

الأول : أنه كان يلزم امتناع وجودها معه ؛ وهو محال .

الثانى : أن التضاد بين القديم ، والأفعال الحادثة : إنما يكون باجتماعهما فى محل واحد ؛ وهو غير متصور فى حق القديم تعالى

السؤال الثانى سلمنا أن الكلام ليس من صفات الأفعال ؛ ولكن مع ذلك يمتنع أن يكون له ضد ، وبيانه من وجهين :

الأول^(١) : أنه لو كان للكلام ضد ؛ لكان مدركا بالإدراك الذى يدرك به الكلام ، كما أن السواد لما كان ضدًا للبياض ؛ كان مدركا بما به إدراك البياض ؛ وهو البصر ، وليس كذلك ؛ فإن الكلام مدرك بالسمع بخلاف أضداده .

الثانى : أنه لو كان للكلام ضد ، لتصور أن يتكلم المتكلم بضرب من الكلام . وإن قام به ضد ، بالنسبة إلى ضرب آخر حتى يقال : إنه متكلم أخرس معا . بالنسبة إلى ضربين : كالعلم ، والجهل ؛ فإنهما لما كانا متضادين صح أن يكون الواحد عالما ، جاهلا بالنظر إلى شيئين مختلفين ؛ وليس كذلك .

السؤال الثالث سلمنا أن للكلام ضدًا ؛ لكن للكلام القائم بالمتكلم ، أو للكلام الذى لم يقم به . الأول : مسلم . والثانى : ممنوع .

ج ١ / ٨٩ وعلى هذا فالخرس وغيره ، من أضداد الكلام ؛ إنما هو ضد لكلام المخلوقين / لقيامه به دون كلام الخالق ؛ لعدم قيامه به كما يأتى . وهذا هو مذهب النجار من المعتزلة . والذى يدل على أن كلام الله - تعالى - لا ضد له على أصل الأشعرى أمران :

(١) فى ب (أحدهما) .

الأول : أن الكلام عنده قديم ، وتقدير ضد للقديم محال ؛ لأنه إنما يجوز تقدير الضد فيما يجوز تقدير إنتفائه ؛ وانتفاء القديم محال .

الثانى : أن الرب - تعالى - على أصله أمر بأشياء ، وغير أمر بأشياء يمكن أن يكون أمرا بها ، ولم يكن متصفا بضد الأمر فيما لم يأمر به عنده . وإذا جاز أن لا يكون متصفا بضد الأمر فيما لم يأمر به ، جاز أن لا يكون متصفا بضد الكلام مع إمكان تكلمه .

سلمنا أن الكلام له ضد مطلقا ، ولكن لم قلت بامتناع الخلو عن جميع الأضداد ؟ السؤال الرابع وبم الرد على (١) الصالحى من المعتزلة فى قوله بذلك ؟

سلمنا استحالة الخلو ؛ ولكن متى يكون الخرس ، أو غيره (٢) صفة نقص (٢) ؟ إذا كان السؤال الخامس الكلام صفة كمال ، أو إذا لم يكن ؟ الأول : مسلم . والثانى : ممنوع .

وذلك لأنه مهما لم يكن الكلام صفة كمال ؛ فلا يلزم أن يكون ضده صفة نقص ، ولم (٣) يثبتوا (٣) أن الكلام صفة كمال بالنسبة إلى الرب - تعالى - ؛ فلا يثبت أن أضداد الكلام من صفات النقص .

والجواب :

أما السؤال الأول : فمندفع ؛ فإنه إذا سلم جواز إتصاف كل حى بصفة الكلام ، فالكلام الذى هو صفته :

إما العبارات المؤلفة من الحروف والأصوات ، كما يقوله الخصوم ، أو المعنى القائم بالنفس كما نقوله نحن .

وعلى كلا التقديرين : فله ضد ؛ فإن كل ما ينافى كلام النفس : كالغفلة ، والسهو ، والطفولية ، والبهيمية ، فهو ضد له ، إذ لا معنى للضد إلا هذا . وكل معنى يمنع من خطور الكلام فى النفس مطلقا على وجه لا يوجد معه الكلام أبدا ؛ فهو المعنى بالخرس ، وليس

(١) الصالحى :

صالح بن عمرو الصالحى . شيخ الصالحية التى نسبت إليه وهو من مرجئة القدرية .
(المطل والنحل ١ / ١٤٥) .

(٢) فى ب (ونحوه صفة كمال) .

(٣) فى ب (ومتى لم يثبتوا) .

الخرس المضاد للكلام بهذا المعنى : هو جفاف اللسان ، واختلاف مخارج حروفه بحيث لا يتمكن معه من التعبير ؛ فإنه لا مانع من الجمع بين ذلك ، وبين خطور الحديث في النفس ؛ فيكون الكلام في النفس ، فإن وجد الخرس في اللسان ؛ فالخرس في اللسان مضاد للكلام اللساني دون النفساني ، وكذلك كل ما ينافيه ؛ فهو ضد له : كالسكون ، وغيره .

الجواب عن السؤال الثاني
قولهم : إن الكلام صفة فعلية ؛ لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ؛ فسيأتي إبطاله عن قرب^(١) .

ثم وإن سلمنا أن الكلام صفة / فعلية ؛ فلا نسلم أنه ضد^(٢) له^(٣) ل / ٨٩ ب

قولهم : إما أن يكون ذلك الضد فعلاً ، أو لا يكون ؟

قلنا : ما المانع أن يكون [فعالاً]^(٣) .

قولهم : في الوجه الأول : فيلزم من ذلك أن يكون الفعل ضداً لنفسه ، إنما يلزم أن لو كان التضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك ، وليس كذلك ؛ بل جاز أن يكون التضاد بينهما مع اشتراكهما في صفة الفعلية باعتبار ما به التعيين ، والتمايز .

وعلى هذا فلا يخفى الجواب عن الوجه الثاني أيضاً .

قولهم : لا نسلم أن الخرس ضد للكلام ، دليله ما سبق .

قولهم : إنه لو كان ضداً للكلام ؛ لكان مدركاً بما به إدراك الكلام .

قلنا : هذه دعوى عريئة عن البرهان ، وهي غير مسلمة . ولا يلزم من إدراك بعض الأضداد بما به إدراك ضده طرد ذلك في جميع الأضداد .

ثم يلزمهم على ذلك فناء الجواهر ، فإنه مضاد لها ، وهي مدركة بحاسة البصر ، واللمس ، بخلاف الفناء .

(١) في ب (قريب) .

(٢) في ب (لا ضد له) .

(٣) ساقط من أ .

ثم وإن سلمنا ذلك ؛ ولكن لا نسلم إمتناع إدراك أضداد الكلام بما به إدراك الكلام ؛ فإن كل موجود يصح أن يسمع على أصلنا .

قولهم : لو كان الخرس ، أو غيره ضدّاً للكلام ؛ لتصور أن يكون الواحد متكلماً ، أخرس بالنسبة إلى ضريين من الكلام .

قلنا : أما الكلام النفسانى : إن قلنا إنه معنى ^(١) واحد لا تعدد فيه - كما هو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري - ، فلا يتصور أن يكون المتكلم متكلماً ببعضه دون بعض ؛ لعدم التبعض فيه - وإن قلنا إنه متعدد : فلا مانع من ثبوت ضرب من الكلام ، وانتفاء بعض آخر لمانع يمتنع وجوده معه ، ويكون فى حكم الخرس ؛ ولكن ربما لا يسمى ذلك المانع من البعض خرساً ؛ فيكون النزاع واقعاً فى التسمية لا فى المعنى . .

وعلى هذا يكون الكلام فى الكلام اللسانى أيضاً .

قولهم : الخرس وغيره ضد لكلام المخلوق ؛ لقيامه به ، وليس ضدّاً لكلام الخالق ؛ لعدم قيامه به .

قلنا : إذا سلم أن كل حَيٌّ قابل للكلام ، وأن الرب - تعالى - حَيٌّ ؛ فيكون قابلاً للكلام ؛ فالمعنى الموجب لمنع الكلام فى حقه يكون خرساً على ما سبق .

قولهم : كلام الله - تعالى - عندكم قديم لا يجوز تقدير انتفائه ، وما ليس كذلك ؛ فلا يكون له ضد .

قلنا : وإن امتنع العدم فى كلام الله - تعالى - فبتقدير وجود الضدين تقدير عدمه لا يكون مجوزاً لعدمه فى نفسه . ولهذا قال - تعالى - : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ^(٢) .

وما/ لزم من تقديره الفساد ، من تقدير إجتماع الآلهة ، جواز إجتماع الآلهة .

قولهم : إن الله - تعالى - عندكم أمر بأشياء ، وغير أمر بأشياء يمكن أن يكون أمراً بها على ما قرروه .

(١) ساقط من ب .

(٢) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٢ .

قلنا : إن قلنا بما ذهب إليه عبد الله بن سعيد - من أصحابنا - أن الأمر ، والنهي ، وسائر أقسام الكلام ؛ ليس مما يتصف به الكلام القديم في الأزل ؛ بل فيما لا يزال ، وأنه من الصفات الفعلية ؛ فالأمر ليس من الصفات القديمة ، حتى يلزم من عدم إتصاف الرب - تعالى - به أن يكون متصفاً بفضده .

وإن قلنا : بما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري : من أنه موصوف به في الأزل .

فنقول : كلام الله - تعالى - صفة واحدة . وحاصله يرجع إلى الإخبار عن كل ما يصح الإخبار عنه على ما هو عليه ؛ فما أمر الله - تعالى - به ؛ فهو مخبر عن كونه^(١) مأموراً . وما لم يأمر به^(٢) ؛ فهو مخبر عن كونه غير مأمور به ؛ فكلامه مع وحدته يتعلق بجميع المتعلقات على اختلاف أوصافها .

فعلى هذا : لو قدرنا وجود الأمر فيما أخبر^(٢) به الله - تعالى - أنه غير مأمور^(٢) ؛ لكان ذلك كذباً ، وتناقضاً محالاً ؛ فوجود الأمر فيما لم يأمر به لا يكون متصوراً ، وعدم إتصاف الرب - تعالى - بالأمر فيما لا يكون الأمر به متصوراً ، لا يوجب إتصافه بالضد ، كما لا يلزم الجهل في حق الحجر من عدم العلم فيه لما لم يكن العلم في حقه متصوراً ؛ بخلاف الكلام ؛ فإنه قد سلم تصور إتصاف الرب - تعالى - به على ما سبق .

كيف وأن ما لم يأمر به فالمنتفى فيه إنما هو تعلق الأمر به ، لا نفس الأمر ؛ فلا يلزم أن يكون الرب - تعالى - متصفاً بفضد الأمر .

قولهم : لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الأضداد؟

الجواب عن
السؤال الرابع :

قلنا : إذا ثبت أن كل حي قابل للكلام ، فامتناع قيام الكلام به لا بد وأن يكون لمانع . وإلا لما كان ممتنعاً ؛ وذلك هو المعنى بالضد .

وعلى هذا : فقد اندفع مذهب الصالحى من المعتزلة في قوله : بجواز خلو المحل عن جميع الأضداد ، التي هو قابل لها .

(١) في ب (مأمورا به وما لم يخبر به) .

(٢) في ب (أخبر الله - تعالى - أنه غير مأمور به) .

الجواب عن
السؤال الخامس:

قولهم : إنما يكون الخرس صفة نقص أن لو بينتم^(١) أن الكلام صفة كمال .

قلنا : إذا ثبت أن الرب تعالى حَيٌّ ، ونسلم أن كل حَيٌّ قابل لصفة الكلام ، فالرب - تعالى - قابل له ، والعقل الاضطرارى يشهد بأن الكلام فى حق من هو قابل للكلام صفة كمال ، وعدمه صفة نقص .

/ولهذا فإن من لم يتصف بالكلام من الأحياء كان حاله أنقص من حال من^(٢) /
اتصف به^(٣) ، وحال من إتصف به أكمل من حال من لم يتصف به على ما لا يخفى .

المسلك السادس :

وهو مسلك الأستاذ أبى إسحاق الأسفرايينى ، وهو أن قال : أجمع المسلمون على أننا مأمورون ، منهيون فى وقتنا هذا بأمر الله - تعالى - ونهيه . وهو إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً : فإنه لا قائل بأن الله - تعالى - يخلق^(٤) لنفسه فى وقتنا هذا^(٥) أوامر ، ونواهى فإنها لا تبلغنا ، ولا نحن فى زمن تبليغ ؛ فلم يبق إلا أن يكون أمره ونهيه قديماً ، ولا قديم من الموجودات غير [ذات^(٤)] الله - تعالى - وصفاته على ما يأتى : فكان أمره ، ونهيه صفة قديمة قائمة به .

وهو ضعيف أيضاً ؛ إذ للنختم أن يقول : إنما وافق على أمرنا ونهينا ؛ بالأمر والنهى الحادث فى زمن الوحى . ولا يلزم من عدم ذلك فى وقتنا هذا ؛ إمتناع التكليف به فى وقتنا هذا بواسطة حكاية النبى له ؛ ومن بعده العلماء القائمين بأمر الشريعة .

ولهذا فإن السيد لو أمر عبده بفعل شىء فى الغد ؛ فإنه يعد مأموراً بأمر سيده ، وإن كان أمر^(٥) سيده^(٥) قد عدم فى الغد . وكذلك لو وصى^(٦) أولاده بصدقة بعد موته ؛ فإنهم

(١) فى ب (ثبت) .

(٢) فى ب (من لم يتصف به) .

(٣) فى ب (يخلق فى وقتنا هذا لنفسه) .

(٤) ساقط من أ .

(٥) فى ب (أمره) .

(٦) فى ب (قد أوصى) .

يعدون مأمورين بأمر والدهم بعد موته ، وإن كان أمره معدوماً بعد موته ، ولهذا يوصفون بالطاعة^(١) بعد الموت لأمره^(١) : بتقدير الامتثال ، وبالعصيان له : بتقدير المخالفة .

وبالجملة فهذا المسلك غير خارج عن رتب الظنون .

المسلك السابع :

قالوا : أجمع المسلمون . على أن الله - تعالى - متكلم بكلام ، وأجمعوا على أنه لا بد من تقدير ضرب من الاختصاص بالكلام ؛ فذلك الاختصاص : إما بمعنى قيامه به ، أو بمعنى أنه فعله ، أو بمعنى مشاركته^(٢) له فى كونه لا فى محل ، كما قيل فى الإرادة .

فجهات اختصاص الكلام بالله - تعالى - لا تزيد على هذه باتفاق الخصوم .

لا سبيل إلى تفسير الاختصاص بكونه فاعلاً له ؛ لسبعة أوجه :

الأول : أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد ؛ فهو كلامه لا محالة ، ولذلك يقال تكلم ، وهو متكلم . ولا جائز أن تكون جهة نسبه إليه هو كونه فاعلاً له . وإلا لما كان متكلماً من خلق الكلام فيه اضطراراً : كالمُبرَسَمِ^(٣) / والنائم .

ل ١/٩١

الثانى : أنه يلزم على سياق ذلك لمن اعترف من المعتزلة بأن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - كالنجارية^(٤) - أن يكون الرب - تعالى - هو^(٥) المتكلم^(٥) بكلامنا لا نحن ؛ وهو جحد للضرورة .

الثالث : أنه لو كان المتكلم من فعل الكلام ؛ لوجب أن يكون البارئ - تعالى - عندهم مصوتاً ؛ لكونه فاعلاً للصوت ؛ إذ الكلام عندهم مركب من الحروف ، والأصوات ، والصوت أعم من الكلام .

(١) فى ب (لأمره بعد الموت) .

(٢) فى ب (أنه مشارك) .

(٣) المُبرَسَمُ : هو المريض بالبرَسَامِ . وفى القاموس المحيط باب الميم فصل الباء البرسام بالكسر : غلة يهذى فيها ، يُرسم بالضم فهو مُبرَسَمٌ .

(٤) يقول النجار : الله خالق أعمال العباد خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة ؛ وسمى ذلك كسبا على حسب ما يشبهه الأشعرى . (الملل والنحل ١ / ٨٩) .

(٥) فى ب (متكلماً) .

ولهذا يصح عندهم أن يقال : كل كلام صوت ، وليس كل صوت كلاماً . ومن ضرورة فعل الأخص . فعل ما يندرج فى معناه من الأعم .

ويلزم أيضاً أن يكون متحركاً بما يفعله من الحركات ، ومسمى بكل ما^(١) ينسب إليه^(١) من التكوينات ؛ وهو محال .

الرابع : أن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل ، ونسبة إلى المحل ؛ فنسبتها إلى الفاعل : بأنه محدثها ، ونسبتها إلى المحل ؛ بأنها فيه ؛ وهما معنيان مختلفان ، وما نسب إلى الشيء بأنه فيه . يقال بأنه موصوف به لا محالة حتى أن من قامت به حركة^(٢) ، يقال إنه متحرك . وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلاً ؛ بل ويحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به : كالمرتعش ، والمتحرك قصراً .

وعند ذلك فلو وصف الفاعل به ؛ لأثرت النسبتان المختلفتان فى حكم واحد ؛ وهو ممتنع على ما سيأتى .

الخامس : هو أن إتصاف من قام به الكلام إذا لم يكن هو الفاعل للكلام - بكونه متكلماً على ما حققناه - يبطل رسم المتكلم على أصلهم بأنه الفاعل للكلام ؛ إذ هو غير جامع .

السادس : أنه لو كان المتكلم من فعل الكلام ؛ لوجب أن يكون المرید^(٣) ، والقادر ، والعالم^(٣) ، من فعل الإرادة^(٤) ، والقدرة ، والعلم^(٤) ؛ وليس كذلك بالإجماع . ولا فرق بين هذه الصور على ما لا يخفى .

السابع : أنهم إذا قالوا بأن معنى كون البارى - تعالى - متكلماً بمعنى أنه فاعل للكلام .

فيقال^(٥) لهم : فما طريقكم^(٥) فى إثبات هذه الصفة الفعلية؟ .

(١) فى ب (ما ينشئه) .

(٢) فى ب (الحركة) .

(٣) فى ب (المرید والعالم والقادر) .

(٤) فى ب (الإرادة والعلم والقدرة) .

(٥) فى ب (فإن يقال لهم طريقكم) .

فإن قالوا : دليل وقوعها كونها مقدورة لله - تعالى - ؛ فيلزم أن يكون كل مقدور واقع ؛ وهو محال .

وإن قالوا : طريقنا ليس إلا قول الأنبياء الذين دلت المعجزة^(١) على صدقهم ، وقد قالوا . إن الله - تعالى - متكلم بأمر ، ونهى ، وغيرهما .

قلنا : فلو لم يبعث الله - تعالى - رسولاً ، فعندكم أنه يجب على العاقل معرفة الله - تعالى - معرفة تتعلق بذاته وصفاته .

ل ٩١ / ب / فكيف يعرف كونه متكلماً ؛ وذلك لا يعرف إلا بالرسول ، ولا رسول ؛ فلا بد لهم من المناقضة في أحد أمرين : إما في القول بإيجاب المعرفة بالعقل . وإما في القول بأن المعرفة منوطة بالرسول .

وهذه المحالات : إنما لزمتم من القول بأن المتكلم من فعل الكلام ؛ فالقول به ممتنع .

ولا سبيل إلى القول بالثالث ؛ لما سبق في الإرادة .

فلم يبق إلا الاختصاص . بمعنى القيام به .

وعند ذلك . فإما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو محال ، كما سيأتي^(٢) ؛ فلم يبق إلا أن يكون قديماً .

وهو ضعيف أيضاً ؛ فإنه وإن سلم إتفاق المسلمين على كونه متكلماً بكلام ؛ لكن للخصم أن يقول : إنما وافقت على كونه متكلماً بكلام ، بمعنى أنه خالق للكلام .

وعند هذا فمنازعته . إما في تحقيق هذا المعنى وجوازه ، أو في إطلاق اسم المتكلم بهذا الاعتبار .

(١) في ب (المعجزات) .

(٢) انظر ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

لا سبيل إلى الأول : إذ هو خلاف إجماع المسلمين على كون الرب - تعالى - قادراً على خلق الحروف ، والأصوات ، وغيرها . وإن تورع فى جواز إطلاق الاسم ؛ فهو بحث لغوى لاحظ له بالمعنى (١) [(٢) ومثل هذا لا تدار (٣)] عليه مسائل الأصول .

المسلك الثامن :

قالوا : أجمع المسلمون على أن البارى - تعالى - متكلم بكلام ، فذلك الكلام لا يخلو : إما أن يكون قائماً بذاته (٣) - تعالى - ، أو لا يكون قائماً بذاته .

فإن كان قائماً لا فى ذاته : فيما أن يكون قائماً فى محل ، أو لا فى محل .

لا جائز أن يكون قائماً لا فى محل ؛ فإنه إن ادعى أنه جسم لطيف كما قاله النظام ؛ فقد كابر العقل .

وإن سلم أنه عرض ؛ فالعرض لا يقوم بنفسه [على ما يأتى (٤)] .

ولا جائز أن يكون قائماً بمحل . وإلا لاشتق له من عمومه ، أو خصوصه اسم : إما له ، أو للجملة التى هو منها . وإن تعذر الاشتقاق ؛ فلا بد من تقدير إضافة إليه ؛ والكل متعذر فيما نحن فيه .

وتحقيق القول فيه : أن الصفة القائمة بالمحل لها صفة عموم ، وخصوص . والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها : كاشتقاق العالم من العلم القائم به .

وقد يكون من جهة الخصوص (٥) : كاشتقاق اسم الفقيه مما قام به من خصوص العلم بالفقه .

وقد يكون ذلك لنفس المحل الذى قامت به / الصفة : كاشتقاق اسم الأسود ١/٩٢ ل للمحل الذى قام به السواد .

(١) فى ب (فى المعنى) .

(٢) فى أ (وما مثل هذا لا تدار) .

(٣) فى ب (بذات الله) .

(٤) ساقط من أ راجع الجزء الثانى - الأصل الثانى - الفرع الثانى :

فى استحالة قيام العرض بنفسه ل ٤١ / ب وما بعدها .

(٥) فى ب (خصوصها) .

وقد يكون ذلك للجمله التي محل الصفة من جملتها : كاشتقاق اسم العالم للإنسان ، من العلم القائم بنفسه .

وإن تعذر الاشتقاق ؛ فلا بد من تقدير إضافة ، وذلك كما في رائحة المسك القائم بالمسك ؛ فإنه وإن تعذر الاشتقاق منها ؛ فلا بد من إضافتها .

وهو أن يقال : رائحة المسك . فلو كان الكلام قائماً في محل ، لسمى ^(١) متكلماً ، أو قيل ^(١) كلام المحل ؛ وليس كذلك .

فلم يبق إلا أن يكون قائماً بذاته تعالى ؛ وهو إما قديم ، أو حادث .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ، وهو ممتنع [كما ^(٢) يأتي] ؛ فلم يبق إلا أن يكون قديماً ؛ وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فقد اندفع بما تشكك به المعتزلة من قولهم :

إنه لو خلق الله - تعالى - الرزق في محل مخصوص ؛ فإنه يرجع منه الوصف إلى الرب - تعالى - حتى يقال له رازق . لا إلى المحل إذ لا يقال له رازق .

وكذلك لو خلق الله - تعالى - الكتابة في محل فإنه - تعالى - يقال له كاتب ، ولا يقال للمحل كاتب .

وكذا إذا خلق الحياة في محل ؛ قيل له حي . ولا يرجع إلى المحل منه وصف ؛ فكذلك إذا خلق الكلام في محل ؛ وجب أن يسمى متكلماً ، ولا يسمى المحل الذي فيه الكلام متكلماً .

أما الإشكال الأول : فلأنه وإن لم يعد إلى المحل من عموم الرزق حكم ؛ فقد عاد إليه من أخص ^(٣) وصفه ^(٣) وهو كونه نفعاً ، ولذة ، فيقال : المحل ملتذ ، ومنافع [به ^(٤)] ولا كذلك الكلام ؛ فإنه لا يرجع منه إلى المحل حكم لا عمومياً ، ولا خصوصاً .

(١) في ب (يسمى متكلماً وقيل) .

(٢) ساقط من أ انظر ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

(٣) في ب (اختص حكمه) .

(٤) ساقط من أ .

إشكالات والرد عليها :

الإشكال الأول

الإشكال الثاني

الإشكال

وأما الإشكال الثانى : فلأن اشتقاق الكاتب إنما هو من الكتابة ، وهى تحريك الأدوات والجوارح ، التى بعضها وضع الرقوم ، والحروف المتألفة الدالة . لا أنها نفس الرقوم الحادثة .

وعلى هذا فيمتنع تسمية الرب - تعالى - كاتباً ؛ لعدم صدور الكتابة عنه .

[وأما ^(١) قوله ^(١)] - تعالى - ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ ^(٢) : أى وعد ^(٣) بها ، وأوجبها ^(٣) على نفسه . وقوله - تعالى - : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ ^(٤) معناه ^(٥) أوحينا ، وألزمنا ^(٥) ، وقوله : ﴿ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾ ^(٦) : أى موجبون ، وملزمون . وقوله - عليه السلام - : « كتب الله التوراة بيده » : أى ألزم حكمها بقدرته ، ومشيتته .

وأما/ الإشكال الثالث : فمندفع أيضاً ؛ فإنه يسمى المحل الذى خلقت فيه ل ٩٢ ب / الحياة حياً ، وذلك عين الاشتقاق من خصوص وصف الحياة .

وهذا المسلك أيضاً من النمط المتقدم ؛ وذلك أنه لو قيل : لم قلت إنه يلزم من قيام الكلام بالمحل أن يعود إليه منه وصف ، أو إضافة ؟ لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً غير مجرد الدعوى ، أو القياس على بعض الصفات ؛ وهو غير لازم ؛ لجواز أن يكون ذلك لخصوص تلك الصفة ، أو أن خصوص ما نحن فيه مانع .

والمعتمد ^(٧) فى ذلك أن يقال ^(٨) :

أجمع أهل الملل قاطبة على وقوع البعثة ، وتبليغ الرسل إلى الكافة أنواع التكاليف : بالأوامر ، والنواهي ، والإعلام بما أخبر الله - تعالى - به مما كان ، وما سيكون ، وأنهم حاكمون مبلغون عن الله - تعالى - ذلك . ولو لم يكن لله - تعالى - كلام ولا أمر ، ولا

(١) فى أ (وقوله) .

(٣) فى ب (أى أوجبها ووعدها) .

(٥) فى ب (أى أوحينا وألزمنا) .

(٧) فى ب (والأقرب) .

(٢) سورة الانعام ٦ / ٥٤ .

(٤) سورة المائدة ٥ / ٤٥ .

(٦) سورة الانبياء ٢١ / ٩٤ .

(٨) قارن بما ورد فى نهاية الأقدام ص ٢٧٤ - ٢٧٩

نهى ؛ لما تحقق معنى التبليغ والرسالة ؛ فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام المرسل ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه أصالة عندهم ، أو لله - تعالى - عندنا ؛ لكان هو الأمر بأمره ، والنهْيُ بنهْيهِ ؛ فلا يكون رسولاً ، ولا مبلغاً ؛ بل كان كاذباً في دعواه : إني رسول الله إليكم فيما أمرت به ، أو نهيت : كالواحد منا إذا أمر غيره ، أو نهاه ، ولم يكن مبلغاً عن الغير ؛ فإنه لا يكون رسولاً ؛ بل ولما تحقق أيضاً معنى الطاعة ، والعبودية لله - تعالى - ؛ فإن من لا أمر له ، ولا نهْيُ ؛ لا يوصف بكونه مطاعاً ، ولا حاكماً . ومن أنكر ذلك من غير أهل الملل ؛ كان محجوجاً بما دلت عليه المعجزات القاطعة ، الدالة على صدق من ظهرت على يده من الرسل المتقدمين ، الذين شاهد ذلك منهم من حضرهم ، وتواترت أخبارهم إلى من غاب عنهم .

وعند ذلك : فالإجماع أيضاً من العقلاء منعقد : على أن كلام المتكلم لا يخرج عن الحروف ، والأصوات المنتظمة ، الدالة بالوضع ، وعمّا هي دليل عليه في نفسه .

فإن كان الأول : فلا يخلو : إما أن يكون لكلام الله تعالى معنى في نفسه ، أو لا معنى له في نفسه .

فإن لم يكن له معنى في نفسه ؛ فلا يكون أمراً ، ولا ناهياً ؛ ولهذا إن من قال لغيره ؛ إفعل كذا ، أو لا تفعل كذا ، ولم يكن لعبارة معنى في نفسه ؛ لا يكون أمراً ، ولا ناهياً ؛ بل عابثاً .

وإن كان لها/ معنى في نفسه ؛ فذلك هو الذي نروم إثباته ، ونعبر عنه بكلام النفس .

وإن كان الشانِي : وهو أن معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس ؛ فهو^(١) المطلوب . ولولا ذلك لما تحقق كونه متكلماً . وهو فلا يخلو^(١) : إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو محال .

فلم يبق إلا أن يكون قديماً .

(١) في ب (فذلك هو المطلوب ولا يخلو) .

فإن قيل : الاستدلال بالإجماع فرع تصوره ، وكونه حجة ؛ وهما ممنوعان على ما قد يرد على هذا المسلك أسئلة سبق في قاعدة النظر^(١)

السؤال الأول

السؤال الثانى

سلمنا أن الإجماع حجة ؛ لكن فى القطعيات ، أو الظنيات .

الأول : ممنوع . والثانى : مسلم .

وذلك لأن مستند كونه حجة لا يخرج عن الظواهر الخبرية والأمور الظنية ، وما نحن فيه من القطعيات ؛ فلا يكون حجة فيه .

سلمنا أنه حجة فى القطعيات ؛ ولكن فيما يتوقف عليه كون الإجماع حجة ، أو فى السؤال الثالث غيره . الأول : ممنوع ، والثانى : مسلم .

وذلك لأن الاحتجاج بالإجماع على ما لا يثبت كون الإجماع حجة إلا به . يكون دوراً ممتنعاً ؛ أو ما هو مدلول الإجماع . إنما هو كلام الله ، والإجماع ؛ فلا يتم كونه حجة إلا به ؛ لأن كون الإجماع حجة إنما هو بالسمع ، والسمع مستند إلى قول الرسول ، وصدق الرسول فى دعواه أنه رسول متوقف على إثبات كلام الله - تعالى - على ما ذكرتموه ؛ فيكون دوراً .

سلمنا صحة الاحتجاج بالإجماع مطلقاً ؛ ولكن لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن السؤال الرابع فيه .

قولكم : أجمعت الملل على أن الله - تعالى - متكلم بكلام .

فنقول : أجمعوا على إطلاق ذلك لفظاً ، أو معنى - الأول : مسلم . والثانى :

ممنوع .

ولهذا قال بعضهم : كلام الله - تعالى - حروف ، وأصوات .

وقال بعضهم : هو مدلول الحروف ، والأصوات القائم بالنفس .

فإذن ما اتفقوا عليه من الإطلاق لفظاً ، لا يدل على الكلام النفسانى ، وما لم يتفقوا عليه ؛ لا يكون ثابتاً بالإجماع .

سلمنا الاتفاق على المدلول ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك ثبوت كلام هو صفة نفسانية للرب - تعالى - وبيانه من وجهين :

الأول : أن تلك الصفة النفسانية : إما أن تكون من جنس كلام البشر ، أو لا^(١) تكون من جنس كلام البشر .

فإن لم تكن من جنس كلام البشر ؛ فلا يكون^(١) معقولاً . وما ليس بمعقول لا سبيل إلى إثباته فضلاً عن / إتفاق العقلاء عليه . وإن كان من جنس كلام البشر ؛ فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم أن يكون مشاركاً لكلام البشر في العرضية ، والإمكان ، وأن يكون الرب - تعالى - محلاً للأعراض ؛ وهو ممتنع .

الثاني : أنه لو كان من جنس كلام البشر : فإما أن يكون من جنس الكلام اللساني ، أو لا من جنسه .

فإن كان من^(٢) جنس الكلام اللساني^(٢) : فإما أن يكون بحروف ، وأصوات ، أو لا بحروف ، وأصوات ، أو هو صوت بلا حرف ، أو حرف بلا صوت .

لا جائز أن يقال بالأول : إذ الأصوات لا تكون إلا عن اصطكاك أجرام صلبة من قمع ، أو قلع . والحروف عبارة عن مقاطع تلك الأصوات ، ولا تكون إلا مترتبة ، ومتعاقبة ، لا وجود للمتقدم منها مع المتأخر ، وكذلك بالعكس ؛ فتكون حادثة ، والحادث لا يكون صفة للرب - تعالى - كما يأتي^(٣) :

ولا جائز أن يقال بالثاني : وإلا فهو خارج عن جنس كلام اللسان ؛ فإن كلام اللسان ؛ عبارة عن أصوات مقطعة دالة بالوضع على عرض مطلوب .

وعلى هذا يمتنع تفسيره ، بالثالث ، والرابع أيضاً .

(١) في ب (أولا . فإن لم تكن من جنس كلام لا يكون) .

(٢) في ب (من جنسه) .

(٣) انظر ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

كيف وأنه يتعذر أن يكون الكلام حرفاً بلا صوت؛ فإننا لا نعقل للحرف معنى غير مقاطع الصوت، ويتعذر أن يكون الكلام صوتاً بلا حروف؛ إذ لا تمييز له عن صوت دوى الرعود، ونقر الطبول، ونحوه.

وإن لم يكن من جنس الكلام اللسانى؛ فليس بمعقول. وما ليس بمعقول؛ لا سبيل إلى إثباته.

الثانى: أنه لو كان متصفاً بصفة الكلام؛ فإما أن يكون ذلك الكلام قديماً، أو حادثاً.

لا جائز أن يكون حادثاً؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث؛ وهو محال. وإن كان قديماً؛ فهو ممتنع لوجوه^(١) ثلاثة^(١).

الأول: أن الكلام منقسم إلى: أمر، ونهى، وخبر، واستخبار، ووعد ووعيد، ونداء؛ وذلك يجر إلى إثبات قديمين فصاعداً؛ وهو ممتنع؛ لما فيه من تعدد الآلهة كما سبق.

الثانى: أنه يفضى إلى الكذب فى الخبر فى قوله - تعالى - ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾^(٢)، وقوله - تعالى - ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ﴾^(٣). ﴿كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ﴾^(٤)، ونحو ذلك من حيث إن الخبر قديم، والمخبر عنه حادث.

الثالث: أنه يلزم منه أن يكون أمراً^(٥)، ونهياً، وخبراً، واستخباراً، أو وعداً، ووعيداً، ونداء^(٥)، ولا مأموراً، ولا منهى، ولا مخبر، ولا مستخبر عنه، ولا موعود، ولا متواعد، ولا منادى؛ وذلك كله محال؛ لما فيه من منافاة الحكمة، ولزوم السفه.

قولكم: ولولا ذلك لما تحقق معنى الطاعة، والعبودية لله - تعالى - ولا^(٦) معنى الرسالة، والتبليغ؛ ليس كذلك؛ إذ أمكن أن يقال: بأن صحة الطاعة، والعبودية لله - تعالى^(٦) - يستند إلى التسخير، والوقوع على وفق الإرادة والاختيار على ما سبق فى

(٢) سورة نوح ٧١ / ١ .

(٤) سورة الصف ٦١ / ١٤ .

(٦) من أول (ولا معنى الرسالة...) ساقط من ب .

(١) فى ب (لثلاثة أوجه) .

(٣) سورة البقرة ٢ / ٥٤ .

(٥) فى ب (له أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد) .

المسلك الأول^(١). وكذلك قد يشتد صفوا نفس بعض الناس بحيث يقرب إتصالها بالعقول والنفوس العلوية ، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة ، ولا بعلم ؛ فيسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يسمعه ، ولا يراه من ليس من أهل منزلته من البشر على نحو ما يسمعه ويراه النائم في منامه ؛ فيكون حاله إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى الله : بأن الأمر الفلاني كذا ، وكذا ؛ ولا منازعة في الإطلاقات بعد فهم المعنى .

السؤال السادس سلمنا أنه لا بد من ثبوت صفة نفسانية ؛ ولكن ذلك لا يسمى كلاماً ؛ إذ الكلام في اللغة : عبارة عن الأصوات ، المقطعة ، المنتظمة ، الدالة بالوضع دلالة مفيدة . وبتقدير أن يسمى ذلك كلاماً ؛ فالمعقول من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة ، والإرادة ، والتميز الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس الباطنة ؛ وذلك كما تتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ، ونحوه . وما تتصوره القوة الوهمية من المعنى الذى يوجب للشاة نفرتها من الذئب ، ونحوه . والتميز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التى بها إدراك الأمور الكلية بالفكرة ، والروية ؛ وذلك كتصورنا معنى الإنسان من حيث هو إنسان ، وحكمنا عليه بأنه حيوان ونحوه^(٢) . فإن أريد به القدرة ، أو الإرادة ؛ فذلك غير خارج عما سبق إثباته من الصفات .

وإن أريد به التمييز ، والتصور الحاصل للنفس الحيوانية^(٣) ، والإنسانية^(٤) ؛ فذلك أيضاً غير خارج عن قبيل العلوم .

كيف ؛ وأنه بتقدير أن يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنة ؛ فإن إدراكها لذلك لا يكون إلا بانطباع الصور المحسوسة أولاً ، فى إحدى الحواس الظاهرة الخمس ، ثم بتوسطها فى الحس المشترك ؛ وهى القوة المترتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ على نحو إنطباع الصور فى الأجرام الثقيلة المتقابلة ، ثم بتوسطها/ فى المفكرة ، ثم فى الوهمية ، ثم فى الحافظة^(٤) . وبعض هذه القوى وإن لم يفتقر فى الإنطباع إلى حضور المادة ؛ كالحس المشترك ، والمفكرة ، والوهمية ، والحافظة ؛ فهى لا تنفك فى الانطباع

(١) انظر ل ٨٣ / أ .

(٢) فى ب (ناطق) .

(٣) فى ب (الإنسانية والحيوانية) .

(٤) قارن ما أورده هنا بما أورده فى غاية المرام ص ٩٢ ، ٩٣ والمبين ل ١٢ / ب .

عن علائق المادة ، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال والصور الجزئية القابلة للتجزى ، وانطباع ما يقبل التجزى لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزى ، والبارئ - تعالى - يستحيل أن يكون متجزئاً .

سلمنا أنه وراء العلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ ولكن ما المانع أن يكون هو حديث السؤال السابع النفس؟ وهو تقديرات العبارات اللسانية ، وهو تحدث النفس بالعبارات المختلفة بالعربية ، والعجمية ، ونحوهما ؛ وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه مدلولاً لها .

سلمنا أنه خارج عن حديث النفس بالمعنى المذكور ؛ ولكن لم قلتُم بأنه ليس السؤال الثامن بحرف وصوت كما ذهبت إليه الحشوية؟

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ثبوت كلام النفس القديم^(١) ؛ ولكنه معارض السؤال التاسع بالنصوص ، والإجماعات كما سبق فى المسلك الأول .

والجواب :

قولهم : هذا تمسك بالإجماع ؛ وهو فرع تصوره ، وفرع^(٢) كونه حجة^(٣) . عنه السؤال الأول جوابان :

الأول : أن الإحتجاج : إنما وقع بمساعدة الخصوم على ذلك ، وإجماعهم^(٣) على ما ادعيناه^(٣) ؛ فلا يفتقر فى إثبات ما ادعيناه من أن الله - تعالى - له كلام إلى دليل مع مساعدة الخصم^(٤) عليه . .

ومن أنكر ذلك من أرباب الملل ؛ فلم يحتج عليه بالإجماع ؛ بل بما ورد من التواتر القاطع بإخبار من وجب تصديقه بذلك على ما سلف .

الثانى : وإن سلمنا أن الإحتجاج بالإجماع ، فقد بينا الدلالة على تصوره ، وعلى كونه حجة فى قاعدة النظر^(٥) .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (ولكنه حجة) .

(٣) فى ب (وإجماعهم على ذلك وإجماعهم على ما ذكرناه) .

(٤) فى ب (الخصوم) .

(٥) انظر ل ٢٥ / أ وما بعدها .

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من السؤال الثاني .

الجواب عن
السؤال

قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يفضى إلى الدور ؛ ليس كذلك ؛ فإننا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله - تعالى - ، ولا على وجوده من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة على ما سنبينه . وبعد أن ثبت صدقه بالمعجزة ، فإذا أخبر عن وجود الله - تعالى - وصفاته ، وكلامه ؛ ثبت بإخباره من غير دور .

الجواب عن
السؤال الثالث

الجواب عن
السؤال الرابع

قولهم : الإجماع/ منعقد على اللفظ ، أو المعنى؟

ل ١/٩٥

قلنا : على اللفظ ، والمعنى .

أما اللفظ : فمن غير خلاف .

وأما المعنى : فلا شك في إجماعهم على أن قول القائل : إن الباري - تعالى - متكلم بكلام له معنى . غير أن الاختلاف واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير مانع من الإتفاق على أن اللفظ له معنى .

وإذا ثبت أن له معنى ؛ فذلك المعنى إن كان هو العبارة ؛ فلا بد لها من معنى في نفسه على ما تقدم تقريره .

قولهم : لو كان من جنس كلام البشر ؛ لكان مشاركاً له في العرضية ، والإمكان ؛

الجواب عن
الخامس

فقد سبق جوابه فيما تقدم .

قولهم : إذا لم يكن من جنس كلام اللسان ، لا يكون معقولاً ؛ ليس كذلك ؛ فإننا إنما نريد به . ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده : أفعل كذا ، أو لا تفعل كذا . وكذلك في سائر أقسام الكلام .

وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالإشارات . وهي مغايرة للعبارات ؛ إذ هي مدلولها ، والبدال غير المدلول . وأنها لا تتبدل ، وإن تبدلت العبارات الدالة عليها ، وأنها غير وضعية ، ودلائلها وضعية .

قولهم : إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً؟

قلنا : قديم .

قولهم : إنه يفضى إلى تعديد الآلهة . فجوابه أيضاً ما سبق .

قولهم : يفضى إلى الكذب فى الخبر منه وأن يكون أمراً ، ونهياً ، وخبراً ، ولا مأموراً ، ولا منهى ، ولا مخبر .

فنقول : إن قلنا بمذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا : من أن الكلام قضية واحدة ، ولا يتصف بكونه أمراً ، ونهياً ، وخبراً ، إلى غير ذلك من الأقسام فى الأزل ؛ بل فيما لا يزال ؛ فقد اندفع الإشكال . وإن سلطنا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري - رحمه الله - من أنه متصف فى الأزل بكونه أمراً ، ونهياً ، وغيره من أقسام الكلام ؛ فغير بعيد أن يكون فى نفسه صفة واحدة ، وإن اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف النسب ، والإضافات إلى المتعلقات ، وذلك أن يقال :

الأمر : هو الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل . واستحقاق العذاب على الترك ، وفى النهى بعكسه .

والموعود والموعيد : الخبر بإيصال نفع ، أو ضرر فى طرف الاستقبال من المخبر .

والاستخبار : الإخبار بإرادة الاستعلام .

والنداء : الإخبار بإرادة الحضور ، وعلى هذا النحو .

وعند/ هذا ؛ فغير بعيد أن يقوم بذات الله - تعالى - خبر عن إرسال نوح مثلاً ، ل ٩٥ / ب وتكون التعبير عنه قبل الإرسال : إننا نرسله . وبعد الإرسال : إننا أرسلنا نوحاً ؛ فالمعبر عنه يكون واحداً .

وإن اختلفت التعبيرات عنه بسبب اختلاف الأحوال ؛ التى هى متعلق الخبر القديم ، وذلك لا يفضى إلى الكذب فى المعنى القائم بالنفس المعبر عنه ، ولا بالنسبة إلى المعبر به أيضاً .

وكذلك أيضاً يجوز أن يقوم بذات الله - تعالى - طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور ، واقتضاه منه على تقدير وجوده . وتكون التعبير عنه قبل الوجود : بصيغة إننا سنأمر ، وعند الوجود بصيغة اخلع الدالة على الطلب ، والاقتضاء القديم الأزلى .

ولهذا لو قدرنا الواحد منا في نفسه ، اقتضى فعلاً من شخص معدوم ، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين وجود المقتضى منه ؛ فإنه إذا علم به إما بواسطة ، أو بغير واسطة ، وكان الطالب ممن يجب الانقياد له ؛ كان ذلك الاقتضاء بعينه أمراً له ، وموجباً لانقياده ، وطاعته من غير استثناء طلب آخر .

فعلى هذا النحو هو أمر الله - تعالى - للمعدوم ، وتعلقه به . واشتراط فهم [المأمور^(١)] ، إنما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير . ومن فهم معنى كلام النفس^(٢) ، ودفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة ، والأحوال المختلفة لم يخف عليه ما قرناه .

وربما استروح بعض^(٣) الأصحاب في^(٤) هذا الباب إلى المناقضة ، والإلزام فقال : كيف يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم^(٥)؟ وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه . ومهما وجد . خرج عن أن يكون مأموراً به ، وهو أحد متعلقى الأمر . فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم ؛ لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم .

وأيضاً : فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون^(٥) . وعندكم أن الأمر قد تقضى ، ومضى ، فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر ، لم يبعد وجود أمر بلا مأمور . ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور ؛ للزم من وجود القدرة ، وجود المقدور ؛ وذلك يجزى إلى قدم المقدور ، لقدم القدرة ؛ وهو محال على كلا المذهبين .

وفيه نظر ؛ وذلك أن الأمر ، والنهي من خطاب/ التكليف ، والتكليف يستدعى مكلفاً به ، والمكلف به يجب أن يكون معلوماً مفهوماً ؛ ليصح قصده لغرض الإتيان به ، والانتفاء عنه ؛ إذ هو مقصود التكليف .

فإذن الفهم شرط في التكليف . ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلاً في التكليف : كالجملات ، وأنواع الحيوانات العجماوات ، ونحو ذلك ؛ لعدم شرط التكليف في حقهم .

(١) في أ (المأمور) .

(٢) في ب (الله النفسى) .

(٣) لعله الغزالي انظر الإقتصاد في الاعتقاد ص ٩١ - ٩٢ .

(٤) في ب (في الباب للمناقضة والإلزام فيقال كيف يستبعد تعلق الأمر بالمعدوم) .

(٥) في ب (مأمورون منهيون) .

وعند ذلك فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به ، مع عدمه تعلقه بالمأمور ، مع عدم الفهم ؛ فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ؛ بخلاف تعلقه بالمأمور .
والقول بأنه إذا جاز وجود مأمور ، ولا أمر ؛ جاز وجود أمر ، بلا^(١) مأمور^(١) ؛ فدعوى مجردة عن الدليل .

كيف : وأنه لا يلزم من كون الشخص مكلفاً بما كان من الأمر مع وجود شرط التكليف ، وهو الفهم ، تحقق أمر التكليف مع انتفاء شرطه ، وهو فهم المأمور .
وعلى هذا : فقد خرج الإلزام بالقدرة ؛ إذ القدرة معنى من شأنه تحقق الوجود^(٢) الممكن به^(٢) ، لا ما يلزمه الوجود ؛ وذلك متحقق بدون وجود المقدور بخلاف الأمر ؛ فإنه تكليف ، والتكليف بدون شرط ممتنع ؛ فإذاً معنى كون المعدوم مأموراً . ليس معناه غير تعلق الأمر به بشرط الوجود والفهم ، على ما أسلفناه .

وما ذكره في تحقق معنى الطاعة ، والعبودية ، والبعثة ؛ فغير صحيح ؛ والالزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء أمراً ، وبتركة نهياً ؛ وأن لا يكون الانقياد على وفق التسخير طاعة ، كان ذلك فى نفسه عبادة ، أو معصية ؛ وهو محال ؛ فإنه ليس كل ما سخر به مأموراً ، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله - وإن كان على وفق التسخير - طاعة .

وعلى هذا فلا بد من تفسير الأمر والنهى بما وراء ذلك . وهو ما يعد فى نظر أهل العرف تكليفاً ، ولولا ذلك لما تحقق معنى التبليغ ، والرسالة على ما أسلفناه .

قولهم : إن المعنى النفسانى لا يسمى كلاماً . لانسلم ذلك ؛ إذ^(٣) لا مانع منه من الجواب عن السادس
جهة الإطلاق ؛ فإنه يصح أن يقال : فى نفسى كلام ، وفى نفس فلان كلام . ومنه قوله -
تعالى - ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ ﴾^(٤) . ومنه قول الشاعر^(٥) :

إِنَّهُ الْكَلَامَ لَفَى الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

(١) فى ب (ولا مأمور) .

(٢) فى ب (وجود الممكن) .

(٣) فى ب (فإنه) .

(٤) سورة المجادلة ٥٨ / ٨ .

(٥) فى ب (الأخطل) . انظر ديوان الأخطل ط ٢ - دار الشرق ببيروت - ص ٨٠٥ .

ل ٩٦/ب وهذا الاستشهاد ، والإطلاق دليل صحة إطلاق الكلام على مافى النفس / ولا نظر إلى كونه أصليا فيه ، أو فيما يدل عليه . أو فيهما .

كيف وأن حاصل النزاع هاهنا إنما هو فى قضية لغوية ، وإطلاقات لفظية ، ولا حرج فيها بعد فهم المعنى .

قولهم : المعقول من الصفات النفسانية ، غير خارج عن القدرة ، والإرادة ، والتمييز . ليس كذلك .

وبيانه : هو أنه إذا قال القائل لعبده : افعل كذا ؛ فالذى يجده من نفسه مدلولاً لصيغته ليس هو الإرادة ، ولا القدرة ، ولا التمييز ؛ بل معنى آخر .

أما أنه ليس هو الإرادة ؛ فلإن الإرادة التى هى مدلول صيغة الأمر : إما أن تكون هى إرادة الفعل ، والإمتثال ، أو إرادة إحداث الصفة ، أو إرادة جعل الصيغة دالة^(١) على الأمر على ما هو مذهبهم .

لا جائز أن يكون هو إرادة الفعل ، والإمتثال ؛ فإن الأمر قد يوجد بدون إرادة الفعل ، وبيانه من وجهين :

الأول : هو أن الإجماع منعقد على أن من علم الله - تعالى أنه لا يؤمن : كأبى جهل ، وغيره أنه مأمور بالإيمان ، ولم يرد منه وقوع الإيمان ، والإمتثال ؛ فإن تعلق إرادة البارى - تعالى - بفعل ما علم أنه لا يقع محال .

الثانى : هو أن من الأفعال ما هو مأمور [به]^(٢) بالإجماع : كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، ونحو ذلك من العبادات الخمس . وقد لا يكون مراداً ؛ لكونه غير واقع . ولو تعلقت به الإرادة ؛ لاستحال أن لا يتخصص ؛ فإنه لا معنى لتعلق الإرادة بالفعل ، غير تخصيصه بزمان حدوثه ، فلا يعقل التعلق من غير تخصيص .

وقد احتج الأصحاب فى ذلك بوجهين آخرين .

(١) فى ب (دلالة) .

(٢) ساقط من أ .

الأول : أن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده . إذا اعتذر بأنه يخالف أمره . وأمره بين يدي السلطان ؛ لتحقيق عذره . فإننا نعلم أنه لا يريد منه الإمتثال ؛ لما فيه من ظهور كذبه ، وتحقق عتاب السلطان له . ومع ذلك ؛ فإن أهل العرف يعدونه أمرا ، ويعدون العبد مطيعا ، بتقدير الفعل . وعاصيا ، بتقدير الترك . ولو لم يكن أمرا ، لما تمهد عذره . ولما عدّ العبد مطيعاً ، وعاصياً . بتقدير المخالفة ، والفعل .

وبه يندفع قول القائل : إنه موهم بالأمر ، وليس بأمر ؛ وهو مع أنه تمسك في أمر عقلي ، بأمر عرفي ، وإطلاق لغوي ؛ فهو لازم على أصحابنا في إعتقادهم أن الأمر هو / ١/٩٧
الطلب ، واقتضاء الفعل . فإننا كما نعلم أن العاقل لا يريد ما يظهر به كذبه ، ويتحقق به عقابه ؛ فكذلك نعلم أن العاقل لا يطلب ما فيه ذلك ، ومع ذلك ، فهو أمر بدون الطلب ؛ فكما هو لازم على اعتقاد الخصم كون الأمر هو إرادة الفعل ؛ فهو لازم على أصحابنا في اعتقادهم : أن الأمر طلب الفعل .

الوجه الثاني : ما اشتهر من قصة إبراهيم الخليل - عليه الصلاة والسلام - من أمره بذبح ولده مع عدم تعلق الإرادة بوقوع الذبح ، لعدم وقوعه ؛ على ما سلف بيانه .

وما يقال من أن ذلك كان^(١) مناما ، لا أمرا . وأن^(٢) تعلق الأمر لا يكون^(٣) إلا بالعزم على الذبح ، أو الإنكاء ، وإمرار السكين ، أو أن الذبح مما وقع ، واندمل الجرح .

ولهذا قال - تعالى - : ﴿ قَدْ صَدَّقْتُ الرُّءْيَا ﴾^(٤) فمندفع ؛ فإن أكثر الوحي إلى الأنبياء - عليهم السلام - . إنما كان بجهة المنام ، ولو لم يكن ذلك بطريق الوحي ، والا كان إقدام النبي على فعل محرم بما لا أصل له ؛ وذلك محال .

وحمل الأمر على غير الذبح . من العزم ، أو الإنكاء ، وإمرار السكين ؛ باطل . والا لما صح تسميته بالبلاء ؛ إذ لا بلاء فيه ، ولا تسمية الذبح فداء مع وقوع المأمور به .

وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح ، واندمال الجرح ، وهو وإن كان من الظواهر المغلبة على الظن ؛ فبعيد عن اليقين .

(١) ساقط من ب .

(٢) في ب (أو أن تعلق الأمر لم يكن) .

(٣) سورة الصافات ٣٧ / ١٠٥ .

هذا إن قيل : هو إرادة للفعل ، ولا جائز أن يكون عبارة عن إرادة إحداث الصيغة ؛ فإنه ليس مدلولاً لها ؛ فإن مدلولات أقسام الكلام مختلفة ، ولا اختلاف في إرادة إحداث الصيغة .

ولاجائز أن يكون عبارة عن إرادة جعل الصيغة دالة على الأمر لثلاثة أوجه :

الأول : أنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله : افعَل ، وأمرتكَ ، وأنت مأمور .

الثاني : أن كل عاقل يقضى بأن قول القائل : افعَل . ليس ترجمة عن إرادة جعله دالاً على شيء مخصوص .

الثالث : أن كل عاقل يجد من نفسه بقاء ما دل عليه قوله : افعَل ، وأن عدم لفظه ، وإرادة جعله دالاً على شيء ما .

وأما أنه يمتنع أن يكون هو القدرة : فلأن القدرة على ماسبق عبارة عن معنى يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن . والأمر ، والنهي لا يتعلق بكل ممكن ؛ فإن الطاعات ممكنة ، ولا يتعلق بها النهي . والمعاصي / ممكنة ، ولا يتعلق بها الأمر .

ل ٩٧/ب

فإذن القدرة أعم من الأمر من هذا الوجه . والأمر عند القائلين بجواز التكليف^(١) بما لا يطاق^(١) أعم من القدرة من جهة أخرى . وهو تعلقه بالممكن ، وغير الممكن .

وإن قيل : إنه عبارة عن القدرة على التكلم ؛ فكل عاقل يجد من نفسه وجدانا ضرورياً أن مدلول قوله : افعَل ، ولا تفعل . وكذا في سائر أقسام الكلام ؛ ليس هو القدرة على التكلم ؛ بل^(٢) غيره^(٢) .

وأما أنه لا يمكن تفسيره بالعلم ، أو بضرب منه . من حيث أن العلم أعم من الأمر ؛ إذ هو قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر : كالمعاصي ، وبما^(٣) لا يتعلق^(٣) به الأمر : كالطاعات ؛ فلا يكون الأمر هو نفس العلم .

(١) في ب (تكليف ما لا يطاق) .

(٢) في ب (بل هو غيرها) .

(٣) في ب (ولا يتعلق) .

كيف : وإن كل عاقل يجد من نفسه : أن مدلول قوله : افعَل ولا تفعل ، وراء كل ما يقدر من أنواع العلوم ؛ فقد بان أن مدلول الصيغ الدالة خارج عن المعلوم ، والقدرة ، والإرادة ، وذلك هو المطلوب .

الجواب عن
السابع

قولهم : إنه حديث النفس ؛ ليس كذلك لوجهين :

الأول : هو أن تحدث النفس بالعبارات التى تصور الحروف والكلمات الدالة ، لاتتصور مع عدم العبارات اللسانية . حتى إنا لو قدرنا إنسانا ما عرف لغة ، ولاخطرت له العبارات اللسانية ببال ؛ فإنه لا يتصور فى نفسه شيئا من ذلك . وما يلزم من ذلك اختلال المعانى التى يمكن التعبرة عنها بالعبارات اللسانية من الطلب ، والاقتضاء ، وغيره من المعانى ؛ فلا يكون لديه حاضرا عندنا .

الثانى : هو أن ماتتصوره من الحروف ، والكلمات . غير حقيقية ؛ بل إصطلاحية مختلفة باختلاف الإصطلاحات فى الأعصار ، والأمم ؛ ولهذا يجوز أن يحدث نفسه بعبارات مختلفة : كالعربية ، والعجمية ، ونحوهما ، ومايجده فى ^(١) نفسه من مدلولات ^(١) هذه العبارات متحد لا يختلف ، ولا يتبدل .

الجواب عن
الثامن

قولهم : ما المانع أن يكون ذلك الكلام النفسانى بحروف وأصوات؟

قلنا : إن قيل إنه بحرف ، وصوت : كحروفنا ، وأصواتنا ؛ فلاشك فى كونه حادثا ؛ ضرورة أن الحروف مقاطع الصوت ، وكل واحد فله أول وآخر ، ولا يتصور إجتماع حرفين منهما معا ؛ بل على التعاقب والتجدد .

فعند وجود الحرف الأخير ، ينعدم الأول . وعند وجود الأول ؛ فالأخير لا يكون موجودا ، وذلك ظاهر مستغن عن / الإطناب فيه .

١/٩٨

فلو قيل : ثبوت مثل ذلك لله - تعالى - يلزم منه أن يكون محلا للحوادث ؛ وهو محال ؛ كما يأتى ^(٢) .

(١) فى ب (من نفسه من مدلول) .

(٢) انظر ل ١٤٦ / أ .

وإن قيل : إنه بحروف ، وأصوات . لا كحروفنا ، وأصواتنا ؛ فحاصله يرجع إلى المنازعة في الإطلاق اللفظي .

ولا يخفى أن جواز إطلاق ذلك ؛ موقوف على ورود الشرع به ، والشرع وإن ورد بإطلاق الحروف والأصوات ، كما سبق ؛ فلا نسلم أنه ورد بذلك في الكلام النفساني ، حتى يقال بجوازه .

وأما ما ذكره من النصوص ، والإجماع ؛ فقد سبق جوابه في المسلك الأول .

الجواب
عن التاسع

وإذا ثبت^(١) أنه متصف بصفة الكلام ، وأن كلامه قديم - على ما سبق - وأنه ليس بحرف ، ولا صوت ؛ فهو متحد ، لا كثرة فيه في نفسه ؛ بل التكثر إنما هو في تعلقاته ، ومتعلقاته ؛ كما سلف .

فإن قيل : عاقل ما لا يمارى نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ، ونهي ، وغيره ، من أقسام الكلام . وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة ، وأمور متميزة ، وأنها من أخص أوصاف الكلام . لا أن الاختلاف عائد إلى نفس العبارات ، والتعلقات ، والمتعلقات ودفعناها وهما لم يخرج الكلام عن كونه منقسما .

وأيضاً : فإن ما أحبر عنه من القصص الماضية ، والأمور السالفة مختلفة متميزة . وكذلك المأمورات ، والمنهيات ؛ مختلفة أيضاً ؛ فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى^(٢) - عليه السلام ؛ هو نفس الخبر عما جرى لعيسى عليه السلام^(٣) ، ولا الأمر بالصلاة ؛ هو نفس الأمر بالزكاة ، وغيرها ، ولا أن ما تعلق بزيد ، هو نفس ما تعلق بعمرو ، ولا ما سمى خبراً هو نفس ما سمى أمراً ؛ إذ الأمر طلب ، والخبر لا طلب فيه ؛ بل حكم بنسبة مفرد إلى مفرد إيجاباً ، أو سلباً ؛ فثبت أن الكلام أنواع مختلفة ، والكلام عام للكل ؛ فيكون كالجنس لها .

قلنا : قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ، ومعلوم واحد ، قائم بالنفس . وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات ، وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعاً إلى أخص صفة الكلام ، بل إلى أمر خارج عنه .

(١) من أول قول الأمدى فإذا ثبت أنه يتصف بصفة الكلام . . . الخ نقله ابن تيمية في كتابه (دره تعارض العقل

والنقل ٤/ ١١٥ - ١١٩) ثم علق عليه وناقشه من وجهة نظره .

(٢) وردت في (ب) مقدماً عيسى على موسى وفي (أ) بدون ألفاظ التعظيم وقد ذكرتها تأدياً مع مقام النبوة .

وعلى هذا نقول : إنه لو قطع النظر عن التعلقات ، والمتعلقات الخارجة ؛ فلا سبيل إلى توهم اختلاف فى الكلام النفسانى أصلا ، ولا يلزم منه دفع الكلام فى نفسه ، وزوال حقيقته .

وعلى هذا :/ فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من إتحاد الخبر ، واختلاف المخبر ، ٩٨٨/ب وإتحاد الأمر ، واختلاف المأمور . وكذلك اختلاف الأمر ، والخبر مع إتحاد صفة الكلام .

فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة ، وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة ، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة^(١) ، والعلم والقدرة^(١) ، وباقى الصفات راجعة إلى معنى واحد . ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات ، لا بسبب اختلافه فى ذاته ، وذلك بأن يسمى إرادة : عند تعلقه بالتخصيص ، وقدرة : عند تعلقه بالإيجاد ، وهكذا سائر الصفات .

وإن جاز ذلك ؛ فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات .

أجاب الأصحاب عن ذلك :

بأنه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة ، والإرادة بسبب التعلقات ، والمتعلقات ، إذ القدرة : معنى من شأنه تأتى الإيجابية ، والإرادة : معنى من شأنه تأتى تخصيص الحادث بحالة دون حالة .

وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف فى نفس المؤثر . وهذا بخلاف الكلام ؛ فإن تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثرا ، فضلا عن كونه مختلفا ؛

وفيه نظر ؛ وذلك أنه وإن سلم إمتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد ؛ مع إمكان النزاع فيه ؛ فهو موجب للاختلاف فى نفس القدرة ؛ وذلك لأن القدرة مؤثرة فى الوجود ، والوجود عند أصحابنا نفس الذات ، لا أنه زائد عليها . وإلا كانت الذوات^(٢) ثابتة فى العدم ؛ وذلك مما لا نقول^(٣) به .

(١) فى ب (الإرادة والقدرة والعلم) .

(٢) فى ب (الذات) .

(٣) فى ب (يقولون) .

وإذا كان الوجود هو نفس الذات ؛ فالذات مختلفة ؛ فتأثير القدرة في آثار مختلفة ؛ فيلزم أن تكون مختلفة كما قرره ، وليس كذلك .

وأيضاً : فإن ما ذكره من الفرق ، وإن استمر في القدرة والإرادة ، فغير مستمر في باقى الصفات : كالعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ؛ لعدم كونها مؤثرة في أثر ما .

والحق أن ما أورده من الإشكال على القول باتحاد الكلام ، وعود الاختلاف إلى التعلقات ، والمتعلقات ؛ فمشكل . وعسى أن يكون عند غيرى حله .

ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله - تعالى - القائم بذاته خمس صفات مختلفة . وهى : الأمر ، والنهى ، والخبر ، / والاستخبار ، والنداء^(١) .

د/٩٩١

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية من كتاب أبكار الأفكار فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٤ / ١١٥ - ١١٩) ثم علق عليه وناقشه فى ص ١١٩ وما بعدها فقال : «هذا كلامه . فيقال : قول القائل : إن الكلام خمس صفات ، أو سبع أو تسع ، أو غير ذلك من العدد ، لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام الخ» . [انظر : درء تعارض العقل والنقل ٤ / ١١٩ وما بعدها] .

«المسألة السادسة»

«فى إثبات الإدراك لله تعالى»

والإدراك وإن أطلق بمعنى العلم بالشيء ؛ فإنه يصح أن يقال : أدرك فلان الشيء إذا علمه . وبمعنى اللحوق ؛ إذ يقال : أدرك فلان العصر الفلانى . إذا لحقه . وبمعنى البلوغ لحالة من أحوال الكمال . ومنه يقال : أدرك الغلام . إذا بلغ سن كمال العقل ، وأدركت الثمار . إذا زهت ، واستوت . إلا أن المقصود فيما نحن فيه ؛ إنما هو الإدراك بمعنى السمع ، والبصر .

وقد أجمع العقلاء ، على أن الواحد منا مدرك . ثم اختلفوا :

فمن قال بنفى الأعراض : قال : هو مدرك ، لا بإدراك .

ومن أثبت الأعراض : قال هو مدرك ، بإدراك ، وإن الإدراك معنى ، غير أن الإدراك عرض قائم بجزء من المدرك عند المعتزلة ، وقائم بنفس المدرك عند من لا يرى تعدى حكم الصفة عن محلها .

وعند هذا اختلف المتكلمون فى الرب تعالى :

فذهب أصحابنا^(١) : إلى أنه سميع بسمع ، بصير ببصر .

وذهب المعتزلة : إلى أنه سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر .

وذهب ابن الجبائى^(٢) : إلى أن معنى كونه سميعا ، بصيرا : أنه حى لا آفة به .

(١) من كتب الأشاعرة المتقدمين على الأمدى :

انظر للمع للأشعري ص ٢٥ ، ٢٦ والإبانة له أيضاً ص ٣٥ ، والتمهيد للباقلانى ص ٤٧ والإنصاف له أيضاً ص ٣٧ وأصول الدين للبخارى ص ٩٦ ، ٩٧ .

والإرشاد لإمام الحرمين ص ٧٢ - ٧٦ ولمع الأدلة له أيضاً ص ٥٨ .

والإقتصاد للغزالي ص ٥١ ونهاية الأقدام للشهرستانى ص ٣٤١ - ٣٥٥ .

والمحصل للرازى ص ١٢٣ ، ١٢٤ ومعالم أصول الدين له أيضاً ص ٤٥ - ٤٧ .

ومن كتب الأمدى : انظر غاية المرام ص ١٢١ - ١٣٣

ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدى :

انظر شرح الطوالع ص ١٨٢ - ١٨٣ ، والمواقف للإيجى ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ، وشرح المقاصد للتفتازانى ، ٧٢/٢ -

٧٣

(٢) لتوضيح رأى الجبائى انظر الفرق بين الفرق ص ١٨٣ ، ١٨٤ والملل ٨٣/١ .

وذهب الكعبي^(١)؛ إلى أن معناه: أنه عالم بالمسموعات، والمبصرات .

وقد اعتمد أصحابنا^(٢) في المسألة . على^(٣) المسلك المشهور . وهو أنهم قالوا :
البارى تعالى حى ، والحى إذا قبل حكما لا يخلو عنه ، أو عن ضده . وهو كونه حيا
موجب لقبول السمع ، والبصر ، فلو لم يتصف البارى - تعالى - بالسمع^(٤) ، والبصر^(٥) .
لكان متصفا (بضدهما^(٥)) وضد البصر^(٦) ، والسمع^(٦) ، صفة نقص ؛ فيمتنع إتصاف
البارى - تعالى - به .

وبيان أن الموجب لقبوله^(٧) للسمع^(٧) ، والبصر كونه حيا : ما نراه فى الشاهد ؛ فإن
الموجب لقبول الإنسان ، وغيره من الحيوان لذلك ؛ إنما هو كونه حيا ؛ فإنه لو قدر أن
الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف ؛ لكان منتقضا .

وإذا كان الموجب لقبول ذلك ؛ إنما هو كونه حيا ؛ فالبارى - تعالى - حى كما يأتى ؛
فيجب أن يكون متصفا بهما وإلا كان متصفا بأضادهما ؛ وهو ممتنع .
واعلم أن هذا المسلك : مما لا يقوى نظرا إلى ما حققناه فى مسألة^(٨) الكلام^(٨) .
والذى نعهدها هنا أن نقول :

ل ١٩٩ ب / حاصل الطريقة آيل إلى قياس التمثيل ؛ وهو الحكم على الغائب/ بمثل ما حكم به
على الشاهد بجامع الحياة . وهو إنما يصح أن لو ثبت أن الحكم فى الأصل الممثل به

(١) لتوضيح رأى الكعبي انظر الفرق بين الفرق ص ١٨١ والملل ١/٧٨ .

(٢) منهم : الأشعري فى اللمع ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٤٠ ، والإبانة ص ٣٥ ، وتابعه الباقلاننى فى التمهيد ص ٤٧ ،
والشهرستانى فى نهاية الأقدام ص ٣٤١ - ٣٤٣

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ب (بهما) .

(٥) فى أ (بضده) .

(٦) فى ب (السمع والبصر) .

(٧) فى ب (لقبول السمع) .

(٨) فى ب (الصفات بجهة العموم) .

انظر ل ١٨٨ ب وما بعدها : المسلك الخامس - من المسألة الخامسة فى إثبات صفة الكلام لله تعالى ، وهذا
المسلك قد نقده القاضى عبدالجبار فى المغنى ٤/٣٩ ، ٥١ وشرح الأصول الخمسة ص ٢٥٧ .

لمعنى ، لا أنه ثابت لنفسه ، أو بخلق علم^(١) الله - تعالى - له فى ذلك من غير افتقار إلى أمر خارج ، يكون مصححا له ، وموجبا .

وإن سلم^(٢) أنه ثبت لمعنى ؛ لكن لا بد من حصر أوصاف المحل ؛ وذلك لا يتم إلا^(٣) بالبحث ، والسبر ؛ وهو غير مفيد لليقين^(٣) كما سلف^(٤) .

ثم وإن أفاد علما للباحث ؛ فلا يكون حجة على غيره ؛ فإن بحث زيد لا يفيد العلم فى حق عمرو .

ثم وإن سلم^(٥) الحصر ؛ فلا بد^(٥) من التعرض لإبطال التأثير فى كل رتبة تحصل له مع إضافته إلى غيره ؛ وذلك مما يعسر ويشق .

وإن سلم التعرض لإبطال غير المستبقى ، غير أن ما به إبطال غير المستبقى ؛ فهو لازم على إبطال المستبقى ؛ فإنه منتقض بباقي أعضاء الإنسان ، وأعضاء غيره من الحيوان ؛ فإنها حية مع انتفاء السمع ، والبصر ، وأضدادهما عنها .

وإن سلم أن الحكم لغير ما عين ؛ لكن من الجائز أن يكون ذلك له باعتبار الشئ الموصوف به . ومهما لم يتبين أن الموصوف به فى محل النزاع هو الموصوف به فى محل الوفاق ، لم يلزم الحكم .

وإن سلم أن المصحح كونه حيا لا غير ؛ فإنما يلزم ذلك فى حق الله تعالى أن لو كان إطلاق اسم الحى على الله - تعالى - وعلى الواحد منا بمعنى واحد ؛ وهو غير مسلم .

ولا يلزم من كون الحياة فى حق الله - تعالى - شرطا لصحة الإنصاف بالعالمية ، والقادرية ، كما فى الحياة فى الشاهد ، التماثل بين الحياتين ؛ لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (سلمنا) .

(٣) فى ب (إلا بالبحث وهو غير يقينى) .

(٤) انظر ل ٣٩ / ب .

(٥) فى ب (سلمنا الحصر ولكن لا بد) .

سلمنا إتحاد مسمى الحى بين الشاهد والغائب ، ولكن لم قلتم إنه يلزم من وجود المصحح ؛ وجود الصحة ، وما المانع من أن تكون ذات البارى - تعالى - مانعة؟ إذ لا يلزم من (وجود^(١)) المصحح إنتفاء المانع . ولهذا : فإن كونه حيا كما أنه مصحح لهذه الإدراكات ؛ فهو مصحح فى الشاهد لأضدادها . وما لزم من وجوده فى حق الله - تعالى - صحة إتصافه بأضداد الإدراكات .

وقد ترد عليه أسئلة أخرى يمكن الإنفصال عنها وهى: أن يقال :

السؤال الأول سلمنا أنه يلزم من وجود المصحح ؛ صحة إتصافه بالإدراكات ؛ ولكن ما الذى تعنون بأضداد الإدراكات؟

ج/١٠٠٠ إن أردتم بها عدم الإتصاف بالإدراكات فهو حق ؛ ولكن لانسلم أن الإتصاف بعدم/ الإدراك ممتنع ؛ والقول بأنه صفة نقص ؛ عين محل النزاع .

وإن أردتم به معنى ثبوتيا : فهو غير مسلم .

وبيانه : أنه لو كان معنى ؛ لوجب أن يدركه الحى من نفسه :

كإدراكه جميع صفاته التى شرطها الحياة ؛ وذلك كما إذا قدر أو علم ، فإنه يدرك كونه عالما ، أو قادرا ، والعلم الاضطرارى يشهد بأننا لا ندرك معنى عند عدم إدراكنا للأمر الغائبة عنا .

السؤال الثانى سلمنا وجود أضداد الإدراكات ، ولكن لانسلم امتناع خلو الحى عنهما كما ذهب إليه أبو الهذيل .

السؤال الثالث سلمنا امتناع الخلو ؛ ولكن لانسلم أن أضداد الإدراكات من صفات النقص كما تقدم فى مسألة الكلام .

السؤال الرابع سلمنا أنها نقص ؛ ولكن لم قلتم بامتناع اتصاف الرب - تعالى - بها؟ فلئن رجعتم إلى الإجماع ؛ فمدرك كون الإجماع حجة - إنما هو النصوص من الكتاب ، والسنة ، فلنرجع فى إثبات السمع ، والبصر إليهما ؛ إذ هو أولى من هذا التطويل مع ضعفه .

السؤال الخامس سلمنا دلالة ما ذكرتموه على إتصاف الرب - تعالى - بالسمع ، والبصر ، لكنه ينتقض بباقي الإدراكات من الشم ، والذوق ، واللمس ؛ فإن ما ذكرتموه يوجب كونه - تعالى - متصفا بها ؛ ولم يقل به قائل .

والجواب :

الجواب عن السؤال الأول

أما السؤال الأول : فمندفع ؛ وذلك لأنه إذا ثبت كون الرب - تعالى - حيا ، وأن كونه حيا : مصحح لاتصافه بالسمع ، والبصر ؛ فالسمع ، والبصر صفة كمال للحى على ما تقدم تقريره . فإذا لم يكن متصفا بهما ، فهو ناقص ، وسواء كان (ضدهما^(١)) هو عدم السمع ، والبصر ، أو معنى ثابتا .

كيف وإن الأدلة (الدالة^(٢)) على ثبوت الأعراض بعينها دالة على كون أصدقاء السمع ، والبصر معنى ، وسنبين ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى .

قولهم : لو كان صفة ثبوتية لكان مدركا ، ليس كذلك لوجوه ثلاثة :

الأول : هو أن السهو من أصدقاء العلم ، وهو معنى ، وما لزم أن يكون مدركا ؛ فإنه لو كان مدركا لكونه ساهيا ؛ لما كان ساهيا ، فإذا لم يكن كل معنى يكون مدركا .

الثانى : هو أننا لانسلم أن كل معنى يجب أن يكون مدركا ؛ ولكن فيما كان من صفات الحى ، أو فيما لا يكون من صفات الحى .

الأول : مسلم . والثانى : ممنوع ؛ ولكن لم قلت بأن المانع من صفات الحى - إذله^(١) ب المانع من الإدراك بالسمع ، والبصر ، في اليد ، والرجل عندنا ؛ مجانس للمانع فى الجماد .

الثالث : سلمنا أن كل معنى يجب أن يكون مدركا ؛ ولكن متى؟ إذا لزم منه التسلسل ، أو إذا لم يلزم ، الأول : ممنوع ، والثانى : مسلم .

والموانع لو لزم أن تكون مدركة ؛ للزم من عدم إدراكها ، إدراك مانعها ، وهلم جرا ، إلى غير النهاية ؛ وهو محال .

(١) فى أ (ضده) .

(٢) ساقط من أ .

وأما منع إحالة الخلو من الأضداد؛ فقد سبق جوابه في مسألة الكلام^(١)

وأما الأصحاب^(٢) : فقد استدلوا على موقع المنع من أربعة أوجه :

الأول : أن الإتفاق واقع على أن المحل بعد إتصافه ببعض الصفات لا يخلو عنها إلا بضدها . فإما أن يكون ذلك لازما ، أو لا يكون لازما .

فإن لم يكن لازما : جاز أن لا يقع ؛ وهو خلاف الإجماع ،

وإن كان لازما : فاللزوم إما لنفس الذات ، أو للآزم الذات .

وعلى كلا التقديرين يلزم استمرار هذا الحكم بدوام الذات .

الثاني : أنه لو جاز خلو المحل عن جميع الأضداد : فإما أن يكون التعاقب بينهما واجبا ، أو لا يكون واجبا .

فإن كان غير واجب : فلا يمتنع وجودهما معا ؛ وهو محال . وإن كان التعاقب واجبا ؛ فهو المطلوب .

الثالث : هو أن المحل لو جاز خلوه عن الأضداد : فإما أن يكون ذلك لذاته ، أو لمعنى .

فإن كان الأول فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منها ؛ وهو محال .

وإن كان الثاني : فيلزم أن يكون متصفا ببعض الأضداد حالة خلوه عنها ؛ وهو محال .

الرابع : أنه لو جاز خلو المحل عن جميع الأضداد ؛ لامتنعت الدلالة على استحالة حلول الحوادث بذات الرب تعالى ؛ إذ لا طريق إلى ذلك غير قولنا : لو جاز أن يكون محلا للحوادث ، لما خلا عنها ، أو عن أضدادها في الأزل ؛ وهو ممتنع ؛ لما فيه من وجود حوادث متعاقبة إلى غير النهاية .

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأنه لا مانع أن يكون ذلك من لوازم إتصاف المحل بالصفة ، لا أنه من لوازم الذات ، ولا لازم الذات .

(١) انظر ل ٩٠ / أ الجواب عن السؤال الرابع .

(٢) ذكر الأمدى استدلال الأصحاب على موقع المنع ثم رد عليهم .

وعن الثانى : بنفى وجوب التعاقب ، ولا يلزم من إنتفاء وجوب التعاقب ، جواز الإجتماع .

وعن الثالث : أن خلو المحل عن الأضداد لا لذاته ، ولا لمعنى .

الجواب عن
الثالث والرابع

وعن الرابع : بما فيه من تصحيح الأصل ؛ ضرورة صحة ما لا يصح إلا به .

وأما/السؤال الثالث ، والرابع : فمندفع بما حققناه فى جواب السؤال الأول . ل ١٠١/أ

وأما السؤال الخامس : فقد سبق جوابه فى مسألة إثبات الصفات بجهة العموم^(١) . الجواب عن
الخامس

المسلك الثانى :

وهو مناسب لأصول المعتزلة^(٢) . وهو أن الله - تعالى - حى لذاته ، وكل حى لذاته ؛ فإنه يدرك المدرك عند وجوده ؛ فالبارى - تعالى - يدرك المدرك عند وجوده .

أما^(٣) أنه حى : فمجمع عليه مع قيام الدليل عليه فيما يأتى^(٤)

وأما أن كل حى لذاته (فهو^(٥)) يدرك المدرك عند وجوده ؛ فهو : أن الحى فى الشاهد مدرك ومدركيته معللة بكونه حيا ، ومفهوم الحياة متحد فى الغائب والشاهد ؛ فيلزم من كونها علة المدركية فى الشاهد ؛ أن تكون علة فى الغائب .

أما بيان كون الحياة فى الشاهد علة المدركية : فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أن بعض الحى إذا كان حيا ؛ كان مدركا . وإذا خرج عن كونه حيا بالقطع ، وغيره خرج عن كونه مدركا . ودوران المدركية معه وجودا وعندما ؛ دليل كونه علة لها .

الثانى : أن الحى - السليم الحاسة - إذا حضر المدرك ، وانتفت الموانع ، ووجدت الشرائط ؛ كان إدراكه له واجبا .

(١) راجع ما سبق ل ٥٨/ب .

(٢) قارن بالأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار ص ١٦٧ وما بعدها ، والمعنى فى أبواب التوحيد والمدل : ٢٤١/٥ وما بعدها ، والمحيط بالتكليف له أيضاً ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) فى ب (وأما) .

(٤) انظر ل ١١١/أ وما بعدها .

(٥) ساقط من أ .

وإدراكه : إما أن يكون معللا بكونه حيا ، أو بانتفاء الموانع ، أو بصحة الحاسة ، أو لوجود المدرك ، أو لأمر آخر .

لجائز أن يكون معللا بانتفاء الموانع لثلاثة أوجه :

الأول : هو أن انتفاء الموانع يعم الحى ، والميت ؛ وذلك يوجب كون الميت مدركا ؛ وهو محال .

الثانى : هو أن العدم لا يكون علة لأمر ثبوتى .

الثالث : هو أن الموانع المنتفية كثيرة : فإما أن تعلق المدركية بواحد منها ، وإما^(١) بالكل ، أو لا بشيء منها .

والأول^(١) ممتنع ؛ إذ لا أولوية لبعضها دون البعض .

والثانى : ممتنع ؛ لأنها عند الاجتماع : إما أن يكون كل واحد مؤثرا فى جملة الحكم ، أو فى بعضه ، أو أنه لا تأثير لكل واحد منها فى شيء ما .

لا سبيل إلى الأول : وإلا كان كل واحد منها مستقلا بالحكم . ومعنى استقلاله ، أنه^(٢) ثبت^(٢) به لا غير ، وفى ذلك إبطال استقلال كل واحد منها .

ولا سبيل إلى الثانى ؛ لعدم التبعض فى الحكم .

وإن كان الثالث ؛ فهو المطلوب .

ولا جائز أن يكون معللا بصحة الحاسة ؛ لأنه لا معنى لصحة الحاسة غير انتفاء الآفات/ عنها ، وهو عود إلى القسم الذى تقدم .

ولا جائز أن يكون معللا بوجود المدرك : فإن المدركية تكون^(٣) موجودة فى غير المدرك^(٣) ، والعلة لا توجب حكما فى غير محلها . كما يأتى فى العلل والمعلولات^(٤) .

ولا جائز أن تكون المدركية معللة بأمر خارج عن هذه الأقسام : وإلا لزم من فرض عدمه امتناع الإدراك مع فرض الحياة ، ووجود المدرك ، وصحة الحاسة ، وامتناع الموانع ؛ وهو محال .

(١) فى ب (أو بالكل أو بشيء منها الأول) .

(٢) فى ب (به أنه أثبت) .

(٣) فى ب (تكون فى غير المدرك موجودة) .

(٤) انظر الجزء الثانى ل ١١٧/ ب وما بعدها .

الوجه الثالث : هو أنه إذا كان المحل حيا مع صحة الحاسة ، وانتفاء الموانع ، والمدرك موجود ؛ فإننا نعلم حصول المدركية ، ولا شك أنها موقوفة على وجود المدرك .

وعند ذلك ، إما أن تتوقف المدركية على شرط آخر ، أو لا

فإن توقفت على شرط آخر : فيما أن يكون من الشرائط^(١) المذكورة من صحة الحاسة ، وانتفاء الموانع ، من القرب المنفرط ، والبعد المنفرط ، وإرتفاع الحجب ، أو خارجا عنها .

لاجائز أن يقال بالأول : لأن هذه الشروط إنما يعقل ثبوتها فى حق الأجسام ، والله - تعالى - ليس بجسم ؛ فلا يتصور ثبوتها فى حقه . وما استحال ثبوته لشيء^(٢) ، استحال كونه شرطا فى ثبوت غيره لذلك الشيء ؛ لأن كونه شرطا : صفة ثبوتية . والصفة الثبوتية : لا تكون صفة للعدم الصرف .

ولاجائز أن يقال بالثانى : وإلا لزم عدم الإدراك عند فرض عدمه مع وجود ما قيل من الشرائط ؛ وهو ممتنع ، مخالف لما هو معلوم لنا بالضرورة .

وإن كان الثانى ؛ فهو المطلوب .

وهو ضعيف أيضاً ؛ إذ لقائل أن يقول :

لانسلم أن علة المدركية فى الشاهد ، كون المدرك حيا .

وأما ما ذكره من الدوران ؛ فباطل بما سبق فى قاعدة الدليل^(٣) كيف وقد أمكن أن الرد على الوجه الأول يكون حلول الحياة فى العضو مع اتصاله بالجملة الحية من جملة المصحح .

وأما الوجه الثانى : فباطل ؛ إذ لا مانع من كون العلة صحة الحاسة .

الرد على
الوجه الثانى

قولهم : معنى صحة الحاسة ، إنتفاء الآفات ، لانسلم [ذلك^(٤)] ؛ بل هو عبارة عن

إعتدال المزاج ، وهو أمر وجودى لا عدمى .

(١) فى ب (الشروط) .

(٢) فى ب (لشيء) .

(٣) انظر ل ٤٠ / أ .

(٤) ساقط من أ .

فلئن قالوا: المزاج المعتدل كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر . ولا يكون ذلك إلا من اجتماع أمور؛ وهو باطل بما سبق في تقرير امتناع التعليل بانتفاء الموانع^(١)؛ فهو باطل على أصلهم^(٢)؛ حيث قضوا باستحالة قيام الحياة بالجواهر الفرد، وجواز قيامها بالجسم المركب من الجواهر المجتمعة؛ وفيه توقف الحياة على كل واحد من أفراد^(٣) الجسم لامحالة .

وأما الوجه الثالث: لأن إلحاق الغائب بالشاهد؛ إنما هو بواسطة الاشتراك في العلة المصححة للمدركة في الشاهد . فإذا^(٤) أمكن أن يكون المصحح هو الحياة، وحصول المدرك، وصحة الحاسة، وانتفاء الموانع؛ فإن استحالة تحقق هذه الشرائط، أو بعضها في حق الله - تعالى - فلم يوجد في حقه، ما كان هو المصحح في الشاهد؛ فكان الإلحاق ممتنعاً .

الرد على
الوجه الثالث

كيف، وأن^(٤) كل^(٤) ما أوردناه على المسلك المتقدم^(٥)؛ فهو وارد ما هنا^(٦) .

وربما استروح بعض الأصحاب^(٧) في إثبات السمع، والبصر لله^(٨) - تعالى - إلى ظواهر واردة في الكتاب، والسنة .

المسلك
السمي

منها ما يدل على كونه سميعاً بصيراً، كقوله - تعالى - ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٩) . ومنها ما يدل على نفس السمع، والبصر، كقوله - تعالى - : ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾^(١٠) . إلى غير ذلك من الظواهر؛ وهي غير مفيدة لليقين، ولا خروج لها عن الظن، والتخمين، والتمسك بما هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية، وما يطلب فيه اليقين، ممتنع .

(١) في ب (أصولهم) .

(٢) في ب (فإن) .

(٣) في ب (الأول) .

(٤) في ب (أجزاء) .

(٥) في ب (وكل) .

(٦) في ب (هنا) .

(٧) منه: الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥١، والرازي في كتابه المحصل ص ١٢٤ ومعالم أصول

الدين ص ٤٦ .

(٨) في ب (به) .

(٩) سورة الحج ٧٥/٢٢ .

(١٠) سورة طه ٤٦/٢٠ .

والمعتمد فى ذلك : ما ذكرناه من الطريقة العامة فى إثبات الصفات ؛ فعليك بنقلها المسلك المعتمد إلى ها هنا^(١) .

غير أنه قد يرد عليه^(٢) ها هنا شبه وتشكيكات خاصة بهذه المسألة غير ما ورد فيما وللخصوم شبه وتشكيكات على هذا المسلك تقدم ، لا بد من إيرادها ، والإشارة إلى وجه الانفصال عنها .

الأول منها : لانسلم أن كون السميع سميعة ، والبصير بصيرا معنى إثباتيا ، لا التشكيك الأول شاهدا ، ولا غائبا ؛ بل المفهوم منه إنما هو عدمى ؛ إذ هو عبارة عن كونه حيا لا آفة به كما هو مذهب ابن الجبائى^(٣)

سلمنا أنه أمر ثبوتى ؛ ولكن لا نسلم خروجه عن كونه عالما بالمسموعات ، التشكيك الثانى والمبصرات كما هو مذهب الكعبى^(٤) ؛ فلا يكون زائدا على ما سبق من الصفات .

سلمنا أن معنى كون السميع سميعة . معنى ثبوتيا ، وأنه زائد على كونه عالما بالتشكيك الثالث وبيانه بأربعة أوجه بالمسوعات ، والمبصرات ؛ ولكن لانسلم أن المدرك فى الشاهد ، والغائب ، مدرك بإدراك زائد على المدركية . وبيانه من أربعة أوجه .

الأول : أنه لو كان مدركا بإدراك/ ؛ لجاز أن يدرك الواحد منا أخفى ما يكون الوجه الأول ل/١٠٢ ب بحضرتة ، وأن لا يدرك ما هو أعظم منه ؛ لجواز أن يخلق له الإدراك بالأخفى دون الأظهر ، وذلك بأن يرى ابره ولا يرى ما بين يديه من الجبال الراسية ، والجمال السائرة ، وأن يسمع الهمس الخفى من الأصوات ، دون ما بحضرتة من أصوات الدبادب ، والبوقات .

الثانى : هو أنه إذا صحت الحاسة ، وكان المرئى فى مقابلة الرائى ولم يكن فى الوجه الثانى غاية الصغر ، واللطف ، ولا فى غاية القرب المفرط ، والبعد المفرط ، وانتفت الحجب ؛ فالمدركية واجبة الحصول ، وممتنعة الحصول عند فوات هذه الشروط ، أو بعضها على ما تشهد به الفطر ، وتقضى به العقول .

(١) راجع ما سبق ل ٥٨/أ .

(٢) فى ب (عليها) .

(٣) انظر ما سبق ل ٩٩/أ .

(٤) انظر ما سبق فى أول المسألة ل ٩٩/أ .

وعند ذلك : فلو كانت المدركية معللة بمعنى ، فذلك المعنى : إما أن يكون ملازما لهذه الشروط وجودا وعدما ، أو^(١) هو منفك عنها بأن^(٢) يوجد مع عدمها ، ويعدم مع وجودها .

لاجائز أن يقال بالإنفكاك : وإلا لزم وجود المدركية عند وجود ذلك المعنى ، وإن انتفت تلك الشروط ، أو إنتفاء المدركية عند إنتفائه ، وإن وجدت تلك الشروط ؛ وهو محال .

ولاجائز أن يقال بالملازمة^(٣) : لوجوه ثلاثة :

الأول : أنه يلزم (منه^(٤)) أن تكون تلك الشروط علة له ضرورة دورانه معها ، وعدم تعلقه بغيرها ، وشهادة العقل بأن المدار على هذا الوجه ، يكون علة للدائر لا شرطا .

الثانى : هو أن العقل جازم بوجود وجود المدركية ، عند تحقق هذه الشروط ، وإن قطع النظر عما سواها ، وبانتفاء المدركية عند انتفائها ، أو إنتفاء بعضها ، وإن وجد غيرها ، فلو كانت المدركية معللة بمعنى ؛ للزم انتفاؤها عند وجود هذه الشروط وتقدير عدم ذلك المعنى ، أو وجودها عند وجوده ، وتقدير عدم هذه الشروط ؛ وهو خلاف ما يشهد به العقل .

الثالث : هو أنه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ، أن يكون بينهما تعلق ، وإلا لما كانت الملازمة أولى من عدم الملازمة وذلك إما تعلق إشتراط ، أو علية .

وعند ذلك : فإما أن يكون التعلق من الجانبين ، أو من أحد الجانبين .

لاجائز أن يقال بالأول : لما فيه من الدور الممنوع .

ولا جائز أن يقال بالتعلق من أحد الجانبين : لأنه لا يخلو من أن يكون ذلك

المعنى / مشروطا بتلك الشروط ، أو هى مشروطة به ، أو هى معلولة^(٥) له ، أو هو معلول لها^(٥) .

(١) فى ب (وهو) .

(٢) فى ب (وهو أن) .

(٣) فى ب (بالتلازم) .

(٤) ساقط من أ .

(٥) فى ب (معلولة به أو معلول بها) .

ولاجئز أن يقال بالأول : فإنه يمتنع^(١) حصول الشرط دون المشروط .
وعند ذلك : فلو قدر وجود هذه الشرائط دون ذلك المعنى ؛ فيلزم^(٢) منه^(٣) إنتفاء
المدركية ؛ لانتفاء ذلك المعنى ، مع^(٣) وجود تلك الشروط ، وهو محال .
ولاجئز أن يقال بالثاني : لوجهين :

الأول : أنه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون تلك الشرائط^(٤) ؛ لكونه شرطا لها .
وعند ذلك : فيلزم وجود المدركية ، لوجود علتها دون تلك الشروط ؛ وهو ممتنع .
الثاني : أن كل واحد من تلك الشروط غير متوقف على ذلك المعنى المعبر عنه
بالإدراك ، وكذا كل اثنين منها ؛ فالجملة لا تكون متوقفة عليه ؛ فإن الأحاد من الجملة .
ولاجئز أن يقال بالثالث : وهو أن يكون المعنى علة لتلك الشروط لوجوه خمسة .
الأول : أن كل واحد من تلك الشروط متحقق ، دون الإدراك فلا يكون منها ما هو
معلول له .

الثاني : هو أنه إذا كان الإدراك علة للمدركية : فإما أن يتوقف على تلك الشروط ، أو
لا يتوقف عليها .
فإن قيل بالتوقف : فهو ممتنع على أصلكم فى امتناع توقف العلة فى إقتضاءها على
معلولها .

(١) فى ب (لا يمتنع) .
(٢) فى ب (للزوم) .
(٣) فى ب (جواز) .
(٤) فى ب (الشروط) وقد وردت هاتان اللفظتان كثيرا فى أ ، ب فمرة تأتى شروط فى أ وفى ب شرائط وأخرى بالمعكس
وبالبحث فى المصباح المنير والقاموس المحيط اتضح الآتى :
الشرط جمعه شروط والشريطة فى معنى الشرط وجمعها (شرائط) .
(المصباح المنير كتاب الشين مع الرء وما يثلثهما) .
الشرط إلزام الشىء والتزامه فى البيع ونحوه كالشريطة ج شروط .
(القاموس المحيط باء الطاء فصل الشين) .
وبناء عليه فسأكتفى بما ورد فى نسخة أ دون الإشارة إلى ما ورد مخالفا لها فى نسخة ب نظرا لاتحاد المعنى .

وإن لم يتوقف : فيلزم عند وجود ذلك المعنى وجود المدركية مع تقدير إنتفاء تلك الشروط ؛ وهو محال . كما سبق .

الثالث : هو أن الإدراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط ؛ فلا يكون علة له نفيًا للدور .

الرابع : هو أن الإدراك إذا كان علة للمدركية ، وهو علة لتلك الشروط ؛ فيلزم أن تكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين ؛ وهو محال .

الخامس : هو أن عندكم إدراك كل شيء مخالف لإدراك غيره .

وعند ذلك : فصحة كل واحد من تلك الشروط : إما أن تكون معللة بواحد من تلك الإدراكات ، أو بكل واحد منها على سبيل الاستقلال ، أو أنه غير معلل بشيء منها .

لا سبيل إلى الأول والثاني : لما تقدم قبل .

وإن كان الثالث : فهو المطلوب .

ولاجئز أن يقال بالرابع : وهو كون الشروط علة للإدراك ؛ لأنه إما أن تكون العلة هو الواحد منها ، أو كل واحد علة ، أو أنه لا شيء منها علة .

لا جائز أن يقال بالأول ، والثالث : إذ هو خلاف الفرض .

والثاني : باطل بما سبق .

الوجه الثالث : أنه/ لو كان المدرك مدركًا بإدراك ؛ لجاز على القادر خلق إدراك المعدوم في العين . كما جاز تعلقه باللون ، والطعم ، وغيره ؛ وإدراك المعدوم محال .

ل ١٠٣ / ب
الوجه الثالث

الرابع : أنه لو كان الإدراك معنى ؛ لصح إدراكه بإدراك آخر ؛ لأن كل موجود يصح أن يكون مدركًا عندكم .

الوجه الرابع

وعند ذلك : فلا يتصور الخلو عن إدراكه^(١) ، أو عن ضده . وضده أيضًا يكون معنى ؛ فيصح إدراكه .

(١) في ب (إدراك) .

وعند ذلك : فيجب أن لا تخلو عن إدراكه ، أو^(١) عن ضده^(١) والكلام فى ذلك الثانى ؛ كالكلام فى الأول ، وهو تسلسل ممتنع .

سلمنا أن المدرك فى الشاهد ، مدرك بإدراك ؛ ولكن لانسلم لزوم ذلك فى حق الله التشكيك الرابع - تعالى - وبيانه بخمسة^(٢) أوجه :

الأول : أنه لا يخلو : إما أن يكون قديما ، أو حادثا .

لا جائز أن يقال بكونه حادثا : وإلا كان الرب - تعالى - محلا للحوادث ؛ وهو محال .

ولاجائز أن يكون قديما : وإلا للزم أن يكون له مسموعات ، ومبصرات فى القدم ؛ إذ السمع ، والبصر من غير مسموع ؛ ولا مبصر محال ؛ وذلك يجر إلى القول^(٣) بقدم^(٣) العالم ، أو أن يكون المعدوم مدركا ؛ وهو محال .

الثانى : هو أن الإدراك فى الشاهد : إما أن يكون مشروطا بالبنية المخصوصة ، أو لا يكون مشروطا بها .

لا جائز أن لا يكون مشروطا : وإلا للزم الالتباس بين الإدراكات ، وأن تكون حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة ؛ وهو ممتنع .

وإن كان مشروطا بالبنية المخصوصة : كما ذكرناه فيما تقدم فى تحقيق كل واحدة من الحواس ؛ فهو فى حق الله - تعالى - محال .

الثالث : أنه لا مانع من تفسير الإدراك بانطباع صور المحسوسات فى حاسة المدرك كما هو مذهب ابن سينا^(٤) ، أو أن يكون الانطباع شرطا فيه كما هو مذهب الطبيعيين ، ويدل على ذلك ما سياتى عن قرب ؛ وذلك فى حق الله - تعالى - محال .

الرابع : أنه لا مانع من أن يكون الإدراك مشروطا بخروج شعاع من العين متصل بالمدرك كما هو مذهب الرياضيين ، ولهذا فإننا لاندرك الهبا فى غير شعاع الشمس النازل

(١) فى ب (أو ضده) .

(٢) فى ب (من خمسة) .

(٣) فى ب (قدم) .

(٤) انظر النجاة ص ١٦٠ - ١٦٢ .

من الكوى ، وأن الناظر إذا وقف بين مرأتين متقابلتين ؛ فإنه يرى ظهره في المرأة التي في ل ١٠٤ / أ قبالة ناظره ، وليس ذلك إلا/ بسبب تردد الأشعة بين المرأتين .

وكذلك يرى وجهه مستطيلا ، أو معرضا^(١) عند نظره في السيف طولا ، وعرضاً ؛ وذلك بسبب ما ينعكس عند ذلك الشكل من الشعاع ، ولتعدد الشعاع ، واجتماعه بسبب البعد ، والقرب ، ومخالطة الأبخرة^(٢) له ، يرى الشيء على البعد صغيراً ، أو على القرب كبيراً على ما سلف ؛ وهو أيضاً محال في حق الله تعالى .

التشكيك الخامس : أنه لا مانع من كونه مشروطاً باستحالة الهواء المشف المتوسط بين الناظر ، والمنظور آلة إدراكه ، كما هو مذهب جالينوس^(٣) ؛ وذلك كله غير متصور في حق الله تعالى .

التشكيك السادس سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب - تعالى - مدركاً بإدراك ؛ ولكنه ينتقض بباقي الإدراكات ، وغيرها من الكمالات المفروضة في الشاهد .

سلمنا أنه مدرك بإدراك ؛ ولكن لا نسلم خروج الإدراك عن جنس العلوم^(٤) ، وبيان من وجهين :

الأول : أنه لا يتصور أن يدرك المدرك شيئاً ولا يعلمه ؛ وذلك دليل على^(٥) الإتحاد .

الثاني : هو أن أحكام العلوم ثابتة للإدراكات بدليل أن العلم لا يؤثر في متعلقه لا شاهداً ، ولا غائباً . وكذلك الإدراك ؛ فدل على الإتحاد .

(١) في ب (عريضا) .

(٢) بياض في ب .

(٣) جالينوس :

الفيلسوف الطبيب كانت له شهرة طبية في العالم الإسلامي ؛ إذ أنه نقل إلى الإسلاميين خلال كتاباته - المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسطي . ولد سنة ١٣٠ م . وكانت له مجالس علمية في مدينة روما ، وله مؤلفات كثيرة في الطب والحكمة .

انظر عنه (طبقات الأطباء ص ٤١ - ٥١ وتاريخ الحكماء ص ١٢٣ - ١٢٢ ، ونشأة الفكر الفلسفي ٢٠٥/١ ، ٢٠٦) .

(٤) في ب (العلم) .

(٥) ساقط من ب .

والجواب :

قولهم : لا نسلم أن مفهوم المدرك ثبوتى ؛ بل المدرك هو الحى الذى لا آفة به . الجواب عن التشكيك الأول

قلنا : دليل كون المدرك مدركا أمرا ثبوتيا ؛ ما يجده كل عاقل من نفسه عند سماعه الأصوات ، وإبصاره المبصرات . من أمور تجددت بعد أن لم تكن . كما يجد من نفسه : أنه عالم ، وقادر ونحو ذلك ؛ وذلك مما لا مرأى فيه ، ولا سبيل إلى جحده ، ومكابرتة . ثم ذلك الذى يجده كل عاقل من نفسه : إما أن يكون ثبوتيا أو نفييا .

لا جائز أن يكون نفييا : فإن نقيض كون السميع سميعا ، والبصير بصيرا ؛ لا سميع ، ولا بصير ، ولا سميع ، عدم محض ؛ إذ يصح وصف العدم المحض به ، ولو كان ثبوتيا ؛ لكان العدم المحض متصفا بالصفة الثبوتية ؛ وهو محال ، فثبت أن مفهوم السميع ، والبصير ثبوتيا .

قولهم : المدرك هو الحى الذى لا آفة به باطل ، لوجوه سبعة :

الأول : هو أن الحياة ، ونفى الآفة ، غير مختلف ، وكل عاقل يجد من نفسه اختلاف أحواله عند كونه سميعا ، وبصيرا ، وشاما ، وذائقا ، ولامسا ؛ والمختلف غير ما ليس بمختلف .

الثانى : هو أن المدرك ؛ إما أن يكون/ هو الحى الذى انتفت عنه جميع الآفات ، لـ ١٠٤/ب أو^(١) بعض الآفات^(٢) :

فإن كان الأول : فهو ممتنع ؛ فإننا قد نجد من حلت به بعض الآفات : كالسقيم المُدْنِف^(٢) مدركا ، والأعمى سامعا ، والأطرش مبصرا إلى غير ذلك . ولو كانت الحياة مع إنتفاء جميع الآفات . هى معنى كون المدرك مدركا ؛ لما كان كذلك .

وإن كان الثانى : فيلزم أن يكون مدركا من إنتفت عنه بعض الآفات ، وإن حلت به الآفة المانعة له من كونه مدركا ؛ وهو محال .

(١) فى ب (أو بعضها) .

(٢) (السقيم المُدْنِف) . الدَّنْفُ المرض الملازم - والمدنف هو الذى لازمه المرض ، انظر القاموس المحيط (باب الفاء فصل الدال) .

وإن قيل : المدرك هو الحى الذى انتفت عنه الآفة المانعة له من كونه مدركا ؛ فهو اعتراف بأن المدركية ثبوتية ، وأن لها ضدًا مانعًا ، وهو خلاف مذهب ابن الجبائى القائل بهذا المذهب .

الوجه الثالث : أنه يلزم من كون المدرك هو الحى الذى لا آفة به .

أن يكون الحى عند إنتفاء الآفات ، مدركًا للطف ، والبعيد المفرط ، والقريب المفرط ، ولما هو محجوب بالحجب الكثيفة ؛ ضرورة تحقق مفهوم المدرك ، وتساوى نسبه إلى كل شىء .

فإن قيل : بأن إنتفاء هذه الأمور شرط للمدركية .

فنقول : إذا كان حد المدرك : هو الحى الذى لا آفة به . فمن كان حيا ، ولا آفة به ؛ فقد وجد فيه حد المدرك ؛ ويلزم من وجود الحد ؛ وجود المحدود ، فلو كانت هذه الأمور شروطًا لكونه مدركًا ؛ فيلزم من تقدير إنتفائها ، إنتفاء المدركية مع وجود حدها ؛ وهو ممتنع .

كيف وأنه لو قيل لابن الجبائى : ما المانع من ^(١) أن يكون المدرك : هو الحى الذى إنتفت عنه هذه الأمور ، وانتفاء الآفات شرط؟ لم يجد إلى الفرق سبيلًا .

الوجه ^(٢) الرابع : هو ^(٣) أن العين مدركة للمبصرات ، والأذن مدركة للمسموعات ، ويلزم من ذلك : كون كل واحد من العضوين حيا ، لا آفة به ؛ ضرورة أنه يلزم من وجود المحدود وجود الحد ؛ ويلزم من ذلك : أن يكون كل واحد من العضوين مدركًا لما يدركه الآخر ؛ ضرورة تساوى نسبة الحياة ، ونفى الآفات إلى جميع المدركات .

وإن قيل : باشتراط البنية المنصوصة فى كل عضو ، بالنسبة إلى ما يدركه ، وبنية كل واحد من العضوين فانية فى العضو الآخر ؛ فهو فاسد ؛ على ما سيأتى عن قرب . ثم جوابه ما سبق فى الوجه الثالث .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (الرابع) .

الوجه الخامس : أنا نجد من أنفسنا اشتهاء/ كوننا مدركين لبعض المدركات : ١٠٥٥/ كسماع الأصوات اللذيذة ، وشم الرائحة الطيبة ، إلى غير ذلك ، ولو كانت المدركية : هى إنتفاء الآفات عن الحى ، فإذا كان المشتهى حيا لا آفة به ؛ فذلك مما لا تتعلق به الشهوة لحصوله ؛ فإن الشهوة إنما تتعلق بحصول ما ليس بحاصل .

السادس : أنا قد نجد من أنفسنا كراهية الرؤية ، لبعض الأشياء وسماع بعض الأصوات .

وبالجملة : نكره كوننا مدركين لكثير من الأشياء ، والحياة ، ونفى الآفات لاتكره ؛ والمكروه غير ما ليس بمكروه .

السابع : أنه لو قيل لابن الجبائى على قياس مذهبه : ما المانع من أن يكون العالم : هو الحى الذى لا آفة به؟ ، وكذلك فى القادر ، والمريد ، ونحوه ؛ لم يجد إلى الفرق سيلا .

قولهم : لانسلم خروجه عن كونه عالما بالمسموعات ، والمبصرات .

الجواب عن
التشكيك الثانى

قلنا : دليل خروجه عن ذلك من خمسة أوجه :

الأول : هو أنا إذا علمنا الشيء بطريق من الطرق ، ثم رأيناه فإننا نجد تفرقة ضرورية بين الحالتين ، وليس ما نجده من الحالة الثانية - وهو الرؤية - عائدا إلى كوننا قادرين ، ولا مريدين ، ولا متكلمين ؛ ضرورة ، ولا إلى الحياة ، ونفى الآفات . كما تقدم ؛ فبقى أن يكون قسما آخر ؛ وهو المعنى بالمدركية .

فإن قيل : ما المانع أن تكون التفرقة عائدة إلى الجملة ، والتفصيل ، والإطلاق ، والتقيد فى الشيء المعلوم؟ ، بأن نكون عالمين بالشيء جملة ، أو على وجه مطلق ؛ فإذا رأيناه علمناه مفصلا ، أو مقيدا ؛ وذلك لا يوجب خروجه عن العالمية .

سلمنا خروجه عن العالمية ؛ ولكن ما المانع من عود التفرقة إلى تأثير الحاسة من الشيء المحسوس؟ ؛ فإن الحواس قابلة للانفصال عن المحسوس ؛ وذلك كما نجده من تأثير العين الباصرة عند التحديق إلى جرم الشمس ، والصدمة الداخلة فى الأذن عند

الأصوات الشديدة كالبوقات ، وغيرها ، والانقباض والانبساط من بعض^(١) المشمومات والمطعمومات^(١) ، والملموسات .

قلنا : أما الأول : فمندفع ، وذلك أنا لو رأينا جرما صغيرا ، ثم غمزنا العين عنه ؛ فإننا نبقى عالمين به على ما رأيناه .

ثم إذا فتحنا العين نحوه مرة ثانية ؛ فإننا نجد من أنفسنا حصول أمر زائد على ما كان معلوما لنا منه حالة غمز العين عنه ، ونجد تفرقة ضرورية بين الحالتين . فما نجده من الحالة الثانية ؛ هو/ المعنى بالمدركية ؛ فإن سميت تلك الحالة عالمية ؛ فهو نزاع في اللفظ ، لا في المعنى

وقولهم : ما المانع من عود التفرقة إلى تأثير الحاسة؟

قلنا : ليس كذلك ؛ فإن الحاسة وإن كانت قابلة للتأثير كما ذكره . إلا أن ما نجده من أنفسنا عند الإحساس بالشيء بعد العلم به ، إنما هو عائد إلى زيادة كشف ، وإحاطة بالشيء^(٢) المحسوس^(٢) ، بالنسبة إلى حالة كونه معلوما ؛ وذلك وجدان لامراء فيه .

الوجه الثاني : هو أننا نجد من أنفسنا ، الكراهة لرؤية بعض الصور دون العلم بها ؛ وذلك دليل على الاختلاف بين المدركية ، والعالمية . (ومع^(٣)) هذا الاختلاف ، فلا مبالاة بالمنازعة ، في تسمية المدركية نوعا من العالمية .

الوجه الثالث : هو^(٤) أن العالمية باتفاق العقلاء يجوز تعلقها بكل موجود^(٤) ، والمدركية الحاصلة بكل واحدة من الحواس عند الخصوم ، وعند بعض أصحابنا ؛ لاتتعلق بكل موجود ؛ وهو دليل الاختلاف .

الرابع : أنه قد يعلم ما لا يدرك ؛ كالعلم بالمعدومات . وقد يدرك ما لا يعلم ؛ كمن يرى شيئا وهو منغمس في سهوه ، ووسواسه ؛ فإنه مع رؤيته للشيء ؛ لا يكون عالما به ؛ وهو دليل الاختلاف .

(١) في ب (المطعمومات والمشمومات) .

(٢) في ب (شيء) .

(٣) في أ (مع) .

(٤) في ب (أن العالمية يجوز تعلقها بكل معلوم) .

الخامس : أنه لا يتصور حصول العلم إلا ويعلم حصوله ؛ بخلاف الإدراك ؛ كما حققناه من مثال المدرك الساهى .

قولهم : لانسلم أن المدرك مدرك بإدراك .

الجواب عن
التشكيك الثالث

قلنا : لأن حد المدرك : من قام به الإدراك ؛ فلا يعقل مفهوم المدرك ، دون تعقل الإدراك ، كما لا يعقل مفهوم الأسود والأبيض ، دون فهم السواد ، والبياض ، ولو جاز تعلق مدرك بلا إدراك ؛ لجاز تعلق أبيض ، وأسود بلا سواد ، ولا بياض ؛ وهو من أمحل المحالات .

الجواب عن
الوجه الأول

قولهم : لو كان مدركا بإدراك ؛ لجاز أن يدرك الأخرى دون الأظهر على ما قرره .

قلنا : إحالة ذلك : إما أن ينظر فيها إلى العقل (أو إلى العادة)^(١)

فإن كان الأول : فممنوع ، وإن كان الثانى : فمسلم .

ولكن كما أنه يستحيل بالنظر إلى العادة ؛ إنتفاء الإدراك للأظهر مع إدراك الأخرى ؛ فيستحيل بالنظر إلى العادة أن لا يخلق لنا الإدراك للأظهر مع خلق الإدراك للأخرى .

ثم ما هو لازم علينا فى الإدراك ، فهو لازم على الخصم فى المدركية ، وما هو جواب له / ثم ؛ هو جواب لنا ها هنا .

١/١٠٦ د

الجواب عن
الثانى

قولهم : إن المدركية واجبة الحصول ، عند حصول هذه الشروط غير مسلم ، وبيان ذلك من وجهين .

الأول : هو أننا قد نرى الكبير صغيرا من البعد ، مع وجود ما ذكره من الشرائط . وعند ذلك : فالرؤية ، إما أن تكون متعلقة بكل أجزائه ، أو أنه^(٢) لا تعلق لها بشيء منها ، أو أنها متعلقة ببعض ، دون البعض .

فإن كان الأول : فكان يلزم إدراكه على ما هو عليه ؛ وهو محال .

وإن كان الثانى : فهو محال ، وإلا لما رثى أصلا .

(١) فى أ (أو العادة) .

(٢) فى ب (أنها) .

وإن كان الثالث : فكما أن الشرائط متحققة بالنسبة إلى ذلك الجزء [المرئى ^(١)] ؛ فهى متحققة بالنسبة إلى الباقي ، ومع ذلك فما لزم الإدراك مع وجود الشرائط ؛ وهو المطلوب .

الثانى : هو أنا إذا رأينا شيئا سحيقا ناعما مجتمع الأجزاء ؛ فلا بد وأن نكون راثنين لكل واحد من تلك الأجزاء ، إلا أن ذلك المرئى هو مجموع تلك الأجزاء .

وعند ذلك : فإما أن تتوقف رؤية كل جزء من الأجزاء المفردة منه على ^(٢) رؤية الجزء الآخر ، أو لا تتوقف رؤية كل واحد على رؤية غيره ، أو أن البعض متوقف على رؤية البعض ، دون البعض .

لا سبيل إلى الأول لما فيه من الدور .

والثانى ، والثالث : يلزم (منهما ^(٣)) جواز رؤية الجوهر الفرد الذى لا يتجزأ بالفعل عند ^(٤) وجود الشرائط حالة الاجتماع ، فلو وجب رؤية ذلك عند وجود الشرائط حالة الاجتماع ؛ لوجب حالة الإنفراد ، وليس كذلك ؛ فلا وجوب .

فإن قيل على الحجة الأولى : لانسلم وجود الشرائط فى الأجزاء التى على ^(٥) أطراف المرئى البعيد ؛ إذ هى أبعد من الوسط ، بالنسبة إلى الناظر فلذلك ^(٦) رأى الوسط ، دون الأطراف .

وبيان ذلك : أنا إذا قدرنا خروج خط من الناظر متصل بالجزء الوسط المرئى ، حدث من قيامه على بعد المرئى ؛ زاويتان قائمتان ، فإذا افترضنا خطين ، خرجا من الناظر ، متصلين بأطراف بعد المرئى ؛ كانا وترين للزاويتين القائمتين ^(٧) ، ووتر الزاوية القائمة : أطول من كل واحد من ضلعيهما ؛ فالبعدان المتصلان بجوانب المرئى ؛ أبعد من البعد المتصل بالوسط .

(٢) فى ب (الى) .
(٤) فى ب (دون) .
(٦) فى ب (فكنلك) .

(١) ساقط من أ .
(٣) فى أ ، ب (منه) .
(٥) فى ب (هى) .
(٧) فى ب (القائمتين به) .

سلمنا التساوى بين الأطراف ، والوسط ؛ ولكن شرط المدركية : عند القائلين بالانطباع : إنما هو بانطباع صورة المرئى ، فى الرطوبة الجليدية / وأن يكون بين الناظر ، والمرئى منحروط متوهم ، زاويته من جهة الناظر ، وقاعدته من جهة المرئى ، ولا يخفى أنه كلما إزدادت أبعاد المنحروط طولا بسبب بعد المرئى ؛ إزدادت زاويته ضيقا ، وكلما قصر ؛ إزدادت زاويته سعة ، ومحل الانطباع إنما هو الزاوية المفروضة ؛ فيجب إتساعها ، وضيقها ؛ وبسبب القرب والبعد ؛ يكون كبر المنطبع ، وصغره .

وعند القائلين بخروج شعاع من العين متصل بالمرئى يكون مدركاله : إنما اختلف المرئى بالصغر والكبر ، بالبعد ، والقرب ، بسبب ضعف الشعاع المتصل به ؛ بسبب تبدده ، أو بسبب مخالطته الأبخرة الكثيفة به .

وعند القائلين بأن الهواء المشف ما بين الرائي ، والمرئى يستحيل آلة دراكة بإحالة قوة الناظر له : إنما اختلف الصغر ، والكبر ، بالبعد ، والقرب ؛ بسبب ضعف تأثير القوة فى الإحالة وقوتها .

وعلى الحجة الثانية : إنما يلزم الدور أن لو توقف صحة رؤية كل واحد من الأجزاء على صحة رؤية الآخر . توقف متأخر ، على متقدم ؛ وذلك بأن يقال : صحة رؤية كل واحد ، علة صحة رؤية الآخر ، وليس كذلك ، بل توقف معية ؛ أى أنه لا يصح رؤية كل واحد ، إلا مع رؤية الآخر ؛ وذلك غير موجب للدور كالمضافات .

والجواب :

أما دعوى زيادة البعد المتصل بالطرف ، على البعد المتصل بالوسط ؛ فمندفع . فإننا لو قدرنا أن ضلع الزاوية القائمة ؛ وهو الأخذ من وسط المرئى إلى الطرف ذراعا ؛ فيعلم أن بعد الطرف الذى هو وتر تلك الزاوية لا يزيد على بعد الوسط بذراع ، بل أقل ؛ لأن ضلعى الزاوية القائمة يزيدان على وترها لامحالة ، ومع ذلك ؛ فإننا لو قدرنا تباعد الوسط ذراعا آخر بحيث يساوى وتر الزاوية ، ويزيد عليه ؛ لما غاب من الحسن .

وأما الرد على مذهب أرباب الانطباع وغيرهم ، فسيأتى عن قرب ^(١) .

(١) انظر ما سيأتى ل ١٠٨ / ب وما بعدها .

وأما الإشكال على الحجة الثانية ، فضعيف جدا .

سلمنا وجوب حصول المدركية ؛ ولكن لانسلم إمتناع تعليلها بالإدراك .

قولهم : إما أن يكون الإدراك ملازما لهذه الشروط ، أو لا ؟ .

قلنا : غير لازم^(١) ، وإن كان لازما^(١) ؛ فما المانع منه ؟

١/١٠٧ ج

قولهم : يلزم منه أن تكون تلك الشروط علة للإدراك نظرا إلى الدوران ؛ فهو^(٢)

باطل^(٢) بما سبق في قاعدة الدليل^(٣)

قولهم : لو كانت المدركية معللة بمعنى ؛ لجاز تحقق المدركية عند وجود ذلك

المعنى ، وإن عدمت الشروط ، فإن^(٤) لا توجد مع وجود هذه الشروط مع انتفاء ذلك

المعنى ؛ وهو محال . إنما يصح أن لو تصور الانفكاك بين المعنى ، واجتماع تلك

الشروط ؛ وهو غير مسلم .

قولهم : إنه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ، أن يكون بينهما تعلق ؛ مسلم .

قولهم : التعلق إما بجهة العلية ، أو الاشتراط ، لانسلم الحصر ؛ بل التعلق أمر أعم

من القسمين ، ولهذا يتصور التلازم بين المضافين ، وإن لم يكن التعلق بينهما لا بجهة

العلية ، ولا الاشتراط ، وكذلك التلازم بين المعلولات لعلة واحدة ؛ فإنه خارج عن تعلق

العلية ، والشرط .

سلمنا الحصر ؛ ولكن لانسلم الامتناع من ذلك .

قولهم : إن كان المعنى مشروطا بتلك الشروط ؛ فلا يمتنع وجود الشرط دون

المشروط .

قلنا : لانسلم أن ذلك غير ممتنع على الإطلاق في كل شرط ومشروط ، ولهذا وقع

الاتفاق على أن يكون الباري - تعالى - حيا شرط لكونه عالما ، وقادرا ، ولا انفكاك

لأحدهما عن الآخر .

(١) في ب (ملازما وإن كان ملازما) .

(٢) في ب (فباطل) .

(٣) انظر ل ٣٧ / ب وما بعدها .

(٤) في ب (وأن) .

سلمنا تصور وجود هذه الشروط ، دون ذلك المعنى ؛ ولكن لانسلم امتناع حصول هذه الشروط بدون^(١) المعنى للإدراك^(١) ، ولا امتناع حصول المعنى ، بدون الشروط ؛ كما سبق ، وبه يندفع ما ذكره من القسم الثانى أيضاً .

قولهم : فى القسم الثالث : أنه يمتنع أن يكون المعنى علة لتلك الشروط ؛ ممنوع .

قولهم : فى الوجه الأول منه : يلزم أن يكون كل واحد منها متحققاً دونه ؛ لا يلزم^(٢) أن تكون الهيئة الإجتماعية متحققة دونه^(٣) .

قولهم فى الوجه الثانى منه : إذا كان الإدراك علة للمدركية ؛ فيلزم من وجوده ، وجود المدركية ، وإن لم تتوقف على تلك الشروط ؛ مسلم ؛ ولكن لانسلم إحالة ذلك كما سبق .

قولهم فى الوجه الثالث منه : إن الإدراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط ؛ فلا يكون علة لها ؛ لانسلم التوقف على ما سبق .

قولهم فى الوجه الرابع : إنه يلزم منه أن تكون العلة الواحدة علة لمعلولين ؛ وهو ممتنع/ لانسلم امتناع ذلك ؛ كما سيأتى فى العلل والمعلولات^(٤) .

ل ١١٧/ب

والوجه الخامس منه : إن نزلنا الكلام على أن الإدراك عليه للشروط ؛ فجوابه صعب جداً .

الجواب عن
الوجه الثالث

قولهم : لو كان المدرك مدركا بإدراك ؛ لجاز على القادر خلق إدراك المعدوم فى العين ؛ وهو ممتنع .

قلنا : إن كان إدراك المعدوم بالعين ممتنعاً ؛ فقد امتنع القول بجواز خلقه فى العين . وإن لم يكن ممتنعاً ؛ فقد امتنع القول : بأن إدراك المعدوم بالعين ممتنع .

(١) فى ب (بدون الإدراك) .

(٢) فى ب (ويلزم) .

(٣) فى ب (دونه ممتنع) .

(٤) انظر ما سيأتى فى الجزء الثانى - الباب الثالث - الأصل الثانى ل ١١٧/ب وما بعدها .

الجواب عن الوجه الرابع قولهم : لو كان الإدراك (معنى^(١)) ؛ لصح إدراكه بإدراك آخر ، ولما تصور الخلو منه^(٢) ، أو^(٣) من ضده ؛ وهو تسلسل ممتنع ؛ على ما قرره .

فنقول : التسلسل وإن كان ممتنعا ، فلا يدل على امتناع الإدراك ؛ لجواز أن يكون ذلك لازما من القول بجواز إدراك الإدراك ، أو من القول بأن الإدراك له ضد ، أو من القول بأن الذات القابلة للضدين لا تخلو عنهما .

الجواب عن التشكيك الرابع قولهم : سلمنا لزوم ذلك في الشاهد ؛ ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الغائب .

قلنا : إذا ثبت أن حد المدرك^(٤) من قام به الإدراك ؛ فالحد لا يختلف شاهدا ، ولا غائبا .

الجواب عن الوجه الأول قولهم : لا يخلو ؛ إما أن يكون قديما ، أو حادثا؟

قلنا : بل قديم .

قولهم : يفضى إلى قدم المسموعات ، والمبصرات ؛ ليس^(٥) كذلك ، فإن تعلق الإدراك بالمدركات ، على نحو تعلق العلم بالمعلومات ، وما لزم من قدم العلم^(٥) قدم المعلوم ؛ فكذلك في الإدراك .

الجواب عن الوجه الثاني قولهم : إن البنية المخصوصة شرط في الإدراك ؛ ليس كذلك ؛ فإن القائل به

معترف (بأن^(٦)) الإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك ، ولا أثر لاتصال محله بما جاوزه ؛ إذ الجواهر لا يؤثر بعضها فيما يرجع إلى ما يقوم بها من الأعراض كما يأتي^(٧) ؛ بل الجوهر يكون على صفته عند المجاورة لغيره في حالة إنفراده ، فإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد في حال إنفراده واتصاله ؛ لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطا ، ولا يلزم على هذا الاجتماع ؛ حيث أنه يقوم بالجوهر عند إضافته ، وضمه إلى غيره ، ولا يقوم به/ عند انفراده ؛ لأننا نقول : الكون القائم بكل جزء في حالة الاجتماع ، هو بعينه قائم في

(٢) في ب (عنه أي) .

(٤) في ب (وليس) .

(٦) في أ (إن) .

(١) في أ (معين) .

(٣) في ب (الإدراك) .

(٥) في ب (العالم) .

(٧) انظر الجزء الثاني - الأصل الأول - النوع الأول ل ٤ / أ .

حالة الإفتراق مطلقا . والمختلف إنما هو الأسماء ، وهو أن ذلك الكون القائم بالجوهر عند ضميمه غيره إليه ، يسمى إجتماعا ، وعند إنفراده ، لا يسمى بذلك .

ثم ^(١) وإن سلم أنه لا ينفي ^(١) حالة الإنفراد ، لكنه غير لازم ، وذلك لأن الصفات العرضية : منها ما يقتضى لذاته الضم ، والاجتماع بين المحال : كالصفات الإضافية مثل : الإجتماع ، ونحوه .

ومنها ما لا يقتضى ذلك : كالسواد والبياض ، وغيره ^(٢) مما ليس بصفة ^(٢) إضافية ، ولا يلزم من كون الصفات الإضافية كذلك ، طرد ذلك فيما ليس بإضافى ، ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل الموجب للجمع ، والضم بين الأجسام .

ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية المنصوصة ، ويخص البصريين القائلين بكون البارى - تعالى مدركا أن يقال : لو كانت البنية المنصوصة شرطا فى الشاهد ؛ لوجب طردها غائبا ، على ما هو قاعدة الاشتراط عندهم ؛ فإنهم أوجبوا طرد الشرط دون العلة ؛ ويلزم من ذلك وجود البنية المنصوصة فى حق الله - تعالى - لكونه مدركا .

فإن قيل : اشتراط البنية إنما هو فى حق المدرك بإدراك ، والبارى - تعالى - ليس مدركا بإدراك ؛ فلا يشترط البنية فى حقه .

[قلنا^(٣)] : فقد ناقضوا قاعدتهم فى العالمية ، حيث شرطوا كون العالم حيا فى الشاهد ، وإن كان عالما بعلم ، وطرردوا ذلك فى الغائب ، وإن لم يكن عالما بعلم . ولو سئلوا عن الفرق ؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلا .

قولهم : إن ذلك يفضى إلى الإلتباس بين الإدراكات ليس كذلك ؛ فإن الإلتباس بين الإدراكات لا يكون ^(٤) بسبب إتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين بمحل واحد ، إلا وهما متشابهان . ولا يخفى جواز قيام الأعراض المختلفة بالمحل الواحد ، مع عدم التشابه : وذلك : كالسواد ، والحلاوة ، ونحوهما ، وإنما الإلتباس ، والإشتباه بين

(١) فى ب (وإن سلمنا أنه لا يبقى) .

(٢) فى ب (ونحوهما مما ليس بصفة) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (إنما يكون) .

الأعراض لأمر عائدة إلى أنفسها . ولا يخفى أنه لاتشابه بين أنواع الإدراكات في أنفسها ؛ (لاختلافها^(١)) في ذواتها على ما يجده كل عاقل من نفسه ؛ ولهذا لا يقوم أحدهما مقام^(٢) الآخر ؛ فإن إدراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام إدراكه بالسمع ، والشم / الذوق ، واللمس ، وكذلك بالعكس .

وعلى هذا : فتبين أن ما ذكره من حدود الإدراكات لاحصل له .

قولهم : الإدراك هو الانطباع ، أو أن الانطباع شرط في الإدراك ؛ فباطل من وجهين :

الجواب عن الوجه الثالث

الأول : هو أن ما ذكره مبنى على اشتراط البنية المخصوصة في الإدراك ؛ وقد سبق إبطاله .

الثاني : هو أن الصورة المنطبعة في العين : إما أن تكون منتقلة من صورة المرئي ، أو غير منتقلة .

فإن كان الأول : فالمنتقل : إما جوهر ، أو عرض .

لاجائز أن يكون جوهرًا : وإلا فهو مع انطباعه في العين : إما أن يكون متصلًا بالمرئي ، أو منفصلًا عنه .

فإن كان متصلًا به : فيبعد^(٣) أن يكون منطبعا في العين ؛ بل المنطبع في العين طرفه ؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون منه^(٤) مدركا^(٤) غير المنطبع دون غيره . وأن يزاحم الهواء الراكد بين الرائي والمرئي ، ويحركه ، وأن يكون نافذا في الأشياء الصلبة الشفافة : كالبلور إذا كان متوسطا بين الرائي والمرئي ، وأن يكون قد خرج من الخردلة المرئية^(٥) جرم مخروط ملا^(٦) ما بين^(٦) الرائي ، والمرئي مع بعده ، وأن لا يرى المرئي على شكله : بل على الشكل المنطبع في العين على صغره ، وأن لا ترى السماء في أول جزء من أجزاء زمان فتح العين ؛ بل بعد أزمته وهي ما يمكن فيها قطع المنتقل من المرئي إلى

(١) في أ (واختلافها) .

(٢) في ب (عن) .

(٣) في ب (فيتعذر) .

(٤) في ب (مدركا منه) .

(٥) في ب (المرئية في) .

(٦) في ب (قد ملا بين) .

الرأى فى المسافة التى بينهما ، وأن تتصف العين بما انطبع فيها من صور الألوان حتى يقال لها سوداء ، وببيضاء ، وأن تحترق بانطباع صورة النار فيها ، وتبرد بانطباع صورة النار فيها ؛ والكل محال .

وإن كان منفصلا عنه : فكان يلزم أن يحس به المنفصل عنه إذا كان مدركا ، وأن لا يدرك ذلك المرئى الخارج ؛ لعدم انطباعه ؛ وهو محال .

وإن كان عرضا : فالعرض لا تحرك له بنفسه ، وإن تحرك بمحلّه أوجب المحالات السابقة ، هذا إن قيل بانتقال الصورة المنطبعة من المرئى ، وإن لم تكن منتقلة : فالقول بانطباعها فى العين مع عدم انتقالها من المرئى ؛ محال .

قولهم : إنه لا مانع من خروج شعاع من العين متصل بالمرئى ؛ فباطل أيضاً من الوجه الرابع سبعة أوجه :

الأول : أنه مبنى على البنية ؛ وقد أبطلناه .

ل ١٠٩ / أ

الثانى : هو أن الشعاع الخارج من العين / إما جوهر ، أو عرض .

فإن كان جوهرًا : فهو مع اتصاله بالمرئى : إما أن يكون متصلا بالعين ، أو منفصلا عنها .

فإن كان متصلا بالعين : فهو ممتنع لثلاثة أوجه :

الأول : أنه يلزم منه أن يكون قد خرج من العين مع صغرهما جرم مخروط ملاً نصف كرة العالم متصلا بالثوابت ؛ وهو محال .

الثانى : أنه يلزم منه أن يحرك الهواء الراكد ، وأن ينفذ فى الأجرام الصلبة الشفافة ، إذا كانت متوسطة بين الرأى^(١) ، والمرئى^(١) كما سبق ؛ والكل محال .

الثالث : أنه يلزم أن لا يختلف المرئى على القرب ، والبعد بسبب إتصال المدرك به .

وإن كان منفصلا عن العين : فكان يلزم أن لا يختلف المرئى فى القرب ، والبعد ؛ لاتصال المدرك به ، وأن يحرك ما يلاقيه من الأجرام المزاحمة له ، وأن لا يدرك الرأى ، المرئى ؛ لانفصال الشعاع عنه إذا أغمض العين قبل زمان عود الشعاع ؛ والكل محال .

(١) فى ب (المرئى والرأى) .

وإن كان عرضاً : فهو أيضاً محال ؛ لما سبق في الانطباع .

الثالث : وهو خصيص بمذهب المعتزلة القائلين بالشعاع ، أن يقال : الشعاع عندكم جسم ، والأجسام غير داخلية تحت مقدور البشر بالاتفاق منا ، ومنكم^(١)

وعند ذلك : فلا يخلو : إما أن يقولوا بأن الله - تعالى - يخلقه عند فتح العين أو أنه يتولد ، أو أنه كان مستكناً في العين ، ثم انبعث عند فتح الأجفان .

فإن كان الأول : فيلزم منه جواز فتح العين مع سلامتها ، وتحقيق الشروط التي اعتبروها ، وأن لا تحصل الرؤية ؛ لجواز أن لا يخلق الله - تعالى - ذلك الشعاع ؛ وذلك عندهم^(٢) محال .

وإن كان الثاني : فهو محال ؛ كما يأتي بعد .

وإن كان الثالث : فيما أن يكون انبعاث الشعاع بطبعه ، أو بخلق الله - تعالى - ذلك له .

فإن كان بطبعه : وجب أن لا يتحرك كيف كان ؛ بل إلى جهة معينة .

وإن كان ذلك بخلق الله - تعالى - ؛ فيلزم جواز فتح العين مع سلامتها . وانتفاء الموانع بدون الرؤية ؛ لجواز أن لا يخلق الله - تعالى - ذلك الانبعاث ؛ وهو محال على أصولهم .

الرابع : هو أنه لو كان الجوهر الفرد من الناظر على الوجه المشروط من القرب ، والبعد ؛ فإنه لا يرى عندهم ، ولو كان إدراكه باتصال الشعاع به ؛ لرؤى ضرورة إتصال الشعاع به عندهم .

ويمكن أن يجاب عنه : بأنه وإن وجد هذا/ الشرط : وهو البعد المشروط ، واتصال الشعاع به ؛ لكنه أمكن أن يكون (ثم^(٣)) شرط آخر ؛ وهو أن لا يكون في غاية الصغر ؛ وقد فات ذلك .

(١) في ب (ومنهم) .

(٢) في ب (عندكم) .

(٣) ساقط من أ .

الخامس : أنه لو كان الإدراك باتصال الشعاع بالمرئى ؛ لما رؤيت الأعراض ؛ لعدم اتصال الشعاع بها عندهم .

فإن^(١) قالوا : الشرط^(١) إتصال الشعاع بالمرئى ، أو بمحله ، والعرض وإن لم يتصل به الشعاع ؛ فهو متصل بمحله ، فيلزمهم رؤية لون الجسم مهما رؤى الجسم ؛ لاتصال الشعاع بمحله ؛ وليس كذلك ؛ فإن عندهم قد يرى الجسم من البعد ، من لا يرى لونه إلى أن يقرب منه .

ثم يلزمهم رؤية الطعم ، والرائحة ؛ ضرورة إتصال الشعاع بمحله ، ولم يقولوا به ؛ لكن لهم أن يقولوا الطعم وإن اتصل الشعاع بمحله ؛ فليس مما يصح أن يرى عندنا ؛ وهو شرط فى الرؤية .

السادس : أنه لو أوقدت نار فى ليل مظلم ؛ فإن من هو واقف فى ضوئها لا يرى من هو واقف فى الظلمة عند مقطع الضوء ، ومن هو فى الظلمة يراه مع استوائهما فى انبعاث الأشعة .

فإن قالوا : شعاع النار^(٢) لقوته يبهر^(٢) الشعاع المنبعث من عيني من هو فى ضوئها ، ويمنعه من النفوذ ، بخلاف الواقف فى الظلمة .

قلنا : فإذا كان شعاع النار مانعا من نفوذ الشعاع المنبعث من العين ؛ فالظلمة أولى من أن تكون مانعة للشعاع المنبعث من عين الواقف فيها .

ولهذا إنه قد يرى الشيء فى وقت طلوع^(٣) شعاع الشمس^(٣) فى مسافة لا يرى فى مثلها فى الظلمة ، وكذلك فإن الهبا يرى فى شعاع الشمس النازل من الكوى ، ولا يرى فى الظلمة .

ثم يلزم منه أن لا يرى أحد الواقفين فى الضوء للآخر ، لكون الشعاع المنبعث فى العين مبهرا بشعاع النير المفروض ؛ فكان^(٤) امتناع رؤية النار لقوة شعاعها أولى .

(١) فى ب (وان قالوا) .

(٢) فى ب (لقوته متميز) .

(٣) فى ب (شعاع طلوع الشمس) .

(٤) فى ب (بل وكان) .

السابع : أنه لو كان إتصال الشعاع المنبعث من العين بالمرئى شرطاً فى الرؤية فى الشاهد ؛ لكان شرطاً فى كون الغائب مدركاً ؛ لأن الشرط عندهم مما يجب اطراده ؛ كما لـ ١/١٠٠ سلف ، وليس كذلك ؛ / حيث قضوا بأن الرب - تعالى - مدرك .

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الشبه .

كيف : وأن ما ذكره من الشعاع النازل من الكوى ؛ ليس هو الشعاع المنبعث من العين الذى هو شرط الإدراك ؛ بل غيره ؛ فلا يكون توقف إدراك الهبا عليه دليلاً على ما قصدوه ، وكذلك الشعاع المنعكس من إحدى المرأتين المتقابلتين على الأخرى ، الذى به إدراك الناظر لظهره ؛ ليس هو الشعاع المنبعث من العين : فلا يكون ذلك دليلاً على اشتراط انبعاث شعاع العين .

ثم لو قيل لهم : ما المانع أن يكون ذلك كله بحكم جرى العادة؟ ، لم يجدوا إلى دفعه سبيلاً .

قولهم : ما المانع أن يكون الإدراك باستحالة الهواء المتوسط بين الرأى ، والمرئى الجواب عن الوجه الخامس آلة دراكه؟

قلنا : لوجوه ثلاثة :

الأول : أنه لو كان كذلك ؛ لكانت استحالته عند اجتماع المبصرين أشد .

وعند ذلك : يجب أن يكون إدراك الواحد للشيء عند الاجتماع أشد من حالة الأفراد ؛ لقوة الإستحالة .

الثانى : أنه كان يلزم أن يضطرب المرئى عند تشوش الجو^(١) ، واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة ؛ وهو ممتنع .

الثالث : أنه يلزم منه أن لا يكون الناظر هو المدرك ؛ إذ المدرك خارج عنه .

وعلى هذا . فالإدراك : معنى يخلقه الله - تعالى - للمدرك مع قطع النظر عن البنية المخصوصة ، والانتقال ، والانطباع ، والآلات^(٢) ، والأدوات^(٣) ، والأشعة ، والأهوية

(١) فى ب (الهوى) -

(٢) فى ب (والأدوات والآلات) .

المشفة ، وكل ما قيل وما وقع من ذلك ملازما للإدراك ؛ فليس إلا بحكم جرى العادة : كالرى عند شرب الماء ، والشبع عند أكل الخبز ، ونحوه ، وحيث لم يكن العقب^(١) ، أو اليد ، أو غيرهما^(١) من الأعضاء مبصرة ، ولا سامعة ، ولا شامة ، ولا زائقة ، فليس لعدم صلاحيتها لذلك ؛ بل لأنه الله - تعالى - لم يخلق له آلة الإدراك ؛ وهذا أصل مطرد عند أهل الحق من أصحابنا فى سائر الإدراكات .

وربما قيل فى إبطال ما ذكروه من نقل الصوت بالهواء إلى صماخ الأذن : أنه لو كان كذلك ؛ لما أدركننا جهته ، كما لا ندرك جهة الملموس لما كان إدراكه بالوصول إلى الحاسة اللامسة ؛ وهو بعيد ؛ إذ المدرك بالسمع : إنما هو الصوت ، لا نفس حصوله^(٢) من تلك^(٢) / الجهة ؛ بل ذلك^(٣) إنما يكون بغير السمع .

ل ١١٠ / ب

الجواب عن
التشكيك
الخامس

وأما النقض بباقي الإدراكات ؛ فقد سبق جوابه فى مسألة إثبات الصفات بجهة العموم^(٤) .

كيف : وأنا لانمنع إتصاف الرب تعالى بباقي الإدراكات على ما ذهب إليه القاضى أبو بكر من أصحابنا ؛ فإنه قال : الرب - تعالى - موصوف بالإدراكات الخمس ، ودليله ما هو دليل السمع ، والبصر .

الجواب عن
التشكيك
السادس

قولهم : لانسلم خروج الإدراك عن أجناس العلوم .

قلنا : قد اختلف أصحابنا فى ذلك .

فمنهم من قال : إنه من أجناس العلوم .

ومنهم من قال : إنه خارج عن أجناس العلوم ، وهو اختيار القاضى رحمه الله .

وأما نحن فنقول :

قد بينا فيما تقدم الاختلاف بين العالم ، والمدرك ؛ فإذا كان العالم : من قام به العلم ، والمدرك : من قام به الإدراك ؛ فيجب أن يكون العلم ، والإدراك مختلفين ضرورة ؛ وهو المطلوب .

(١) فى ب (العقب والرجل واليد أو غيرها) .

(٢) (صوته من تلك) .

(٣) فى ب (بل إدراكه لذلك) .

(٤) راجع ما سبق ل ٥٨ / ب .

وأما الاختلاف : هل اختلاف نوع ، أو جنس ؟ فمما لم يظهر لي بعد .

قولهم : إنه لا يتصور أن يدرك المدرك شيئاً ، ولا يعلمه ؛ غير مسلم . وإن سلم ؛
فالتلازم لا يدل على الاتحاد .

قولهم : الإدراك والعلم قد اشتركا في أنهما لا يؤثران في متعلقهما .

قلنا : والاشتراك^(١) في هذا الأمر ، أو في غيره لا يدل على الاتحاد أيضاً ؛ لجواز
اشتراك المختلفات في لازم واحد . ويدل على ذلك أن الكلام لا يؤثر في متعلقه ؛
كالعلم ؛ وهما مختلفان .

فإن قيل : قد بينتم اختلاف الإدراكات ، وأنها مخالفة لأنواع العلوم ، وما يجوز على
الله - تعالى - منها ، وما لا يجوز ، فهل الإدراكات منحصرة في الإدراكات الخمسة أم لا ؟
قلنا : ذهب الفلاسفة : إلى أن الإدراكات عشرة على ما حققناه في قاعدة
العلم^(٢) .

وأما أصحابنا ، فمتفقون على الإدراكات الحاصلة بالحواس الخمسة الظاهرة .
واختلفوا في الإحساس بالألم ، واللذة ، والفرح ، والغم ، ونحوه ، هل هو من قبيل
الإدراكات ، أو العلوم ؟

فذهب كثير من الأصحاب : إلى أنه من قبيل العلوم .

والذي ارتضاه القاضي : أنه إدراك سادس . محتجا على ذلك بأن العلم يتعلق بما
مضى من الآلام ، والإحساس بالألم غير متعلق بما مضى ؛ وذلك لا يدل على خروجه
عن أنواع العلوم ؛ لجواز أن يكون متعلق البعض منها مما لا يتعلق به البعض الآخر ، كما
قيل في الإدراكات المختلفة النوع .

والحق في ذلك : أن الإحساس بالألم ، واللذة ؛ مخالف لباقي الإدراكات ، ومخالف
لباقى أنواع العلوم من حيث أن الإحساس بالألم واللذة ، ونحوه ، لا يتعلق بما يتعلق به
غيره من العلوم : كالعلم بما مضى من الآلام ، وغيرها من الموجودات .

(١) في ب (فالاشتراك) .

(٢) انظر ل ١٢ / ٢ .

وأما كونه من أنواع^(١) الإدراكات ، أو العلوم ؛ فمما لم يظهر لى بعد .
 فإن قيل : فهل يجوز أن يخلق الله - تعالى - إدراكا خارجا عما ذكرتموه من
 الإدراكات ، أم لا ؟ .
 قلنا : قد^(٢) اختلف أئمتنا أيضاً فى ذلك .
 فمنهم : من منع .
 ومنهم : من جوز ؛ وهو مذهب ضرار بن عمرو .
 والحق : أنه لا دليل قاطع على النفى ، والإثبات فلا سبيل إلى الجزم بأحدهما .
 فإن قيل : فهل الإدراكات الحادثة مقدورة للبشر ، (أم لا)^(٣) ؟
 قلنا : اتفق القائلون بها على أنها غير مباشرة القدرة^(٤) الحادثة ، غير أن مذهب
 أصحابنا أنها مخلوقة لله - تعالى - على ما سيأتى^(٥)
 ومذهب بعض البصريين من المعتزلة أن الرؤية منها حادثة بطريق التولد عند فتح
 العين ؛ وهو باطل على ما يأتى أيضا فى إبطال التولد^(٦) ؛ والله أعلم .

(١) فى ب (نوع) .

(٢) فى ب (فقد) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (بالقدرة) .

(٥) انظر ل ٢١٧ / ب وما بعدها .

(٦) انظر ل ٢٧٣ / أ وما بعدها .

المسألة السابعة

في أن الله - تعالى - حيٌّ بحياة^(١)

مذهب أصحابنا^(٢) : أن الله - تعالى - حيٌّ بحياة ، وأن الحياة صفة وجودية زائدة على ذات الرب^(٣) - تعالى - وما له من الصفات الوجودية السابق ذكرها . واتفقت المعتزلة^(٤) : على كونه حياً لا بحياة .

لكن منهم من قال : معنى كونه حياً : أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر ، كأبي الحسين البصري .

وذهبت الفلاسفة^(٥) : إلى [أن^(٦)] معنى كونه حياً ، أنه ليس بميت .

احتج أصحابنا بثلاثة مسالك .

المسلك الأول :

قالوا : قد^(٧) ثبت أن الباري - تعالى - عالم ، قادر ، مرید . وشرط هذه الصفات في الشاهد كون المتصف بها حياً ؛ فيجب أن يكون الباري تعالى - حياً ؛ لأن الشرط لا يختلف شاهداً ، ولا غائباً .

(١) في ب (في إثبات صفة الحياة لله - تعالى -) .

(٢) من كتب الأشاعرة المتقدمين على الأمدى :

انظر اللمع للأشعري ص ٢٥ .

والتمهيد للباقلاني ص ٤٧ والانصاف له أيضاً ص ٣٥ وأصول الدين للبيغدادي ص ١٠٥ والإرشاد لإمام الحرمين

ص ٦٣ ولمع الأدلة ص ٨٢ والشامل ص ٦٢١ له أيضاً .

والاقتصاد للفرزالي ص ٤٧ .

والمحصل للرازي ص ١٢١ ومعالم أصول الدين له أيضاً ص ٤٤ .

ومن كتب الأمدى انظر غاية المرام ص ١٣٣ .

ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدى :

انظر شرح الطوالع ص ١٧٩ والمواقف لإليجي ص ٢٩٠ وشرح المقاصد للفتازاني ص ٧٣، ٧٢، ٧٣ .

(٣) في ب (الله) .

(٤) انظر الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٦١ - ١٦٧ والمقنى له ٢٢٩/٥ - ٢٣١ والمحيط بالتكليف له

أيضاً ص ١٢٧ - ١٣٥ .

(٥) انظر كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨٦ تحقيق د/ الأهواني - طبع الحلبي سنة ١٩٤٨ وعيون المسائل

للفارابي ص ٥٠ والنجاة لابن سينا ص ٢٤٩ .

(٦) ساقط من أ .

(٧) في ب (لو) .

وإذا كان حياً ؛ فالحيّ عبارة عن قامت^(١) به الحياة ؛ والحد لا يختلف شاهداً ، ولا غائباً ؛ فيجب أن يكون البارى - تعالى - حياً بحياة وهو ضعيف ؛ لما سبق من إبطال الحاق الغائب/ بالشاهد^(٢) .

المسلك الثانى :

قالوا : الذوات منقسمة : إلى ما يصح عليها أن يعلم ويقدر ، وإلى ما لا يصح عليها ذلك . وهذه التفرقة تستدعى مميّزاً ؛ وذلك المميّز الذى به صح على بعض الذوات أن تكون عالمة قادرة ؛ هو المعنى بصفة الحياة ، والرب - تعالى - يصح عليه أن يكون عالماً ، قادراً ؛ فكان حياً بحياة .

وهو باطل أيضاً ؛ فإن الذوات مختلفة عندنا ، وعند أكثر العقلاء .

وعند ذلك : فلا يمتنع أن تكون صحة قبول القادرية ، والعالمية مستندة إلى نفس الذات ؛ لا إلى أمر خارج عنها .

المسلك الثالث :

قال بعض المتأخرين^(٣) : أجمعنا على كون الرب - تعالى - حياً . فقولكم : الحى هو الذى لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر ، إشارة إلى سلب الامتناع ، والإمتناع سلب للسلب ؛ فيكون أمراً ثبوتياً .

وهذا الأمر الثبوتى ، ليس هو نفس الذات ؛ فإننا نعلم ذات واجب الوجود ، وقد نجهل كونه لا يمتنع عليه أن يعلم^(٤) ويقدر . والمعلوم غير ما ليس بمعلوم ؛ فثبت أن كونه - تعالى - حياً ، صفة حقيقية قائمة بذاته . لا أنها سلب محض ؛ وهو ضعيف أيضاً ؛ فإن امتناع كونه عالماً ، قادراً ، وإن كان سلباً ؛ وسلبه ثبوت ؛ فذلك الثبوت هو صحة كونه عالماً قادراً .

(١) فى ب (قام) .

(٢) انظر ل ٤٠ / أ .

(٣) لعل المقصود به الإمام الرازى . انظر معالم أصول الدين للرازى ص ٤٤ (المسألة السابعة) صانع العالم حى . فما هناك يرجع ما ذهبت إليه .

وانظر أيضاً المحصل له أيضاً . ص ١٢١ .

(٤) فى ب (لا يعلم) .

وهو وإن كان أمرا زائدا على ذات واجب الوجود؛ فليس فيه ما يدل على أن كونه حيا يزيد على كونه عالما، وقادرا .

والمعتمد أنا^(١) نقول :

قد ثبت أن الرب - تعالى - موصوف بالعلم ، والقدرة والإرادة .

وعند ذلك : فإما أن يكون قابلا للاتصاف بهذه الصفات ، أو لا يكون قابلا لها .

لاجائز أن يكون غير قابل لها : وإلا لما صح إتصافه بها وقد قيل : هو موصوف بها .

وإن كان قابلا لها : فالقبولية لهذه الصفات زائدة على نفس ذات الباري - تعالى -

ونفس العلم ، والقدرة ، والإرادة . ولهذا فإننا نعقل ذات الباري - تعالى - ونفس العلم ، والقدرة [والإرادة^(٢)] ، ونجهل قبول الذات لها ؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .

وإذا كان زائدا : فإما أن يكون وجوديا ، أو عدميا ، أو لا وجوديا ولا عدميا .

لاجائز أن يكون لامعدوما ، ولا موجودا ، على ما سنبينه في إبطال الأحوال^(٣)

ولاجائز أن يكون عدميا : فإن^(٤) نقيض القبول لا قبول . ولا قبول عدم ؛ لصحة

اتصاف الممتنع به . ولو كان ثبوتيا ؛ لما كان صفة له ؛ فتعين أن يكون القبول وجوديا ؛

وذلك هو المعنى / بصفة الحياة . ١/١١٢ د

(١) في ب (أن) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) انظر الجزء الثاني - الباب الثالث - الأصل الأول : في الأحوال ل ١١٤ / أ وما بعدها .

(٤) في ب (لأن) .

المسألة الثامنة

فى أنه هل للبارى - تعالى - صفة زائدة
على ما أسلفناه من الصفات أم لا^(١) ؟

وقد اختلف فى ذلك :

فذهب بعض أصحابنا : إلى أنه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة على ما أثبتناه . محتجا على ذلك . بأن الدليل الذى دل عليها ؛ لم يدل على غيرها ، وما لم^(٢) يدل عليه الدليل ؛ فلا سبيل إلى تجويزه .

وهو باطل من^(٣) جهة أنه^(٣) لا يلزم من انتفاء الدليل ؛ انتفاء المدلول فى نفسه ، وإن^(٤) انتفى العلم بوجوده^(٥)

ومنهم من قال : لو جاز أن يكون له صفة أخرى ، لم يخل : إما أن تكون صفة كمال ، أو نقصان .

فإن كانت صفة كمال ؛ فعدمها فى الحال نقص .

وإن كانت صفة نقص ؛ فثبوتها له ممتنع .

وهو أيضا ضعيف ؛ إذ أمكن أن يقال : إنها ليست صفة كمال ، ولا نقص ، ولا دليل يدل على نفي ذلك ، ولا هو يديهى .

وإن سلمنا الحصر ؛ ولكن ما المانع أن تكون صفة كمال ؟

(١) انظر الإبانة للأشعري ص ٣٥ والمحصل للرازي ص ١٢٦ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٥ .

ومن كتب المتأخرين :

شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجى ص ٢٩٦ وشرح المقاصد للتفتازانى ٧٩ / ٢

(٢) فى ب (ومالا) .

(٣) فى ب (فإنه) .

(٤) فى ب (وإذا) .

(٥) لاحظ تطبيقه للقاعدة التى ارتضاها ووضحها فى ل ٣٨ / ب من أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول .

قولهم : لأن [عدمها]^(١) في الحال نقص . إنما يصح أن لو قيل [بعدمها]^(٢) ؛ وليس يلزم من [كونها]^(٣) جائزة^(٣) أن تكون^(٤) معدومة^(٤) ، حتى يقال : إن [عدمها]^(٥) في الحال نقص ؛ بل غايته أن لا نحكم (بثبوتها)^(٦) لعدم قيام الدليل (عليها)^(٧) ، وورود الشرع به .

والحق في ذلك : ما ذهب إليه بعض الأصحاب^(٨) : وهو أن ذلك جائز عقلا وإن لم نقض بثبوتها ؛ لعدم الدليل عليه^(٩) ، وورود الشرع به ؛ وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقضا . إلا أن يكون ما هو جائز عليه غير ثابت له .

ومن أئمتنا^(١٠) من زاد على هذا ، وأثبت له صفات زائدة على ذلك وجزم بها كالبقاء ، والقدم ، والوجه ، والعينين ، واليدين .

ومن الحشوية من زاد على ذلك ، وأثبت له نورا ، وجنبا ، وساقا ، وقدماء ، واستواء علي العرش ، ونزولا إلى سماء الدنيا ، وصورة علي صورة آدم ، وكفا ، وإصبعين ، وضحكا ، وكرما ، إلى غير ذلك .

وتمسكوا في ذلك بظواهر من الكتاب ، والسنة . وأدلة لا يتمسك بها في هذا الباب . ولا بد من الإشارة إلى تحقيق ما في كل صفة من هذه الصفات .

الصفة الأولى : البقاء^(١١)

وقد اتفق المتكلمون : على جواز اطلاق الباقي علي الخالق ، والمخلوق المستمر

ب/ ١١٨ ب الوجود حقيقة خلافا لأبي هاشم ، فإنه قال : الباقي على الحقيقة / إنما هو الله - تعالى - وتسمية المخلوق باقيا ؛ مجاز .

- | | |
|-------------------------|---------------------------------------------------------|
| (١) في أ (عدمه) . | (٢) في أ (بعدمه) . |
| (٣) في أ (كونه جائزا) . | (٤) في أ (يكون معدوما) . |
| (٥) في أ (عدمه) | (٦) في أ (بثبوتها) . |
| (٧) في أ (عليه) . | (٨) منهم الغزالي (الاقتصاد ٦٧) ، والرازي (المحصل ١٢٦) . |
| (٩) في ب (ولا) . | (١٠) منهم الأشعري (الإبانة ٨ ، ٣٥) . |

ومن قبله ابن كلاب (مقالات ١ / ٢٢٩ ، ٢٣٠) .

(١١) انظر الإنصاف للبيهقي ص ٣٧ ، والتمهيد له أيضا ص ١٤

وأصول الدين للبيهقي ص ٩٠ ، ١٠٨ ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٧٨ ، ١٣٨ - ١٤٠ ولعم الأدلة له أيضا ص ٨٥ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ ، والمقصد الأسنى له أيضا ص ٩٦ والمحصل للرازي ص ١٢٦ ومن كتب الأمدى : غاية المرام في علم الكلام ص ١٣٦ والمآخذ ل/ ٢٤ ب ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدى :

انظر شرح طوابع الأنوار ص ١٨٣ ، والمواقف للإيجي ص ٢٩٦ .

وشرح المقاصد للفتازاني ٢ / ٧٩ وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص ٧٩ . طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي .

ومن كتب المعتزلة :

انظر المغنى للقاضي عبد الجبار ٥ / ٢٣٦ ، ٢٣٧ والمحيط بالتكليف له أيضا ص ١٤٦ .

واتفقوا على أن الحادث فى أول زمان حدوثه لا يوصف بكونه باقيا - ما عدا الكرامية^(١)، فإنهم وصفوه بكونه باقيا .

وأما كون الباقي باقيا ببقاء زائد عليه .

فقد أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله ، ومعظم أئمتنا .

وقال القاضى أبو بكر : الباقي باق بنفسه ، لا ببقاء زائد عليه ؛ وهو مذهب المعتزلة .

واختلف قول الشيخ أبى الحسن الأشعري : فى بقاء الله - تعالى - وصفاته .

فقال تارة : الله - تعالى - وصفاته باقية ببقاء واحد . وذلك البقاء باق ببقاء آخر .

وقال تارة : الله - تعالى - باق ببقاء قائم به ، وكل صفة من صفاته باقية ببقاء هو

نفسها

وعند هذا فنقول :

أما الخلاف فى كون المخلوق باقيا حقيقة ، أو مجازا ؛ فحاصل النزاع فيه يرجع إلى الإطلاق اللفظى ؛ فإن من قال بكونه باقيا حقيقة ؛ لم يرد به غير أنه مستمر الوجود زمنين فصاعدا .

ومن قال إنه مجاز : فمعناه أنه غير مستمر على الدوام ، ولا حرج فى الاصطلاحات بعد^(٢) فهم المعنى .

وكذلك الخلاف فى تسمية الحادث فى أول زمان حدوثه باقيا ، فإن من نفى ذلك : لم يرد به إلا أنه غير موصوف فى وقت حدوثه بكونه مستمر الوجود .

ومن أثبت^(٣) : لم يرد به غير أنه مما يصح استمرار وجوده .

وإنما الإشكال : فى كون الباقي باقيا ببقاء زائد عليه .

(١) فى ب (الكرمية منهم) .

(٢) فى ب (بغير) .

(٣) فى ب (أثبتته) .

وقد اعتمد مثبتوا البقاء على مسالك^(١) .

المسلك^(١) الأول :

وهو مما تمسك^(٢) به الشيخ أبو الحسن الأشعري ، رضى الله عنه - وهو أن قال :
الجوهر فى أول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا . وقد اتصف بذلك فى الزمن
الثانى ؛ فقد تجدد له وصف لم يكن ؛ وذلك يوجب أن يكون لزيادة معنى ، وهو البقاء .
كالذى وصف بالمتحركية بعد أن لم يكن متحركا ؛ فإن ذلك يتضمن إثبات حركة قائمة
به زائدة على كونه متحركا ؛ فلو جاز أن يكون باقيا بلا بقاء ؛ لجاز أن يكون متحركا بلا
حركة ؛ وهو محال

وهذا المسلك ضعيف ؛ إذ لقائل أن يقول

القول بكون تحدد هذا اللقب : وهو البقاء معنى ثبوتيا فرع كون المفهوم من كونه
باقيا أمراً ثبوتيا ؛ وليس كذلك ويدل عليه وجوه أربعة :

الأول : أنه أمكن أن يقال : معنى كونه باقيا فى الزمن الثانى ، أن الموجود فى

الزمن الأول/ لم يبطل فى الزمن الثانى ؛ وهو سلب محض .^{١/١١٣د}

الثانى : أنه أمكن أن يقال : معنى كونه باقيا فى الزمن الثانى . أن ما حصل فى

الزمن الأول هو بعينه حاصل فى الزمن الثانى ، والحصول فى الزمان ليس أمراً ثبوتيا ، وإلا
كان ذلك الحصول الثابت حاصلًا أيضا فى ذلك الزمان ؛ والكلام أيضا فى حصول ذلك
الحصول ، كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وإن قيل : إن الحصول مع كونه ثبوتيا حاصل فى الزمان الثانى بنفسه لا بحصول

زائد عليه ؛ فليقل مثله فى حصول الجوهر فيه .

الثالث : أنه ينتقض بوجود الجوهر فى أول زمان حدوثه ؛ فإنه يوصف بكونه حادثا

فيه ، ولا يوصف بذلك فى الزمن الثانى . مع بقاء ذاته . فكونه حادثا ؛ زائد على ذاته ،
وليس كونه حادثا ، أمراً ثبوتيا ، وإلا كان حادثا ؛ ولزم التسلسل . وإذا لم يكن كون الجوهر
حادثا ، أمراً ثبوتيا ، مع كونه زائدا على ذاته ؛ فكذلك كونه باقيا .

(١) فى ب (مسلكين) .

(٢) فى ب (يتمسك) .

الرابع : ما قاله ^(١) الأصحاب ^(١) : إن المفهوم من كونه باقيا ، أنه مستمر فى الزمن الثانى . ومفهوم الإستمرار واحد فى الوجود والعدم ، بدليل صحة قسمة المستمر : إلى المستمر بالوجود ، والمستمر بالعدم ، ومورد القسمة يجب أن يكون واحدا . وإذا كان مفهوم الاستمرار واحدا فى الوجود ، والعدم ، فلو كان صفة ثبوتية ؛ لكان العدم المنخص متصفا بها ؛ وهو محال .

ويمكن أن يقال :

لا نسلم إتحاد المفهوم من الإستمرار . ومورد القسمة : إنما هو اللفظ دون المعنى . ثم هو مقابل بما يدل على أن مفهوم الاستمرار ثبوتيا ؛ وذلك لأن نقيض الاستمرار ، لا إستمرار ، ولا إستمرار عدم ، بدليل صحة إتصاف العدم به فى أول زمان تحققه ؛ فيكون الإستمرار ثبوتيا .

سلمنا أن المفهوم من كونه باقيا أمراً ثبوتيا ؛ ولكن لا نسلم أنه معلل بالبقاء ، ودليله ^(٢) من ثلاثة أوجه

الأول : أنه لو افتقر ^(٣) فى كونه باقيا إلى قيام البقاء به ؛ فقيام البقاء بالباقي : إما أن يتوقف على كونه باقيا ، أو لا يتوقف . فإن توقف فقد لزم الدور الممتنع .

وإن لم يتوقف ؛ لزم صحة حصوله بالبقاء فى الجوهر لاحالة كونه باقيا ؛ وهو محال .

الثانى : هو أنه لو كان الباقي معللا بالبقاء ؛ فالبقاء : إما أن يكون صفة ثبوتية ، أو لا يكون صفة ثبوتية

ب/١١٣

فإن/ كان الأول : فإما أن يكون باقيا ، أو لا يكون باقيا .

فإن كان باقيا ؛ لزم أن يكون باقيا ببقاء آخر ؛ وهو تسلسل . ثم ليس قيام أحد البقاءين بالآخر أولى من العكس .

وإن لم يكن باقيا ؛ فما لا يكون باقيا لا يكون صفة لله - تعالى -

وإن لم يكن ثبوتيا : إستحال أن يكون علة للأمر الثبوتى

(١) فى ب (ما قاله بعض الأصحاب) .

(٢) فى ب (وبيانه) .

(٣) فى ب (افتقر الثانى) .

الثالث : هو أنه لو كان الباقي معللا بالبقاء ؛ لكان العلم القديم معللا بالبقاء لكونه باقيا .

والبقاء : إما أن يكون صفة ، أو لا يكون .

لا جائز أن لا يكون صفة له : وإلا لجاز أن يقال : إن العالم يعلم بعلم لا يقوم به ، والمتحرك يتحرك بحركة لا تقوم به ؛ وهو ممتنع ، وخلاف قاعدة الشيخ أبى الحسن وإن كان البقاء صفة للعلم^(١) ؛ أفضى ذلك إلى قيام المعنى بالمعنى ؛ وهو أيضا محال .

فإن قيل : لا نسلم إتصاف العلم بكونه باقيا ، وإن كان مستمرا ، وهذا المنع لعبدالله بن سعيد .

وإن سلمنا ذلك ؛ ولكنه غير لازم ، وبيانه من ثلاثة أوجه

الأول : هو أن يقال : العلم قائم بذات الله - تعالى - ، وذات الله تعالى - ليست مغايرة لعلمه ، فقد قام به بقاء العلم لا بغيره ؛ فهو كما لو قام به .

الثانى : هو أن ذات البارى - تعالى - باقية ببقاء زائد عليها ، وصفاته باقيه ببقاء هو أنفسها^(٢) ، ولا يلزم على هذا أن يقال : فجوزوا أن يكون الجوهر باقيا ببقاء هو نفسه ، أو أن تكون ذات البارى^(٣) - تعالى - باقية ببقاء هو نفسها .

أما الأول : فلأنه كان يلزم أن يكون الجوهر فى الحالة الأولى باقيا ؛ لوجود نفسه فيها .

وأما الثانى : فلأنه يلزم أن تكون الذات معنى ، واستحال أن تكون قائمة بنفسها ، بخلاف الصفة .

الثالث : هو أن ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو قيل بأن البقاء علة لكون الباقي باقيا . وليس كذلك ؛ بل هو شرط لكون الباقي باقيا . ولا يلزم قيام الشرط بالمشروط ، بدليل

(١) فى ب (له) .

(٢) فى ب (نفسها) .

(٣) فى ب (الرب) .

الحياة مع العلم ، ولا يلزم على هذا أن يقال بجواز كون الله - تعالى - باقيا ببقاء غير قائم به ، أو أن يقال ببقاء جوهر فرد غير قائم به .

أما الأول : فلأنه لو جاز أن يكون بقاء الله - تعالى - غير قائم به . فيما أن يقوم بنفسه ، أو بغيره .

لا جائز أن يقوم بنفسه ؛ إذ المعانى لا تقوم بأنفسها^(١) .

وإن قام بغيره : لزم أن يكون ذلك الغير قديما ، ولا قديم غير الله تعالى .

وأما الثانى : فلأن الإجماع/ منعقد على أن الله - تعالى - قادر على خلق جوهر فرد ١/١١٤ لا موجود^(٢) معه ، وقادر على تبقيته ما شاء^(٣) .

فبقاء ذلك الجوهر ، لا جائز أن يقوم بنفسه ؛ لما تقدم .

وإن قام بغيره : لزم منه امتناع خلق ذلك الجوهر الباقى على الله تعالى . إلا مع غيره ؛ وذلك محال .

قلنا : أما منع كون العلم باقيا مع استمراره ؛ فمكابرة للمعقول ، ونزاع فى عبارة .

وأما الوجه الأول : فمندفع ؛ فإن شرط العلة أن تكون قائمة بما له الحكم على ما تقرر ، وذات البارى - تعالى - وإن لم يقل إنها غير الصفة ولا الصفة غيرها ؛ فليس بمعنى إتحد حقيقتيهما ؛ إذ هو محال ؛ بل بمعنى امتناع الإنفكاك بينهما ، فإذا كان بقاء الصفة قائما بالذات ؛ فلم يكن قائما بالصفة لا محالة .

وأما الثانى : فلأن معنى البقاء ، مخالف لمعنى العلم . فإذا جاز أن تكون الصفة الواحدة علما بقاء ؛ فلا مانع من أن يكون الشئ ذاتا بقاء . ويكون من جهة كونه ذاتا قائما بنفسه ، ومن جهة كونه بقاء غير قائم بنفسه ؛ بل ولجاز أن يكون السواد أسود بسواد هو نفسه ، والعالم عالما بعلم هو نفسه ؛ وذلك قلب لقاعدة العلل والمعلولات .

(١) فى ب (بنفسها) .

(٢) فى ب (لا وجود) .

(٣) فى ب (ما شاء الله) .

وأما الثالث : فمن وجهين :

الأول : أنه لو كان البقاء شرطاً لكون الباقي باقياً فمن قضية الشرط أنه لا يمتنع وجوده دون المشروط : كالحياة مع العلم .

وعند ذلك : فلا يمتنع تقدير وجود البقاء بدون كون ما قام به باقياً ؛ وهو محال .

الثانى : أنه لو كان البقاء شرطاً لكون الباقي باقياً ، وأن يكون البقاء^(١) قائماً بغير الباقي ؛ لجاز أن يقال ببقاء الأعراض ، ببقاء قائم بالجواهر لا بها ؛ وهو محال على أصل الشيخ أبى الحسن الأشعري .

الوجه (الثانى)^(٢) على أصل المسلك : أن ما ذكره الشيخ منتقض على أصله بالقديم ؛ فإن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود ، إذا تطاول عليه الأمد ، ومنه قوله - تعالى - ﴿كَانَ عَرَجُونَ الْقَدِيمَ﴾^(٣)

والجواهر لا يوصف فى أول زمان حدوثه بكونه قديماً بهذا الاعتبار . وقد يوصف به بعد ذلك ؛ فقد تجدد له حكم لم يكن ، كما تجدد فى الباقي .

فإن جملة معللا بالقدم ؛ فهو خلاف مذهبه .

وإن لم يعلله بالقديم ؛ فقد انتقض دليله .

المسلك الثانى :

للشيخ أبى الحسن الأشعري .

ل ١١٤/ب وحاصله : أنه لو بقى الباقي بنفسه من غير بقاء ؛ لما تصور/ عدم الجوهر ، واللازم ممتنع ؛ فالملزوم مثله .

وبيان الملازمة : هو أن الجوهر إذا كان باقياً لا ببقاء ؛ فهو لا ينعدم بنفسه ، وإلا لما كان باقياً .

(١) فى ب (الباقي) .

(٢) فى أ (الخامس) .

(٣) سورة يس ٣٦ / ٣٩ .

والقدرة لا تتعلق بوجوده فى حالة^(١) بقائه حتى يقال بعدمه بسبب^(٢) عدم^(٣) تعلق القدرة بإيجاده حال^(٣) كونه باقيا ؛ لما فيه من إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل . ولا يتعلق بعدمه ؛ إذ القدرة المؤثرة ، لا بد لها من أثر ، والعدم لا يكون أثرا ؛ إذ هو نفى محض .

وهو ضعيف أيضا ؛ إذ لقائل أن يقول :

ما المانع من إعدامه بالقدرة ، كما^(٤) قاله^(٤) القاضى ؟

والقول بأن العدم نفى محض ؛ فلا يكون أثرا للقدرة ؛ فمندفع . فإنه إن قيل : بأن أثر القدرة لا بد وأن يكون أمراً ثبوتيا ؛ فممنوع .

وإن قيل : إن أثر القدرة ما لولا القدرة لما كان ؛ فالعدم بهذا الاعتبار أثر ؛ فإنه لولا القدرة لما كان .

ولا يلزم على هذا أن يقال : فيلزم أن يكون العدم السابق على العالم مقدورا ؛ وهو خلاف إجماع العقلاء ؛ لأن العدم السابق قديم ، والقديم لا تتعلق القدرة به ؛ لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ وهو محال ، بخلاف العدم المتجدد الكائن بعد ما لم يكن .

سلمنا أنه يمتنع أن يكون عدم الجوهر مقدورا ؛ ولكن ما المانع من أن يكون طريق عدمه بأن لا يخلق الله - تعالى - الأعراض التى لا يتصور خلو الجوهر عنها ، أو بعضها ، ويكون انقطاعه بسبب انقطاعها ، ولا يلزم على هذا أن يقال بكون الأعراض مؤثرة فى وجود الجوهر ؛ لضرورة عدمه بانقطاعها ، وإلا كانت الحياة مؤثرة فى العلم ؛ لضرورة أنه يلزم من عدمها عدمه ؛ وهو محال .

فإن قيل : إذا جوزتم كون الباقي باقيا بلا بقاء ؛ فما المانع من الحكم على الأكوان بكونها باقية؟ ولو كانت باقية ؛ فما طريقكم فى عدمها ، وعدم الكون لا يكون عند المعتزلة إلا بضده ، وذلك^(٥) يجر إلى امتناع عدم الأكوان جملة ؛ وهو محال .

(١) فى ب (حال) .

(٢) فى ب (لعدم) .

(٣) فى ب (حالة) .

(٤) فى ب (لما قال) .

(٥) فى ب (وذلك محال لأنه) .

فنقول^(١) : هذا إنما يلزم أن لو قيل : بامتناع كون الأعراض باقية ؛ بسبب امتناع قيام البقاء بها ، وليس كذلك ؛ بل إستحالة بقائها بما^(٢) سننبه عليه^(٣) في موضعه إن شاء الله تعالى .

وأما المعتزلة^(٤) : فقد اعترضوا على هذا المسلك ، بأن الله - تعالى - يخلق فناء هو عرض لا في محل مضاد للجوهر ، فيفنى به الجوهر ؛ وهو باطل - على ما سنبينه في ١/١١٥ موضعه - واستدلوا على نفي البقاء بثلاث/ مسالك :

المسلك الأول :

أنه لو كان البقاء معنى ، لم يخل : إما أن يكون له ضد ، أو لا ضد له .

فإن كان الأول : وجب قيام ضد البقاء بالجوهر ؛ فإن جملة المتضادات ، لا تقوم بغير الجواهر . ولو قام ضد البقاء بالجوهر حالة كونه باقيا ؛ لكان باقيا ، وغير باق ؛ وهو محال .

وإن لم يكن له ضد : فعدمه متعذر .

المسلك الثاني :

هو أنهم قالوا : لا معنى لكون الجوهر باقيا ، إلا أنه مستمر الوجود والبقاء عند القائلين به متجدد غير مستمر . فلو كان إستمرار الوجود مفتقرا إلى البقاء المتجدد ؛ لكان إستمرار الوجود متجددا ؛ وهو محال .

[المسلك]^(٤) الثالث :

أنهم قالوا لو كان الجوهر باقيا ببقاء ؛ فبقاؤه زائد على وجوده . وعند هذا فلا يخلو : إما أن يقال بجواز خلق الجوهر في وقتين فصاعدا دون البقاء ، أو^(٥) أنه يمتنع خلقه دون البقاء^(٥) .

(١) في ب (قلنا) .

(٢) في ب (بما سنبينه) .

(٣) عن رأى المعتزلة في هذه المسألة : انظر المعنى ٥ / ٢٣٦ وما بعدها والمحيط بالتكليف ص ١٤٦ وما بعدها .

(٤) ساقط من أ

(٥) في ب (وأنه يمتنع خلقه دون الباقي) .

لا جائز أن يقال بالثانى : وإلا كان البارى - تعالى - ملجأ إلى خلق البقاء ، عند خلق الجوهر ؛ وهو ممتنع .

فلم يبق إلا الثانى ؛ وهو المطلوب .

وهذه المسالك أيضا باطلة :

أما الأول : فلأنه وإن لم يكن للبقاء ضد كما يقوله الشيخ أبو الحسن [الأشعرى رضى الله عنه^(١)] ؛ وإنما ينعدم ؛ لاستحالة بقاءه فى نفسه ، وما كان كذلك ؛ فلا يكون مفتقرا فى فئائه إلى ضد .

وأما الثانى : فلأنه دعوى مجردة ؛ فإنه لا يمتنع أن يكون المقصود من الشرط مقارنته للمشروط ؛ وذلك حاصل به حالة استمرار الوجود بتعاقب الشرط ، وباستمرار الشرط .

وأما الثالث : فباطل بالحياة مع العلم ، وبكل شرط مع مشروطه .

الصفة الثانية : «القدم»^(١)

وقد اتفق الجمهور على أن الله - تعالى - قديم لنفسه لا يقدم زائد عليه .

وقال عبد الله بن سعيد من أصحابنا : إنه قديم بقدم ، وأثبت القدم معنى زائدا عليه .

واحتج على ذلك بما سبق الاحتجاج به على البقاء - وقد سبق إبطاله .

والذى يخصه هاهنا أن يقال : لا يخلو : إما أن يريد بالقديم : أنه الذى لا أول له ؛ فيكون أمرا سلبيا ، ومعنى عدميا ؛ فلا يستدعى أن يكون معللا بمعنى .

أو يريد به ما فسر كلامه به الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايينى ، وهو أن قال : المراد من قول ابن سعيد : إن الله - تعالى - قديم بقدم : أنه مختص فى قيامه بنفسه بمعنى لأجله ثبت وجوده لا فى مكان ، كما اختص المتحيز بمعنى لأجله كان مختصا/ بالحيز ؛ فهو مع بعده عن دلالة لفظ القديم ؛ فالقدم يرجع حاصله إلى صفة نفى : وهى وجوده لا فى مكان ، والصفات السلبية لا تعلق ، بخلاف الصفات الثبوتية .

وإن أراد به غير ذلك ؛ فلا بد من تصوره ، وإقامة الدليل عليه .

(١) انظر أصول الدين للبيهقادى ص ٨٨ ، ٨٩ والاقتصاد للغزالي ص ١٩ والمحصل للرازى ص ٥٧ والمواقف للإيجى

ص ٢٩٧ وشرح المقاصد للتفتازانى ٢ / ٨١ وحاشية الدموقى على أم البراهين ص ٧٥ .

ومن كتب المعتزلة انظر المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار ص ١٤٥ وشرح الأصول الخمسة ص ١٨١ .

الصفة الثالثة : «الوجه»^(١)

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري فى أحد قولييه ، والأستاذ^(٢) أبو إسحاق الأسفرايينى ، والسلف إلى أن الرب تعالى - متصف بالوجه ، وأن الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات . متمسكين فى ذلك بقوله - تعالى - : «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^(٣) . لا أنه بمعنى الجارحة .

ومن المشبهة من أثبت الوجه بمعنى الجارحة .

ومذهب^(٤) القاضى والأشعري - فى قول آخر - وباقى^(٥) الأئمة^(٥) : أن وجه الله - تعالى - وجوده .

والحق فى ذلك أن يقال :

لا سبيل إلى إثبات الوجه بمعنى الجارحة ؛ لما سنبينه فى إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله - تعالى -

وكونه زائدا على ذاته ، وما له من الصفات لا بمعنى الجارحة ، وأنه وجه لا كوجودها كما أن ذاته لا كذواتنا ، كما هو مذهب الشيخ فى أحد قولييه . ومذهب السلف ؛ وإن كان ممكنا إلا أن الجزم بذلك يستدعى دليلا قاطعا ؛ ضرورة كونه صفة للرب - تعالى - ولا وجود للقاطع ها هنا .

وإن جاز أن يكون الدليل ظاهرا ؛ فلفظ الوجه فى الآية لا دلالة له على الوجه بهذا المعنى لغة لا حقيقة ، ولا مجازا ؛ فإنه لم يكن مفهوما لأهل اللغة حتى يقال : إنهم وضعوا لفظ الوجه بإزائه ، وما لا يكون مفهوما لهم ، لا يكون موضوعا لألفاظهم ؛ فلم يبق إلا أن يكون محمولا على مقتضاه لغة .

(١) انظر الإبانة للأشعري ص ٣٥ وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٩ وأساس التقديس للرازي ص ١١٤ ومن كتب الأمدى غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤٠ .

ومن كتب المتأخرين المتأخرين بالأمدى :

انظر شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجى ص ٢٩٨ وشرح المقاصد ٢ / ٨١ .

(٢) فى ب (والشيخ) .

(٣) سورة الرحمن ٥٥ / ٢٧ .

(٤) فى ب (وذهب) .

(٥) فى ب (إلى) .

وقد^(١) تعذر^(١) حمله على الحقيقة - على ما تقدم - وهو الوجه بمعنى الجارحة ، إذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند إطلاقه إلى الفهم . والأصل فى ذلك إنما هو الحقيقة . فلم يبق إلا جهة التجوز . وهو التعبرة بالوجه عن الذات ، ومجموع الصفات . ثم وإن صح التجوز به عن صفة أخرى على^(٢) ما قيل^(٢) . غير أن التجوز به عن الذات ، ومجموع الصفات أولى ، وذلك من جهة أنه خصصه بالبقاء . والبقاء لا يتخصص بصفة دون صفة ؛ بل البارى - تعالى - باق بذاته ، ومجموع صفاته .

(١) فى ب (وتعذر) .
 (٢) فى ب (كما قيل) .

الصفة الرابعة: «اليدان»^(١)

/ وقد اختلف المتكلمون فى مقتضى قوله - تعالى - لإبليس : ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾^(٢) ؛ إذ هو صريح فى إثبات اليمين لغة .
فذهبت المشبهة^(٣) : إلى أنهما بمعنى الجارحتين .

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري : إلى أنهما صفتان ثبوتيتان ، زائدتان على ذاته ، وباقى صفاته ، لا أنهما بمعنى الجارحتين ؛ وهو مذهب السلف . وإليه ميل القاضى فى بعض كتبه .

وذهب أكثر أئمتنا : إلى تفسير اليمين بالقدرة ، وكثير من المعتزلة إلى التفسير بكونه قادرا .

وذهب بعض المعتزلة : إلى التفسير بمعنى النعمة .

وذهب قوم : إلى أن اليمين فى الآية ، صفة زائدة .

والحق عندنا فى ذلك أن يقال :

أما إثبات اليمين بمعنى^(٤) الجارحتين^(٤) : فباطل ؛ لما^(٥) سيأتى فى نفي التشبيه^(٥)

(١) انظر الإبانة للأشعري ص ٣٥ - ٣٩ وأصول الدين للبيهقي ص ١١٠

والجم العوام للغزالي ص ٦٣ وأساس التقديس للرازي ص ١٢٣ ، ١٣٢ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٣٩

ومن كتب المتأخرين : شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجى ص ٢٩٨ وشرح المقاصد ٢ / ٨١ .

(٢) سورة ص ٣٨ / ٧٥ .

(٣) المشبهة : هم من شبه ذات البارى - تعالى - بذات غيره من المخلوقين ، ومنهم من شبه صفاته بصفات غيره .
والمشبهة أصناف : فمنهم جماعة من الشيعة الغالية كالهشاميين ، ومنهم جماعة من حشوية المحدثين مثل : مضر ، وكهمس ، وأحمد الهجيمي ، وغيرهم . أما عن أصنافهم ، وآرائهم بالتفصيل ، والرد عليهم فانظر ما أتى فى النوع الرابع من ل ١٤٢ / أ - ل ١٦٦ / أ والملل والنحل ١ / ١٠٣ - ١٠٨ ونشأة الفكر الفلسفى ١ / ٣٨٥ - ٤٢٩ .

ولمزيد من البحث والدراسة راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى القاعدة السابعة ل ٢٥٦ / ب .

(٤) فى ب (بالمعنى الأول) .

(٥) فى ب (بما سيأتى فى إبطال التشبيه) .

وأما إثبات اليدين بالمعنى الذى أراده الشيخ أبو الحسن الأشعرى : فيستدعى دليلاً قاطعاً ؛ لما سبق فى الوجه ، ولا قاطع .

وإن سلمنا الإكتفاء فى ذلك بالدليل الظاهر ، إلا أنه غير موجود فيما نحن فيه ؛ لما حققناه فى صفة الوجه .

وإن سلمنا وجود الظاهر ، غير أنه يمتنع الحمل على ما قيل ؛ لأنه أضاف الخلق إلى اليدين ؛ فإن كانت اليدين مما يتأتى بهما الخلق ؛ فهى القدرة . وإلا فإضافة الخلق إليهما يكون كذباً .

وأما تفسير اليدين بالنعمة ؛ فباطل لوجهين :

الأول : أنه أضاف الخلق إليهما ، والخلق لا يتعلق بالنعمة .

الثانى : أنهما مذكوران بلفظ التثنية ، ونعم الله - تعالى - على آدم غير منحصرة فى أمرين على ما قال - تعالى - : ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا ﴾ (١)

فإن قيل : النعمة تنقسم : إلى ظاهرة ، وباطنة ، وإلى عاجلة ، وأجلة ؛ فيحتمل أنه أراد ببدي : أى بنعمتى العاجلة (٢) ، والأجلة (٣) ، أو الظاهرة ، والباطنة ، ويحتمل أنه أراد به سجود الملائكة له ، وتعليمه الأسماء كلها .

قلنا : إلا (٣) أن ما ذكره قد كان (٣) مجتمعاً فى حق آدم ؛ فإن حمل على الكل خرج عن التثنية ، وإن حمل على خصوص اثنين منهما ؛ فلا يكون أولى من غيره ؛ فلا يكون التخصيص مفيداً .

ولا سبيل إلى القول بكون اليدين صفة زائدة ؛ لما فيه من تعطيل الدلالة .

وإذا بطلت جميع هذه الأقسام . فالأشبه أنهما بمعنى القدرة ؛ فإن إطلاق اليدين لـ ١١٦/ب بمعنى القدرة ، سائغ عرفاً ولغة/ ؛ ولهذا يقال : فلان فى يدى فلان . إذا كان متعلق قدرته ، وتحت حكمه ومشيتته ؛ وإن لم يكن فى يديه اللتين بمعنى الجارحتين .

(١) سورة إبراهيم ١٤ / ٣٤ .

(٢) فى ب (الأجلة والعاجلة) .

(٣) فى ب (الا أن كل ما ذكره كان) .

فإن قيل : يمتنع حمل اليدين على القدرة لوجهين :

الأول : أنه يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص ، بذكر خلق آدم باليدين ، من حيث أن سائر المخلوقات ، إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة .

الثانى : هو أن اليدين [مذكورتان]^(١) بصيغة التثنية ، وقدرة الرب تعالى واحدة .

قلنا : أما الأول : فمندفع ، فإنه جاز أن تكون فائدة التخصيص التشريف ، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد ، وأضافهم بالعبودية^(٢) إلى نفسه^(٢) ، وخصص روح عيسى ، والكعبة بالإضافة إلى نفسه .

وأما الثانى : فلأنه قد يعبر باليدين عن القدرة كما ذكرناه ، وكذلك بلفظ اليد ، ولا امتناع فى اللغة عن التعبير بالتثنية ، أو الجمع عن الواحد .

(١) فى أ (مذكورة) .

(٢) فى ب (إليه بالعبودية) .

الصفة الخامسة : العينان^(١) .

قال الله - تعالى - ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٢) وقال - تعالى - : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(٣) .

وقد اختلف المتكلمون فى معناهما :

فقالَت المشبهة : هما عينان بمعنى الجارحتين .

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري : - فى أحد قوليهِ - وجماعة من السلف :

هما صفتان نفسيتان كما قال فى اليدين .

وفى قول آخر له : إنهما بمعنى البصر .

والحق فى ذلك : أن^(٤) إثبات العينين بمعنى الجارحتين ممتنع ؛ لما سيأتى فى

نفى التشبيه^(٥) .

وأما القول : بأنها صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات ؛ فيستدعى دليلا قاطعا

- كما سبق - ولا قطع ها هنا .

وإن سلمنا الاكتفاء فى ذلك بالدليل الظاهر ؛ فالآية غير متناولة له بطريق من طرق

الدلالات اللفظية ؛ لما سبق .

وإن سلمنا أنها محتملة له لغة . غير أنها أيضا محتملة لغيره^(٦) . وبيان الإحتمال من

أربعة أوجه :

(١) انظر الإنابة للأشعري ص ٣٥ وأصول الدين للبغدادى ص ١٠٩ والشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٦ وأساس

التفديس للرازى ص ١٢٠ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤٠ .

ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدى :

انظر شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجى ص ٢٩٨ وشرح المقاصد للفتازانى ٢ / ٨١ .

(٢) سورة القمر ٥٤ / ١٤

(٣) سورة طه ٢٠ / ٣٩ .

(٤) فى ب (أن يقال إن) .

(٥) انظر ل ١٤٢ / أ وما بعدها .

(٦) فى ب (كما سبق غير أنها محتملة لغيره أيضا) .

الأول : أنه يحتمل أنه أراد بقوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ : أى بحفظنا وكلائتنا ؛ ولهذا تقول العرب : فلان يعين فلان : أى فى ^(١) حفظه ^(١) وكلايته .

الثانى : أنه يحتمل أنه أراد به ببصرنا ، وهو بصير كما سبق فى الإدراكات ^(٢) وصيغة الجمع للتعظيم كما فى قوله - تعالى - ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا﴾ ^(٣) . وقوله - تعالى - : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ ^(٤) إلى غير ذلك .

الثالث : أنه يحتمل أنه أراد به ما انفجر من عيون الأرض وأضافها/ إليه إضافة ل ١١٧/أ تملك .

الرابع : أنه يحتمل أنه أراد به عيون المتعينين من عباده للنجاة من الغرق ، واختصاصهم بالإضافة إليه للتشريف والإكرام ، كما سبق .

(١) فى ب (يحفظه) .

(٢) انظر ل ٩٩/أ وما بعدها .

(٣) سورة الزخرف ٤٣/٣٢ .

(٤) سورة المؤمنین ٢٣/١٨ .

الصفة السادسة : «الجنب»^(١) .

وقد أثبت المشبهة للباري^(٢) - تعالى - صفة الجنب بمعنى الجارحة تمسكا بقوله -
تعالى - : ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^(٣) .

ومن السلف : من حمل لفظ الجنب في الآية على صفة زائدة على ما له من
الصفات النفسانية لا بمعنى الجارحة . ولا يخفى أن حمله على الجارحة ممتنع كما
سيأتي^(٤) . وحمله على المعنى الثاني أيضا ممتنع ؛ لما سبق^(٥) .

كيف وأن الاحتمالات^(٦) في الآية متعارضة ؛ فيحتمل أنه أراد بجنب الله أمره ؛ فإن
الجنب قد يطلق بمعنى الأمر . ويكون حاصل قوله : ﴿فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ : أى فى
أمر الله . ومنه قول الشاعر :

أما تَقِينَ اللَّهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ لَهُ كَبِدٌ حَرَّىٰ عَلَيْكَ تَقَطُّعٌ^(٧)

معناه : فى أمر عاشق . ويحتمل أنه أراد به الجنب . ومنه يقال : فلان لائذ بجنب
فلان : أى بجنبه ، وحرمه .

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٤٩ وأساس التقديس للرازي ص ١٣٩ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤٠ .

ومن كتب المتأخرين المتأخرين بالأمدى :

انظر المواقف للإيجى ص ٢٩٨ .

(٢) فى ب (لله) .

(٣) سورة الزمر ٣٩ / ٥٦ .

(٤) انظر ل ١٤٢ / أ وما بعدها .

(٥) انظر ل ١١٢ / أ وما بعدها .

(٦) فى ب (الاحتمال فى الآية معارض) .

(٧) القائل : كثير عزة انظر الشامل ص ٥٤٩ .

الصفة السابعة : «صفة النور»^(١)

قالت المشبهة : الله نور . تمسكا بقوله - تعالى - : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) ويمتنع حمله على ما هو المتبادر منه إلى الفهم ، وهو النور الكائن من أشعة النيرات وإلا كان البارئ - تعالى - عرضا ؛ وهو محال كما يأتي^(٣) -

فإن قيل : المراد به أنه^(٤) نور لا كأنوارنا^(٥) ، فلا بد له من دليل قاطع ، ولا قاطع .

وإن سلمنا الاكتفاء بالظاهر ، غير أن اللفظ لا يحتمله لغة ، على ما سبق .

وإن سلمنا احتمال اللفظ في^(٥) الآية له^(٥) . غير أنه يحتمل غيره ، وبيانه من

وجهين :

الأول : أنه يحتمل أنه أراد به أنه منور السموات ، والأرض يخلق أنوارها .

ويحتمل أن يكون المراد به أنه هادى أهل السموات والأرض بطريق حذف

المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه . كقوله^(٦) - تعالى^(٦) - : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٧) : أى أهل القرية .

(١) انظر الإبانة للأشعري ص ٣٤ والشامل لإمام الحرمين ص ٥٤٤ وأساس التقديس للرازي ص ٩٦ . ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤٠ .

(٢) سورة النور ٢٤ / ٣٥ .

(٣) انظر ل ١٤٥ / ب وما بعدها .

(٤) فى ب (نور لا كأنوار) .

(٥) فى ب (له فى الآية) .

(٦) فى ب (كما فى قوله - تعالى -) .

(٧) سورة يوسف ١٢ / ٨٢ .

الصفة الثامنة : «السَّاق»^(١)

قال الله - تعالى - ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٢) .

وقد اختلف فى مفهومه :

فمنهم : من حمّله على ظاهره ، وهو الساق بمعنى الجارحة كالمشبهة .

ومن السلف من قال : هو ساق لا كالسوق .

/ والقول الأول باطل ؛ لما يأتى .

ل/١١٧ ب

والثانى : أيضا ممتنع ؛ لما سبق فى باقى الصفات الخبرية .

ثم (إنه)^(٣) كما أمكن حمّله على ذلك ؛ فقد أمكن حمّله على الكشف عما فى يوم

القيامة من الأهوال ؛ ولهذا يقال : قامت الحرب على ساق . عند إلتحامها ، واشتداد أهوالها .

(١) انظر أساس التقديس للرازى ص ١٤٠ وغاية المرام للأمدى ص ١٣٧ ، ١٤١ .

(٢) سورة القلم ٦٨ / ٤٢ .

(٣) ساقط من أ .

الصفة التاسعة : «الإستواء على العرش»^(١)

قال الله - تعالى - : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) .

وقد اختلف أهل الملة فى ذلك .

فمنهم : من حمّله على الاستقرار والتماسة للعرش : كالمشبهة ؛ وهو باطل ؛ لأنه لو كان مستقرا على العرش . والعرش جسم من الأجسام ؛ فإما أن يكون مساويا له ، أو أكبر^(٣) ، أو أصغر^(٤) ؛ والكل محال ؛ لما سيأتى فى^(٤) إبطال ما لا^(٤) يجوز على الله تعالى .

وعلى هذا فما نقل عن بعض الأئمة المشهورين^(٥) من قوله : «الإستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب» .

إن أراد بالإستواء المعلوم : الاستقرار والتماسة ؛ فهو محال .

وإن أراد به إستواء لا كاستوائنا ، كما ذهب إليه السلف ، والشيخ أبى الحسن الأشعري فى أحد قوليه ؛ فغير معلوم ؛ لعدم دلالة القاطع عليه ، وعدم دلالة اللفظ عليه لغة - كما سبق -

وما عدها فلاحتمالات فيه متعارضة ، على ما يأتى .

ومنهم من توقف . والتوقف إن كان للتردد بين الإستواء بمعنى الاستقرار ، وغيره من الإحتمالات ؛ فخطأ ؛ ضرورة إنتفاء الإستواء بمعنى الاستقرار قطعا ، وإن كان للتردد بين ما عدا ذلك من الإحتمالات ؛ لعدم القطع بواحد منها على سبيل التعيين ؛ فلا بأس به .

(١) انظر الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٣١ وأصول الدين للبغدادي ص ١١٢ والشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٠ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤١ .

ومن كتب المتأخرين : انظر شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجى ص ٢٩٧ وشرح المقاصد ٢ / ٨١ .

(٢) سورة طه ٥ / ٢٠ .

(٣) فى ب (أو أصغر أو أكبر) .

(٤) فى ب (فيما) .

(٥) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحى الحميرى ، أبو عبد الله : إمام دار الهجرة ، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، وإليه تنسب المالكية ، ولد بالمدينة سنة ٩٣ هـ . وتوفى بها سنة ١٧٩ (انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٥١ ، الأعلام للزركلى ٦ / ١٢٨) .

ومنهم : من صار إلى التأويل . والقائلون بالتأويل فقد اختلفوا :

فمنهم من حمل الإستواء في الآية على الإستيلاء ، والقهر . ومنه قول العرب :
استوى الأمير على مملكته ، عند دخول العباد في طاعته . ومنه قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراقِ من غير سيفٍ ودمٍ مهراقٍ^(١)

أى استولى .

وقال الآخر :

ولمّا علّونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لئسّرٍ وطائرٍ^(٢)

أى استولينا عليهم ؛ وهو من أحسن التأويلات وأقربها^(٣)

فإن قيل : حمل الإستواء على الإستيلاء ، يشعر بسبق المغالبة وتقدم المقاومة ؛
وهو ممتنع على الله - تعالى - .

١/١١٨ ج / سلمنا عدم إشعاره بذلك ، غير أنه لا فائدة في تخصيص العرش بذلك ، مع
تحقيقه بالنسبة إلى كل الحوادث .

قلنا : أما الأول ، فإنه^(٤) وإن جاز أن يكون الاستيلاء مسبقا بالمقاومة ، ولكن لا
يلزم أن يكون مسبقا بها ، ولا لفظ الإستيلاء مشعر به ، وإلا لكان لفظ الغالب مشعر به ؛
وليس كذلك . بدليل قوله - تعالى - : ﴿ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ ﴾^(٥)

وأما الثانى : فمندفع أيضا ؛ فإنه جاز أن تكون فائدة تخصيص العرش بالذكر
للتشريف ، كما سبق . وجاز أن يكون ذلك للتنبيه بالأعلى على الأدنى من حيث أن
العرش فى اعتقاد الخلائق أعظم المخلوقات ، وأجل الكائنات .

(١) القائل الأخطل :

وقد قاله فى بشرين مروان - انظر ديوان الأخطل الطبعة الثانية ص ٣٩٠ ط . دار المشرق ببيروت .

(٢) ورد هذا البيت فى الشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٠ .

(٣) فى ب (وأقواها) .

(٤) فى ب (فلأنه) .

(٥) سورة يوسف ١٢ / ٢١ .

ومنهم : من حمل الاستواء فى الآية على الإستعلاء والرفعة ، وينقدح فيه الإشكالان السابقان ، وجوابهما ما سبق .

ومنهم : من حمّله على القصد والإرادة لخلق العرش ؛ فإن الإستواء قد يطلق بمعنى القصد^(١) . ومنه قوله - تعالى - ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾^(٢) : أى قصد إلى السماء .

وفيه نظر ؛ فإن الإستواء وإن أُطلق بمعنى القصد عند صلته بـإلى ؛ فلا يلزم مثله ، عند صلته بـعلى ؛ ولهذا يحسن أن يقال : فلان قاصد إليك ، ولا يقال : قاصد عليك .

(١) فى ب (القصد عند صلته بـإلى) .

(٢) سورة فصلت ٤١ / ١١

الصفة العاشرة : «النزول»^(١)

وقد ورد فى الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبى عليه السلام أنه قال : «إن الله - تعالى - يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فِي كُلِّ لَيْلَةٍ ، وَفِي رِوَايَةٍ : فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةٍ ، فَيَقُولُ : هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَأَتُوبَ عَلَيْهِ؟ هل من مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ؟»^(٢) وظاهر لفظ النزول ، للإنتقال ، والحركة من جهة العلوّ ، إلى جهة السفلى .

فمن حمله على ذلك فى حق الله - تعالى - من المشبهة ؛ فقد أوجب كون البارى - تعالى - متحيزا ؛ لانتقاله فى الأحياز ، وتبدّلها عليه ؛ وهو محال ، كما يأتى .
ولما تعذر حمله على ما هو ظاهر فيه ، اختلف الأئمة .

فذهب بعض السلف : إلى حمل النزول فى حق الله - تعالى - على نزول لا كنزولنا من غير حركة وانتقال . وهو وإن كان ممكنا فى نفس الأمر ، غير أنه لا يدل عليه قاطع ، ولا لفظ النزول فى الخبر يحتمله على ما سبق ؛ فتعين التأويل بما يحتمله لفظ النزول ؛ وهو حمل النزول على معنى اللطف والرحمة ، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن ، والاستغناء الكامل / المطلق .

ل ١١٨ ب

ولهذا يقال : نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات ؛ عند لطفه به ، وانبساطه فى حضرة مملكته . وفائدة ذلك الانبساط الخلق على التقرب بالعبادات ، وإلا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته ، وعلو^(٣) شأنه ، وعظمته ؛ لما وقع التجاسر من العبيد على^(٤) خدمته^(٤) ، والوقوف بين يديه فى طاعته ؛ فإن العباد (و)^(٥) عباداتهم من صومهم ، وصلاتهم بالنسبة

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٧ والجامع العوام عن علم الكلام ص ٦٥ ضمن مجموعة الفصول العوالى وأساس التقديس للرازى ص ١٠١ ، ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤٢ .

(٢) هذا الحديث أورده الأمدى أيضا فى غاية المرام ص ١٣٧ ، كما ذكره كثير من أئمة المذهب فى كتبهم ، وأولوه تأويلات عدة ، وقد ذكره ابن تيمية فى العقيدة الواسطية ص ١٥ وقال : إنه متفق عليه .

وقد ورد هذا الحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى كثير من الصحاح فقد ورد فى صحيح البخارى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - (كتاب التهجد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) ٢ / ٦٣ ، وصحيح مسلم ١ / ٥٢١ - ٥٢٢ (كتاب المستغفرين ، باب الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه) .

كما ورد هذا الحديث أيضا فى سنن أبى داود وسنن الترمذى ومسند الإمام أحمد .

(٣) فى ب (وعظم) .

(٤) فى ب (لخدمته) .

(٥) ساقط من أ .

إلى عظمة الله - تعالى - وجلاله ، دون تحريك أنملة لبعض العباد طاعة وخدمة لبعض ملوك العباد^(١) ، ومن فعل ذلك ؛ فإنه يعد فى العرف^(٢) مستهينا مستهزئا بذلك الملك^(٢) ، وخارجا عن دائرة التعظيم ، فما ظنك (بمن)^(٣) هو دونه فى الرتبة؟

وأما التخصيص بسماء الدنيا . فإنما كان لأنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى جلال الله - تعالى - فلذلك^(٤) خصصت بالنزول إليها مبالغة فى التلطف . كما يقال للواحد منا : صعد إلى الثريا ، ونزل إلى الثرى ، من حيث أن ذلك أنهى الدرجات بالنسبة إليه ، إرتقاء ونزولا

ولأجل ذلك خصص النزول بالليالى دون الأيام ؛ من حيث إنها مظنة الخلوات ، وأنواع العبادات ، لأرباب المعاملات .

ويحتمل أن يكون المراد بذلك نزول ملك من ملائكة^(٥) الله^(٥) بطريق حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله - تعالى - : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ : أى أهل القرية : ولقوله^(٦) - تعالى^(٦) - ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾^(٧) : أى أولياء الله . ويقول : هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ ، ويضاف ذلك القول إلى الله - تعالى - كما يقال : نادى الملك فى مدينته وقال : كذا كذا . وإن كان المنادى ، والقائل غيره .



(٢) فى ب (مستهينا لذلك الملك مستهزئا به) .
 (٤) فى ب (ولملك) .
 (٦) فى ب (وقوله) .

(١) فى ب (الأرض) .
 (٣) فى أ (بما) .
 (٥) فى ب (الملائكة) .
 (٧) سورة المائدة ٥ / ٣٣ .

الصفة الحادية عشرة : « الصورة »

وقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ ^(١) عَلَى صُورَتِهِ ^(٢) »

فذهبت المشبهة : إلى أن هاء الضمير في الصورة عائدة إلى الله - تعالى - ، وأن الله - تعالى - مصور بصورة مثل ^(٣) صورة ^(٤) آدم ؛ وهو محال كما يأتي :

ومن عرف سبب ورود الخبر هان عليه التقصى عنه . وسببه ما روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى شخصا يلطم صبيا على وجهه فقال : لا تلطمه إن الله خلق آدم على صورته . على ^(٤) صورة الصبي ^(٤) ولو قطع النظر عن سبب ورود ؛ فيمكن ^(٥) / تأويله بعود الضمير في الخبر إلى آدم ، وبيانه من وجهين :

الأول : أنه أمكن أن يقال : المراد به أنه خلق آدم علي صورته التي رؤى عليها ابتداء من غير أب ، وأم ، وتقلب في أطوار الخلقه .

الثانى : أنه خلق آدم فى ابتداء خلقه على الصورة التى هبط بها من الجنة ، لا أنه غير عنها ، ويكون المراد من ذلك بيان تخصيص آدم بذلك تشريفا له ، وتكريما .

فإن قيل : وإن استمر لكم مثل هذا التأويل فى قوله : إن الله خلق آدم على صورته . فما وجه التأويل فى قوله عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ » ؛ فإنه من الأحاديث المشهورة بالصحة .

(١) من أول (المنادى والقائل غيره ... إلى خلق آدم) ساقط من ب .

(٢) هذا الحديث ذكره إمام الحرمين فى الشامل ص ٥٦٠ وقال إنه غير صحيح ، ولم يدون فى المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . كما ذكر الإمام الرازى خمسة أخبار عن الرسول فيها ذكر الصورة فى أساس التقديس ص ٨٣ - ٩١ وأزّلها كلها .

أما عن صفة الصورة بالتفصيل :

فانظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٠ ، ٥٦١ والجام العوام للقرظى ص ٦٤ . وأساس التقديس للرازى ص ٨٣ - ٩١ . فقد أولوا الأحاديث الواردة فى هذا المبحث . وما ذكره الأمدى هنا لا يخرج عن قولهم . وقد ورد هذا الحديث فى صحيح البخارى فى كتاب الأنبياء ج ٤ ص ١١٦ ، وفى كتاب الاستئذان ج ٨ ص ٦٢ (ط) الشعب . كما ورد فى صحيح مسلم ٤ / ٢٠١٧ (كتاب الير ، باب النهى عن ضرب الوجه) .

(٣) فى ب (كصورة) .

(٤) ساقط من ب .

(٥) فى ب (لامكن) .

قلنا : إذا ثبت إستحالة إتصاف الرب^(١) - تعالى - بصورة مشابهة لصورة آدم ؛ فالتأويل واجب ، والحمل على الإحتمال البعيد لازم . وإن كان فى غاية البعد ، وهو أن يقال : يحتمل أنه أراد بقوله : «عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» : أى صفة^(٢) الرحمن ؛ فإن الصورة قد تطلق ويراد بها الصفة .

ولهذا يقول القائل لغيره إذا أراد استعمال أمر ؛ اذكر لى صورة الحال : أى صفة^(٣) الحال^(٣) . وحيث خلق آدم مخصصا بعلوم لم توجد لغيره^(٤) من المخلوقين على^(٥) ما قال - تعالى - : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية وكان الرب - تعالى - أيضا منفردا بعلوم لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين^(٥) فصح القول : بأنه خلق آدم على صورة الرحمن : أى على صفة الرحمن . ويحتمل أن يقال : إن الله خلق آدم على صورة الرحمن : أى على صورة معظمة فى علم الله - تعالى - وأضافها إلى الرحمن تشريفا (له)^(٦) ، وتكريما على ما سبق .

وعلى هذا المعنى حمل بعض المفسرين قوله - تعالى - ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٧) .

(١) فى ب (البارى) .

(٢) فى ب (على صفة) .

(٣) فى ب (صفته) .

(٤) فى ب (من غيره) .

(٥) من أول (على ما قال تعالى . .) ساقط من ب . والآية من سورة البقرة ٣١/٢ .

(٦) ساقط من أ .

(٧) سورة التين ٤ / ٩٥ .

الصفة الثانية عشرة : «الكف»^(١)

وقد روى عن النبي - عليه الصلاة والسلام - أنه قال إخباراً عن ليلة المعراج :
 «فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ فَوْجَدَتْ بَرْدَهَا فِي كَبِدِي» فلذلك ذهب المشبهة إلى كون الرب -
 تعالى - متصفاً بكف بمعنى الجارحة .

ومن السلف من قال : هو^(٢) موصوف بكف لا كالكفوف^(٣)

ومن الأئمة من سلك طريق التأويل .

أما القول الأول : فباطل ؛ لما سيأتي^(٣)

وأما الثاني : فهو أيضاً ممتنع لما سبق في المسائل المتقدمة .

ل ١١٩ / ب والمتأول قال : إذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين حمله / على مجازه .

ووجه التجوز فيه ؛ أن الكف قد تطلق ويراد بها الإحتواء على التقدير والتدبير بالخير
 والشر ، ومنه يقال : فلان في كف فلان : أى فى تدبيره .

وعلى هذا فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام - «فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ» أراد به بيان
 اللطافة به وإشفاقه عليه فى تدبيره له .

ومعنى قوله «فَوْجَدَتْ بَرْدَهَا بَيْنَ كَتِفَيْ» : أى روح أطفاه بى فإن البرد قد يعبر به فى
 اللغة عن كل روح وراحة . ومنه قولهم : ابترد فلان إذا إستراح .

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٢ وأساس التقديس للرازى ص ١٣٤ .

ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالامدى :

انظر : شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف ص ٢٩٨ وشرح المقاصد ٢ / ٨١ .

(٢) فى ب (هو تعالى متصف بالكف لا بالكفوف) .

(٣) انظر ل ١٤٢ / أ وما بعدها .

الصفة الثالثة عشر : «الأصبعان»^(١)

قال عليه الصلاة والسلام «إِنَّ قُلُوبَ الْمُلُوكِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلَّبُهَا كَيْفَ شَاءَ»^(٢) . ولا يمكن أن يكون متصفا بأصبعين بمعنى الجارحتين ، ولا بأصبعين لا كأصابعنا ؛ لما^(٣) مر في باقى الصفات الخبرية .
وأما وجه التأويل ؛ فكما سبق فى اليدين .

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٤ وأساس التقديس للرازى ص ١٣٥ ،

والمواقف للإيجى ص ٢٩٨ والجامع العوام عن علم الكلام ص ٦٣ .

(٢) رواه مسلم والإمام أحمد فى مسنده عن ابن عمر بلفظ «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلِّهَا بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» ورمز له السيوطى بالصحة . (الجامع الصغير ج ١ حديث رقم ٢٣٤٤) .

(٣) فى ب (لما سبق فى الصفات) .

الصفة الرابعة عشرة : «الْقَدَم»^(١)

قال عليه الصلاة والسلام فى أثناء حديث مطول «فَيَضَعُ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ»^(٢) : أى حسبى حسبى - ويتعذر حمله على القدم بمعنى الجارحة ، وعلى صفة زائدة بكونه قدما لا كأقدامنا ؛ لما تقدم فى اليدين .

وإذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره ، تعين حمله على ما هو بعيد فيه ؛ وهو أنه يحتمل أنه أراد بالقدم أقدام الجبارين المرتفعين عن التكليف ؛ فإن كل من طغى ، وبغى ، وخرج عن ربة التكليف يقال له : جبار . وعبر عن المجموع بلفظ الواحد كما فى قوله - تعالى - : «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ»^(٣)

ويحتمل أنه أراد به قدم بعض الجبارين عينا ، ويكون الله - تعالى - قد ألهم النار طلب المزيد إلى حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها .
ويحتمل أنه أراد به مالكا خازن النار .

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٢ وأساس التقديس للرازى ص ١٤١ وغاية المرام للأمدى ص ١٣٧ - ١٤١ والموافق للإيجى ص ٢٩٨ .

(٢) هذا الحديث أورده ابن تيمية فى العقيدة الواسطية ص ١٣ وقال : إنه متفق عليه - كما أورده الأمدى بتمامه فى غاية المرام ص ١٣٧ ونصه كما يلى :

«إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان فى نعيمهم وأهل النيران فى حميمهم ، قالت النار : هل من مزيد؟ فيضع الجبار قدمه فيها فتقول قَطُّ قَطُّ» .

وما ورد هنا جزء من حديث ورد فى صحيح البخارى ١٧٣ / ٦ (كتاب التفسير تفسير سورة ق) عن أبى هريرة - رضى الله عنه - كما ورد فى مواضع أخرى فى صحيح البخارى . وانظر أيضا صحيح مسلم ٢ / ٤ / ٢١٨٦ (كتاب الجنة ، باب النار يدخلها الجبارون ..) .

(٣) سورة العصر ٢ / ١٠٣ .

الصفة الخامسة عشرة : «الضحك»^(١)

وقد أثبت المشبهة صفة الضحك للبارى^(٢) - تعالى - تمسكا بما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال . فى أثناء حديث «فَضَحِكَ حَتَّى بَدَت نَوَاجِزُهُ»^(٣) ويمتنع حملة على التبسم ، والقهقهة بالآلات ، والأدوات الجسمانية ؛ لما سيأتى^(٤) إبطاله فى إبطال التشبيه . وعلى ضحك لا كضحكنا ؛ لما تقدم ؛ فلا بد من التأويل .

وتأويله أن يقال : الضحك قد يطلق على ظهور تباشير النجاح فى كل أمر .

ومنه يقال : / ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها ، وعلى هذا فقوله فضحك ؛ أى ن ١٢٠ / بدت تباشير الخير ، والنجح منه .

وقوله : «حَتَّى بَدَت نَوَاجِزُهُ» : أى ظهر كنه ما كان متوقعا منه ؛ فإن بدو النواجز قد يطلق على هذا المعنى .

ومنه قول الشاعر :

قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِزِيَهُ لَهُمْ طَارُوا إِلَيْهِ زُرَافَاتٍ وَوَحْدَانًا^(٥)

أما أن يكون المراد به الأسنان ؛ فهو محال .

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٥ وأساس التقديس للرازى ص ١٤٤ - ١٤٦

(٢) فى ب (لله) .

(٣) انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ٤٨٣ / ٣ ، فقدورد بالنص التالى : (فضحك النبي ، رسول الله «ص» . حتى بدت نواجزه) ويحيل على مواضع متعددة فى الكتب الستة للبخارى ، ومسلم ، والترمذى ، وابن ماجه ، وأبى داود ، وأحمد بن حنبل مما يؤكد أن المقصود به النبي صلى الله عليه وسلم .

وما ورد جزء من حديث عن عبد الله بن مسعود فى البخارى ١٥٧ / ٦ - ١٥٨

(كتاب التفسير ، تفسير سورة الزمر) وانظر صحيح مسلم ٢١٤٧ / ٤

(كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار) كما ورد هذا الحديث من مواضع أخرى من الصحاح وفى سنن أبى داود وسنن الترمذى وسنن ابن ماجه وسنن الإمام أحمد .

(٤) انظر ل ١٤٣ / ب وما بعدها .

(٥) ورد هذا البيت فى الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٥ .

الصفة السادسة عشرة : «الكرم»^(١)

الظواهر واردة ، والإجماع منعقد على إتصاف الرب - تعالى - بالكرم .

وقد ذهب عبد الله بن سعيد : إلى أن كرمه صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات . وهو وإن كان ممكنا . إلا أنه لا دليل عليه قطعا ، ولا ظاهرا ؛ فيمتنع الجزم به .

وعلى هذا : فما معنى إتصافه بالكرم؟ ؛ فسيأتى فى شرح أسماء الله الحسنى^(٢) .
وليس تأويل هذه الظواهر وحملها على ما أشير إليه من (المحامل)^(٣) بمستبعد كما حمل قوله - تعالى - ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾^(٤) وقوله - تعالى - : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾^(٥) على معنى الحفظ ، والرعاية .

وكما حمل قوله - تعالى - على ما أخبر به نبيه - عليه السلام - عنه أنه قال :

«مَنْ أَنَانِي مَاشِيًا أَتَيْتُ إِلَيْهِ مُهْرًا وَلَا»^(٦) . على معنى التطويل ، والإنعام . إلى غير

ذلك من الظواهر .



(١) عن الكرم انظر شرح المقاصد للفتاوانى ٢ / ٨١ .

(٢) انظر ل ٢٩٦ / ب .

(٣) فى أ (المحال) .

(٤) سورة الحديد ٥٧ / ٤ .

(٥) سورة المجادلة ٥٨ / ٧ .

(٦) جزء من حديث قدسى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - ورد فى البخارى ٩ / ١٤٧ - ١٤٨ (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر فى الذات والنحو)

كما ورد فى صحيح مسلم ٤ / ٢١٠٢ (كتاب التوبة ، باب فى الحض على التوبة والفرح بها) .

كما ورد فى مواطن عدة من الصحاح وفى سنن الترمذى وابن ماجه ومسنند الإمام أحمد .

المسألة التاسعة

فى أن الصفة هل هى نفس الوصف ، أو غيره^(١) ؟

وقد اختلف فى ذلك :

فذهبت المعتزلة : إلى أن الصفة هى نفس الوصف . والوصف خبر المنخبر عن
أخبر عنه بأمر ما كقوله : إنه عالم ، أو قادر ، أو أبيض ، أو أسود ، ونحوه ، وأنه لا مدلول
للصفة ، والوصف إلا هذا .

واحتجوا على ذلك : بأنه لو خلق الله - تعالى - العلم ، والقدرة ، أو غير ذلك لبعض
المخلوقين ؛ لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفا . ولو كان العلم والقدرة صفة ؛ لصح
تسمية خالقه واصفا . كما يصح تسمية خالق الحركة محركا . ولو أخبر عنه أنه عالم ، أو
قادر ، أو غير ذلك ؛ صح تسميته واصفا . والصفة يجب أن يكون ما يكون بها الواصف
واصفا ، وليس على هذا النحو غير القول ، والإخبار .

وإذا ثبت أن الوصف هو القول ، والإخبار ؛ فالعرب تقول : الوصف والصفة بمعنى
واحد : كالوجه والجهة ، والوعد والعدة ، والوزن والزنة .

وإذا كان الوصف/ هو القول ؛ فالصفة هى القول ؛ لكونها فى معناه . ل ١٢٠/ب

وأما معتقد أهل الحق من الأشاعرة ، وغيرهم : فهو أن الوصف هو القول الدال
على الصفة ، والصفة هى المعنى القائم بشيء ما : كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، ونحو ذلك .
وبيانه من أربعة أوجه :

الأول : ما اشتهر فى لسان العرب أن الصفة النفيية منقسمة إلى : خلقية لازمة ،
وغير خلقية ، وفسروا الخلقية بالسواد والبياض ؛ ونحوه . والغير خلقية : ما كان مكتسبا
من العلوم وغيرها ؛ وهو دليل صحة إطلاق الصفة على المعنى .

الثانى : هو أن العقلاء متفقون على صحة إطلاق القول بأن العلم صفة فلان ،
والجهل صفة فلان . وأن العدل ، والأفضال ، والإحسان (صفات)^(٢) لله تعالى .

(١) انظر المقصد الأسنى للقرائى ص ١٢ وغاية المرام للأمدى ص ١٤٤ .

(٢) فى أ (صفة) .

الثالث : إجماع العقلاء على أن من اتصف بصفة . لا تزيله تلك الصفة بإخبار المخبرين ، وعدم إخبارهم . ولو كانت الصفة هى الإخبار ؛ لما كان كذلك .

الرابع : هو أنه لو لم تكن الصفة هى المعنى ؛ بل القول والإخبار ، لما كان الرب تعالى متصفا فى الأزل بصفات الإلهية ، والجلال ؛ لعدم المخبرين ، والواصفين ؛ وهو خرق لإجماع المسلمين .

والقول بأنه لو كانت الصفة هى المعنى القائم بالشىء ، لسمى خالقه واصفا ؛ ليس كذلك ؛ إذ ليس اشتقاق اسم الواصف من الصفة ؛ بل من الوصف ؛ وهو الإخبار عن الصفة . ولو كان اشتقاق اسم الواصف من خلق الصفة ؛ لسمى الرب تعالى عالما ؛ بخلقه للعلم الحادث ، ومستطيعا ؛ بخلقه^(١) للإستطاعة الحادثة ؛ وهو محال .

وعلى هذا : فلا نسلم أن اسم المحرك مشتق من الحركة ؛ بل من التحريك .

وقول العرب : الوصف ، والصفة بمنزلة واحدة إن صح ؛ فجوابه من وجهين :

الأول : أنه أمكن أن يقال : معناه تنزيل الصفة منزلة الوصف فى المصدرية ، وإن كانت الصفة خارجة عن قياس المصادر ؛ ولهذا يقال : وصفته صفة ، ووصفته وصفا . ومثل ذلك^(٢) سائغ^(٢) فى اللسان . ومنه قوله - تعالى - : ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾^(٣) . وإن كان المصدر المنقاس فيه الإنبات ، ومن ذلك قولهم : كتب كتابا . والمصدر المنقاس كتابة .

الثانى : أنه أمكن أن يقال معنى قولهم : الوصف ، والصفة بمنزلة واحدة : [أى]^(٤) أن الوصف صفة للواصف المخبر لقيامه به .

ل ١/٢٢١ وبالجملة فالبحث/ فى هذه المسألة لغوى ، لا معنوى .

(١) فى ب (لخلقه) .

(٢) فى ب (هذا سائغ) .

(٣) سورة نوح ٧١/١٧ .

(٤) فى أ (من) .

المسألة العاشرة

فى أن الصفة هل هى نفس الموصوف ، أو غيره ؟
وأن الصفة هل توصف ، أم لا^(١) ؟

أما أن الصفة هل هى نفس الموصوف ، أو غيره؟

فالذى ذهب [إليه]^(٢) الشيخ أبى الحسن الأشعري ، وعامة الأصحاب أن من الصفات ما هى عين الموصوف : كالوجود .

ومنها ما هى غيره : وهى كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف : كصفات الأفعال : من كونه خالقا ، ورازقا ، ونحوه^(٣) . ومنها ما لا يقال : إنها عين الموصوف ، ولا غيره : وهى كل صفة امتنع القول بمفارقتها للموصوف بوجه ما : كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، وغير ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى - بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما .

وعلى هذا : فكما أن الصفة التى لا تفارق ليست هى عين الموصوف ، ولا غيره ؛ فكذلك الصفات النفسانية بعضها مع بعض لما لم يصح إنفكاك بعضها عن بعض ؛ فلا يقال : إن بعضها عين الصفة الأخرى ، ولا غيرها .

أما أنها ليست هى ؛ فلأن المفهوم منها غير متحد قطعاً .

وأما أنها ليست غيرها ؛ فلعدم الانفكاك ، وحاصل النزاع فى هذا لا يرجع إلا إلى إصطلاح لفظى لاحظ له فى المعنى .

وأما أن الصفة . هل توصف ؟

فالذى عليه إتفاق العقلاء : أن الصفات لا يمتنع وصفها بصفات أنفسها ؛ لكونها موجودة ، وثابتة ، وغير ذلك .

وإنما الخلاف بينهم فى وصف الصفات بصفات معللة بمعنى زائد عليها .

(١) انظر غاية المرام للأمدى ص ١٤٥

(٢) ساقط من أ .

(٣) فى ب (ونحوها) .

فذهب عبد الله بن سعيد : إلى أن الصفات لا توصف بمثل هذه الصفات ، فلا توصف صفات الرب - تعالى - بكونها باقية ، ولا قديمة - وإلا كانت باقية ببقاء ، وقديمة بقدم .

ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى ؛ وهذا مما لا سبيل إليه . مع استمرار صفات الله تعالى فيما لا يزال ، وكونها لا أول لها ؛ بل الحق إنما هو وصفها بكونها قديمة ، وباقية .
وأما كونها موصوفة بالبقاء ، والقدم . أو غير موصوفة به ؛ فقد سبق تحقيقه بما فيه مفتح ، وكفاية .

المسألة الحادية عشرة

فى تعلق الصفات بمتعلقاتها ، وأنه ثبوتى ، أو عدمى

والمناسب لأصول أصحابنا أن مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلوما به ، وأن تعلق القدرة/ بالمقدور ، لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة .
د ١٢١/ب

وعلى هذا^(١) فى كل مضافين ، ومن نازع زعم أن تعلق القدرة بالمقدور أمر ثبوتى زائد على حصول المقدور بالقدرة . وأن تعلق العلم بالمعلوم أمر ثبوتى زائد على كون المعلوم معلوما بالعلم .

احتج الأصحاب بأنه لو كان تعلق القدرة بالمقدور أمرا ثبوتيا ، وله وجود فى الأعيان لم يخل : إما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته .

لا جائز أن يكون واجبا : وإلا لما افتقر إلى غيره فى وجوده والتعلق إذا كان صفة وجودية ؛ فهو مفتقر إلى الموصوف به ؛ فلا يكون واجبا لذاته ؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنا : وعند ذلك فلا بد له من مؤثر ، والكلام فى تعلق ذلك المؤثر به كالكلام فى الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور .

وهذه المحالات إنما لزم من كون التعلق ثبوتيا فى الأعيان ؛ فالقول به ممتنع .

فإن قيل : لا نزاع بين العقلاء فى المغايرة بين ذات القدرة ، والمقدور ، والعلم ، والمعلوم ، وأن القدرة متعلقة بالمقدور ، والعلم بالمعلوم . ولولا ذلك لما تحقق وجود المقدور ، ولما كان المعلوم معلوما .

وهذا التعلق^(٢) ليس هو نفس القدرة ، ولا نفس المقدور ، ولا نفس العلم ، ولا نفس المعلوم ؛ بدليل صحة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين^(٣) مع الجهل بما بينهما من التعلق ؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .

وإذا كان التعلق زائدا على المتعلقين فلا يخلو ؛ إما أن يكون ثبوتيا ، أو نفييا .

(١) فى ب (هذا الكلام) .

(٢) فى ب (التعليق) .

(٣) فى ب (التعليقين) .

لا جائز أن يكون نفييا ؛ فإن^(١) نقيض التعلق لا تعلق . ولا تعلق نفى بدليل صحة إتصاف العدم المحض به ، فالتعلق ثبوتى .

وهو إما أن يكون كذلك فى نفس الأمر ، أو لا يكون كذلك فى نفس الأمر .

لا جائز أن لا يكون كذلك فى نفس الأمر ؛ إذ هو خلاف ما الكلام فيه ؛ إذ الكلام إنما هو مفروض فيما إذا تعلقت القدرة بالمقدور ، والعلم بالمعلوم حقيقة فى نفس الأمر ، لا فى فرض الفراض ، وتقدير المقدر . وسواء كان ذلك معلوما لنا ، أو مجهولا .

وإذا كان كذلك فى نفس الأمر ؛ فلا معنى لكونه موجودا فى الأعيان إلا هذا .

قلنا : أما التغاير بين ذات القدرة ، والمقدور ، والعلم ، والمعلوم كذا فى كل مضافين ؛ فمسلم . غير أنا لا نسلم أن الإضافة ، والتعلق بين العلم ، والمعلوم ، والقدرة ، والمقدور/ يزيد على حصول المقدور بالقدرة ، وكون المعلوم معلوما بالعلم . وعلى هذا النحو فى كل مضافين . وإذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له إلا حصول المقدور بالقدرة ، وتعلق العلم بالمعلوم لا معنى له ، غير كون المعلوم معلوما بالعلم ، وذلك لا يفضى إلى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائدا عليه .

وعلى هذا فلا مانع من تعلق الصفة بمتعلقها فى حالة دون حالة من غير تسلسل ، ولا تغير فى ذات الصفة ، وإن تغير التعلق والمتعلق .

«النوع الثالث»

فيما يجوز على الله تعالى

وفيه مسألتان :

المسألة الأولى

فى أن حقيقة واجب الوجود ، هل هى الآن معلومة ، أم لا^(١) ؟

وقد اختلف فيه^(٢) :

فقال بعض المتكلمين من أصحابنا ، ومن المعتزلة : العلم بحقيقته فى الآن حاصل .

ومنهم من منع من ذلك

ثم اختلف القائلون بالمنع فى أنه : هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة؟ فمنهم من منع أيضا : كالفلاسفة ، وبعض أصحابنا : كالغزالي^(٣) ، وإمام الحرمين .

ومنهم من توقف : كالقاضى أبى بكر ، وضرار بن عمرو .

واحتج القائلون بالمنع مطلقا بحجج أربع :

الحجة الأولى : أن حقيقته غير متناهية ، والعقل متناه ، وإدراك غير المتناهى

بالمتناهى ؛ محال .

الحجة الثانية : هو أن ذاته وحقيقته مخالفة بذاتها لسائر الحقائق ، والذوات ، وكل ما نعلمه منه : ككونه موجودا ، وعالما ، وقادرا ، ومريدا إلى غير ذلك من الصفات ؛ فغير مانع من وقوع الاشتراك فيها ؛ ولهذا يفتقر بعد معرفة ما له من الصفات إلى بيان وحدانيته ، وإذا كانت ذاته مانعة من وقوع الاشتراك فيها ، وكل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه ؛ فذاته غير معلومة .

(١) انظر المواقف للإيجى ص ٣١٠ ، ٣١١ ، وشرح المقاصد للفتازانى ٢ / ٩١ ، ٩٢ .

(٢) فى ب (فى ذلك) .

(٣) الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ)

حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي . متكلم ، فقيه ، أصولى ، صوفى ، مشارك فى أنواع من العلوم . كان الأمدى معنياً بنقله ، والرد عليه ، وإذا ذكر رأيه يقول : قال بعض المتأخرين ، ولم يصرح باسمه إلا فى هذا الموضوع . وقد تتبعته هذه الآراء ، ووضحت نسبتها إلى الغزالي فى مواضعها ، (وفيات الأعيان ٣ / ٣٥٣ ومعجم المؤلفين ١١ / ٢٦٦ والأعلام ٧ / ٢٤٧) .

الحجة الثالثة : أن طريق معرفة واجب الوجود ، إنما هو وجود الممكنات ، ووجوب إسنادها إلى موجود واجب ؛ قطعاً للتسلسل ، والدور ، وليس فى ذلك ما يدل على كنه حقيقته ، ومعرفة ماهيته ، وكل ما ندرکه منه بعد ذلك ؛ فلا يخرج عن الصفات الخارجة عن الذات : كصفات النفس من العلم ، والقدرة ، ونحوه .

أو الصفات الإضافية : ككونه خالقاً ، ومبدأً ، ونحوه . أو الصفات السلبية ، ككونه ليس بجوهر ، ولا جسم ، ولا عرض ، ونحوه . وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة ؛ لـ ١٢٢/ب فكانت غير/ معلومة .

الحجة الرابعة : قوله - تعالى - : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (١) .

وأما القائلون بكونها معلومة ؛ فقد احتجوا بأن قالوا :

لاخفاء بجواز الحكم على ذاته بإثبات صفات الكمال ، وسلب صفات النقص ؛ وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه ؛ فإن ما لا يكون متصوراً فى العقل لا يكون مصداقاً بإثبات حكم له ، أو سلبه عنه .

وعلى هذا : فمن قال إن ذاته غير معلومة ؛ يلزمه من هذا الحكم التصديقى أن تكون ذاته معلومة .

ثم اعترضوا على حجج المذهب الأول :

أما الحجة الأولى : فإنها منقوضة بتعلق العلم بوجوده ؛ فإنه غير متناه . وسواء قلنا هو نفس الذات ، أو زائد عليها . ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم به ، وكذلك سائر صفاته النفسانية ؛ عند المعترف بها .

وأما الحجة الثانية : فقالوا : لا نسلم أن كل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه ؛ فإن وجوده معلوم بموافقة الخصم هاهنا ، وبالدليل على ما سبق ؛ وهو مانع من وقوع الاشتراك فيه ، كما سلف فى النوع الأول .

وأما الحجة الثالثة : فحاصلها يرجع إلى إبطال مدرك من المدارك .

وليس فى ذلك ما يدل على إبطال كل مدرك ، ونفى باقى المدارك بعدم الإطلاع عليها مع البحث عنها ؛ غير يقينى ، كما سبق .

كيف : وأنه إذا اعترف بأن الطريق المذكور موصل إلى العلم بوجود واجب الوجود ؛ فقد بينا فى النوع الأول : أن ذاته وجوده ، ووجوده ذاته ؛ فإذا كان وجوده معلوما ؛ كانت ذاته معلومة .

وأما الآية : فلا حجة فيها ؛ فإن قوله - تعالى - : ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾^(١) : أى من الأمور الغيبية ، والضمير فى قوله - تعالى - : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٢) عائد إلى معلوم الله - تعالى - مما بين أيديهم ، وما خلفهم من الأمور الغيبية ، لا إلى الله تعالى .

وأما نحن فنقول :

لا شك أنه معلوم الوجود ؛ فإن كان الوجود هو نفس الذات ؛ فالذات معلومة . وإن كان زائدا على الذات ؛ فالحكم بأن وجوده زائد على ذاته ، حكم تصدىقى يستدعى تصور المحكوم عليه .

وعلى كلا التقديرين ؛ فيجب أن تكون ذاته متصورة .

ثم تصور الشيء تارة يكون بتصور ذاتياته ، ومقوماته^(٣) ، إن كان مركبا .

وتارة بتصور خواصه ، ولوازمه . وسواء كان مركبا ، أو بسيطا ، لكن ذات واجب الوجود بسيطة غير مركبة كما يأتى^(٤) ؛ فتصورها لا يكون بالطريق الأول ؛ بل بالثانى .

ل ١٢٣ / ١ / وعلى هذا : فمن قال إنها متصورة بالطريق الثانى ؛ فقد قال حقا . ومن قال إنها غير متصورة بالطريق الأول ؛ فقد قال حقا .

وأما إن وقع النزاع بالنفى ، والإثبات على أحد الطرفين ؛ فالنافية فى الطريق الأول : مصيب ، وفى الثانى : مخطىء ، والمثبت بعكسه .

(١) سورة البقرة ٢ / ٢٥٥ .

(٢) سورة طه ٢٠ / ١١٠ .

(٣) فى ب (ومعلوماته) .

(٤) انظر ل ١٤٢ / أ وما بعدها .

المسألة الثانية

في رؤية الله - تعالى -

وتشتمل على مقدمة وفصلين :

أما المقدمة : فنقول : قد بينا الإدراكات ، ومعناها في مسألة^(١) : السمع والبصر لله - تعالى - فلا بد من الإشارة إلى متعلقاتها من المدركات ، واختلاف المتكلمين فيها ، وما هو المختار .

أما الرؤية : فيصح تعلقها بكل موجود عند أئمتنا ، وأن^(٢) المصحح للرؤية الوجود ، على ما يأتي . إلا عبد الله بن سعيد ؛ فإنه نقل عنه أنه قال : لا تتعلق الرؤية بغير القائم بنفسه .

وأما الصفات : فلا تتعلق بها حتى قال : من رأى جسماً أسود . فما رأى سواده ؛ بل المرئى : كونه أسود ، وكذلك المسموع ؛ هو المتكلم دون الكلام .

وذهب أكثر المعتزلة : إلى أن المدرك إنما هو الأجسام ، والألوان ، لا غير .

وذهب بعضهم ، وكثير من الكرامية : إلى أن المدرك ليس غير الألوان .

واتفقت المعتزلة : على استحالة رؤية العلوم ، والقدر ، والإرادات ، والروائح ، والطعوم شاهداً ، وغائباً .

واتفق العقلاء : على استحالة رؤية المعدوم ، غير السالمية^(٣) ؛ فإنهم جوزوا رؤيته .

(١) انظر ما سبق ل ٩٩/أ وما بعدها .

(٢) في ب (فإن) .

(٣) السالمية :

تنسب هذه الطائفة إلى رجل وابنه - أما الرجل : فهو : محمد بن أحمد بن سالم البصرى المتوفى عام ٢٩٧ هـ .
وأما الابن فهو : أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم المتوفى عام ٣٦٠ هـ - وكانوا يجمعون بين كلام أهل السنة ، وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ، ونزعة صوفية . ومن أشهر المنتسبين إلى هذه الطائفة : أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب المتوفى سنة ٣٨٦ هـ وتأثر بها كثير من أعلام التصوف في العالم الإسلامي .

أما عن رأيهم في جواز رؤية المعدوم ، فانظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٣٧ .

ونشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٠٠ - ٤٠٤ .

وأما الهواء : فقد اختلفوا فى رؤيته .

فمنهم من قال : هو مرئى الآن ليلاً ، ونهاراً ، كأكثر أصحابنا .

ومنهم من منع ذلك مطلقاً : كالمعتزلة .

ومنهم : من جوز ذلك ليلاً ، لا نهاراً : وكل ما صح أن يُرى ؛ فهو مرئى لكل راء ؛
خلافاً للقاضى أبى بكر ، وبعض المعتزلة .

أما القاضى : فإنه قال : الرؤية المخلوقة لزيد لا يراها ، ويجوز أن يراها غيره .

وأما بعض المعتزلة : فإنهم قالوا : ذات الله - تعالى - مرئية له غير مرئية لمن

سواه ، وكذلك فناء الجواهر^(١) مرئى لله - تعالى - دون المخلوقين .

ومنهم : من طرد المنع من الرؤية فى هاتين الصورتين مطلقاً

أما صحة تعلق الرؤية بكل موجود على أصل أصحابنا : فمبنى على أن مصحح^(٢)

الرؤية^(٣) هو الوجود ؛ فإن صح ذلك - على ما سيستقصى الكلام فيه فى رؤية الله^(٤) -

تعالى - فهو الحجة على مذهبهم . وإبطال مذاهب المخالفين فى امتناع رؤية بعض

الموجودات ، والقائلين برؤية [بعض^(٤)] المعدومات .

وعلى هذا فمن قال بالأحوال/ من أصحابنا ؛ فلا سبيل إلى كونها مرئية عنده - وإن ل ١٢٣/ ب

كانت ثابتة - ضرورة عدم المصحح لرؤيتها ، وهو الوجود ؛ إذ هى غير موجودة ، ولا

معدومة .

والذى ينخص المنكرين رؤية^(٥) الألوان ، والصفات : كعبد الله بن سعيد : ما يجده

كل عاقل من نفسه من إدراك السواد ، والبياض ، وغير ذلك من الألوان . ولو ساغ إنكار

ذلك ؛ لساغ إنكار كل مشاهد مرئى ؛ ولا يخفى ما فيه من المحال .

(١) فى ب (الجواهر) .

(٢) فى ب (المصحح للرؤية) .

(٣) انظر ل ١٢٤/ ب وما بعدها .

(٤) ساقت من أ .

(٥) فى ب (من رؤية) .

ولعله لم يرد ما هو الظاهر من كلامه ؛ بل لعله أراد به أن الصفات لا تدرك على حياها عند فرض قيامها بالمحل ؛ بل المحل يدرك على^(١) سواده ، وبياضه .

والذى يخص إبطال مذهب من يرى أن المرئى ليس غير الألوان^(٢) أمور ثلاثة :

الأول : أن كل عاقل يعلم من نفسه رؤية أشكال الأجسام ، ومقاديرها . كما يعلم من نفسه رؤية ألوانها . ولو ساغ إنكار ذلك ؛ لساغ إنكار رؤية الألوان ؛ لعدم الفرق .

الثانى : أنا ندرك بالضرورة كون الأجسام فى بعض الجهات دون البعض ؛ وليس ذلك من الألوان فى شيء .

الثالث : هو أنا ندرك وجود الأجسام المقبلة على بعد ، ولا ندرك ألوانها إلا على قرب ؛ والمدرك غير ما ليس بمدرك .

وأما أن الهواء مرئى : فلا يخفى جوازه إن صح أن المصحح للرؤية هو الوجود ؛ إذ هو موجود .

وأما أنه مرئى فى وقتنا هذا : فقد استدل عليه بما نراه من اختلاف الأحوال عند طلوع الشمس ، وغروبها ، وانبساط شعاع الشمس على الأرض ، وتقلص الظل إلى ما قبل^(٣) الزوال ، وازدياد الفىء فيما بعد الزول ؛ مع بقاء الأرض على لونها فى جميع الأحوال .

وإذا ثبت اختلاف الألوان فى هذه الأحوال ، وتعذر عوده إلى لون الأرض ؛ لبقائها مع اختلاف الأحوال على ما هى عليه من اللون المرئى لنا ؛ تعين عوده إلى الهواء . وعلى حسب شروق النير على الهواء وغروبه . يرى الهواء تارة مضيئاً ، وتارة مظلماً . وهذا دليل على أن لون الهواء لذاته^(٤) أسود مظلم ، وما له من الإضاءة ؛ إنما هو بسبب شروق الشمس عليه ، أو غيرها من النيرات .

(١) ساقط من ب .

(٢) هم الكرامية وبعض المعتزلة .

(٣) فى ب (وقت) .

(٤) فى ب (بذاته) .

ولقائل أن يقول :

لا مانع أن يقال : بأن ما نراه من الألوان عند انبساط الشمس على وجه الأرض ، ونقصان الظل ، وتقلص الشمس ، وازدياد الفىء ؛ إنما هو لون تكتسبه الأرض بسبب انبساط الشمس ، وتقلصها غير ما لها من اللون^(١) فى نفسها ، لا^(٢) أنه لون الهواء .

ثم وإن سلم أنه لون/ الهواء ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من رؤية لون الشيء ؛ رؤية ذلك ل ١/١٢٤
الشيء على ما ذهب إليه بعض أصحابنا . وإن خالف فيه أكثر المعتزلة ، وكثير من أصحابنا . ولعله الأظهر على أصول أصحابنا . نظراً إلى أن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ؛ واللون موجود ؛ فلا يتوقف فى رؤيته على رؤية محله .

وربما عضد من نفي رؤية الهواء : بأنه لو كان مرئياً ؛ لميز الرائي بين الراكد منه والجارى : كالماء ؛ واللازم ممتنع .

وأيضاً : فإنه لو كان مرئياً ، لما خالف فيه قوم لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب ، والخطأ .

وقد خالف فى ذلك أكثر المعتزلة و (أكثر^(٣)) أهل الحق من المتكلمين ؛ وهم قوم لا يحصرهم عدد ، ولا يتصور من^(٤) مثلهم^(٤) التواطؤ على الخطأ عادة ؛ بخلاف السوفسطائية .

وأما حجة من احتج على رؤية الهواء ليلاً ؛ فما نراه عليه من السواد ، والظلمة ؛ وإليه ميل القاضى أبى بكر .

ولقائل أن يقول :

إننا^(٥) لا نسلم رؤية الشيء فى الليل المدلهم . ولهذا فإن الإنسان لا يجد تفرقة فى الليل المدلهم بين حالة كونه مغمض العين ، وبين حالة فتحها ؛ وهو غير راء حالة

(١) فى ب (الألوان) .

(٢) فى ب (إلا أنها) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (منهم) .

(٥) ساقط من ب .

تغميض العين؛ فكذلك حالة فتحها . ولو^(١) كان راثياً في إحدى الحالتين دون الأخرى؛ لأحس بالفرق ضرورة؛ هذا ما يتعلق بالرؤية .

وأما باقى الإدراكات : فعلى أصل الشيخ^(٢) أبى الحسن أن المصحح للإدراك هو الوجود . فكما أن الرؤية عامة لكل موجود؛ فكذلك كل إدراك يعم كل موجود .

وذهب عبد الله بن سعيد ، والقلايسى^(٣) ، وكثير من أصحابنا : إلى أن باقى الإدراكات لا تعم كل موجود؛ بل إدراك السمع يختص بالأصوات ، والشم بالروائح ، والذوق بالطعوم ، واللمس بالحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، وما يتركب من هذه الكيفيات الملموسة؛ مصيراً منهم إلى أنه لا علة جامعة بين جميع المرثيات على وجه يطرد ، وينعكس غير الوجود .

وأما فى إدراك السمع فقالوا : العلة المصححة له الجامعة لجميع أنواع المسموعات على وجه يطرد ، وينعكس؛ إنما هو الصوت وفى إدراك الشَّمِّ الرائحة ، وفى إدراك الذوق الطعم . وفى إدراك اللمس؛ الكيفية الملموسة . وهو ظاهر بين؛ ولعله الأظهر .

وربما قيل فى تحقيق الفرق بين الرؤية ، وباقى الإدراكات : أن الرؤية لا تستدعى ل ١٢٤ ب إتصال المرثى بالمدرک بخلاف باقى الإدراكات؛ فإنها/ لا تتم دون إتصال المدرک بالمدرک؛ فلذلك خصت ولم تعم .

وقد أجب عنه بعض الأصحاب : بأن الإتصال فى باقى الإدراكات غير معتبر .

أما الطعم : فلأن من ذلك أسفل قدميه بالحنظل مراراً؛ أحس بالمرارة فى حلقه مع عدم الإتصال .

وأما فى الرائحة : فما نراه^(٤) من شم المسك الأزفر على بعد من غير إتصال .

(١) فى ب (فلو) .

(٢) فى ب (شيخنا) .

(٣) القلايسى : ت فى حدود سنة ٣٣٥ هـ .

أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلايسى ، من متكلمى أهل السنة فى القرن الثالث ، وزادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتاباً ، وقد تأثر بابن كلاب ، وصار على نهجه ، وهو من الأعضاء البارزين فى المدرسة الكلامية التى تأثر بها الإمام الأشعري .

(انظر الملل والنحل ١/ ٩٣ وتبيين كذب المفتري ٣٩٨ ونشأة الفكر الفلسفى ١/ ٣٧٤ - ٣٨٤) .

(٤) فى ب (تجده) .

وأما فى الملموسات : فما نجده من الحس بحرارة النار عند القرب منها ، وبرد الثلج عند القرب منه من غير إتصال .

وهو غير سديد ؛ إذ أمكن أن يقال : سبب الذوق ؛ إنما هو نفوذ طعم الحنظل فى المسام البدنية إلى الحلق . وفى الشم بسبب ما يحمله الهواء من الأجزاء اللطيفة من ذى الرائحة إلى المشم ، حتى إنه لو كان المشموم فى شىء لا مساس فيه ، وهو مسدود سداً مهندياً ؛ لما أدركت رائحته ، أو أن ذلك بسبب خلق الله - تعالى - الرائحة فى الهواء المجاور لذى الرائحة الواصل إلى المدرك ، وكذلك فإن المدرك حره ، وبرده عند القرب من النار ، والثلج ؛ إنما هو حر الهواء المسخن بالنار ، وبرد الهواء المبرد بالثلج ؛ بل الأقرب فى دفع ما قيل من الفرق أنه وإن وجد الإدراك لهذه الأمور عند الإتصالات ؛ فليس إلا بحكم جرى العادة .

وأما أن يكون ذلك شرطاً فى الإدراك فلا . على ما بيناه فى مسألة السمع والبصر [لله^(١) تعالى^(١)] .

ثم ما ذكروه وإن كان ظاهراً فى الإدراك بالذوق^(٢) ، واللمس^(٢) ؛ فغير ظاهر فى السمع والشم .

وعلى هذا فإن قلنا بتعلق كل إدراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري ؛ فليس ذلك مما يوجب إتحاد الإدراك كما فى العلم ؛ إذ ليست جهة التعلق فى الكل واحدة ؛ بل مختلفة على ما يجده كل عاقل من نفسه عند إدراكه للشىء بالسمع ، والبصر ، وغير ذلك من الإدراكات . وهذا بخلاف العلم ؛ فإن جهة تعلقه بجميع المعلومات واحدة ؛ وهو معرفة المعلوم على ما هو عليه ، وذلك مما لا يختلف فيه تعلق العلم بالشىء وضده ؛ فلذلك كانت الإدراكات مختلفة دون العلم . واتحاد المتعلق ؛ مع اختلاف جهة التعلق ؛ لا يوجب إتحاد الإدراكات بدليل العلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ فإنها لما اختلفت جهة تعلقها ؛ كانت مختلفة . وإن كان متعلقها واحداً ، ومما يتصل بهذه المقدمة إدراك الأكوان باللمس .

(١) ساقط من أ .

(٢) فى ب (باللمس والذوق) ،

ل ١٢٥/أ وقد اختلف فيه أصحابنا : فأنكره بعضهم ، وأوجبه آخرون/ ؛ وهو الأظهر ؛ فإن كل عاقل يجد من نفسه إدراك الجسم متحركاً ، وساكناً ومجتمعاً ، ومفترقاً باللمس ؛ وإن كان مغمض العين .

وإذا عرفت الإدراكات ، ومتعلقاتها ؛ فالإدراك الحادث هل يتعلق بمدركين ، أو لا يتعلق إلا بمدرك واحد؟ وأن الإدراكين المتعلقين بمدركين مختلفين ، مختلفان . وأن الإدراكات المختلفة هل تقوم بمحل واحد؟ وأنه هل يتصور إدراك بلا مدرك؟ فالكلام فيه على ما سبق في العلوم .

الفصل الأول

فى جواز رؤية الله - تعالى - عقلاً

والذى عليه إجماع الأئمة من أصحابنا^(١) أن رؤية الله - تعالى - غير ممتنعة عقلاً؛ بل [هى^(٢)] جائزة فى الدنيا، والأخرى، وهل الرؤية فى الدنيا جائزة سمعاً؟ . فمما اختلف فيه .

فجوزه بعض مثبتى الرؤية؛ وأنكره آخرون .

وذهب بعض من أثبت جواز الرؤية إلى امتناعها فى الدنيا . وهل يجوز إطلاق القول بأن الله - تعالى - يجوز أن يكون مدركاً؟

فذهب القلانسى، وعبد الله بن سعيد: إلى المنع من ذلك، وجوزه باقى أصحابنا، وهل يجوز أن يرى فى المنام؟ فجوزه بعض المثبتة للرؤية، وأنكره آخرون .

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية، وإن لم تكن رؤية حقيقية . ولا خلاف بين أصحابنا أن الله - تعالى - يرى نفسه وجوباً .

وأما المعتزلة^(٣)، والخوارج، وجماعة من الرافضة: فقد أجمعوا على امتناع رؤية البارى عقلاً لذوى الحواس، واختلفوا فى رؤية الله - تعالى - لنفسه . فذهب الأكثرون إلى المنع من ذلك، وجوزه الأقلون .

(١) من كتب الأشاعرة المتقدمين على الأمدى انظر ما يأتى :

اللمع للأشعري ص ٦١ - ٦٨ والإبانة ص ١٢ - ١٩ له أيضا

والإنصاف للباقلانى ص ١٧٦ - ١٩٣

وأصول الدين للبيهقلى ص ٩٧ - ١٠٢ والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٦٦ - ١٨٦ واللمع له أيضا ص ١٠١ - ١٠٥

والإقتصاد للفرزلى ص ٣٠ - ٣٦ ونهاية الأقدام للشهرستانى ص ٣٥٦ - ٣٦٩ والمحصل للرازى ص ١٣٦ - ١٣٩

ومعالم أصول الدين له أيضا ص ٥٩ - ٦٧

ومن كتب الأمدى انظر: غاية المرام ص ١٥٩ - ١٧٨

ومن الكتب المتأخرة التى تأثر أصحابها بالأمدى :

انظر شرح الطوالع ص ١٨٥ - ١٨٩ والمواقف للإيجى ص ٢٩٩ - ٣١٠

وشرح المقاصد ٢ / ٨٢ - ٩١ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) عن موقف المعتزلة من الرؤية وتبهم لها : انظر المغنى، الجزء الرابع، حيث يخصص الفاضى عبد الجبار معظمه

للكلام عن رؤية البارى من ص ٢٣ - ٢٤٠ وانظر أيضا شرح الأصول الخمسة له ص ٢٣٢ - ٢٧٧ والمحيط

بالتكليف له أيضا ص ٢٠٨ - ٢١٣ .

وقد احتج المثبتون لجواز الرؤية بحجج عقلية ، وسمعية .

أما الحجج العقلية فأربع :

الحجة الأولى : وهي معتمد القاضي أبي بكر^(١) ، وأكثر الأئمة .

وها نحن نذكرها بزيادة تحرير ، وتقرير ؛ فنقول : قد بينا في المقدمة أن الأجسام والألوان مرئية ؛ فالأجسام ، والألوان مشتركة في صحة تعلق الرؤية بها ، وصحة تعلق الرؤية بها يستدعى مصححاً .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأنه لو كانت الأجسام معدومة ؛ لاستحال أن تكون مرئية ، ومدركة بالاتفاق منا ، ومن المعتزلة ، ومن كل محصل ؛ فحيث إستحال تعلق الرؤية بها حال عدمها ، وصح مع وجودها ؛ لزم أن يكون ذلك المخصص ، وإلا لعم الحكم نفيًا ، أو إثباتاً ؛ وذلك المخصص هو المعنى بالمصحح .

ولا يخفى أن بين الأجسام والألوان إتفاقاً ، وإفتراقاً ؛ فالمصحح : إما أن يكون ما به ل ١٢٥/ ب الإتفاق ، / أو ما به الإفتراق ، أو مجموع الأمرين .

لا جائز أن يكون المصحح [للرؤية^(٢)] ما به الافتراق ، أو ما به الاتفاق والافتراق معاً ؛ وإلا كان الحكم الواحد المشترك بين المختلفات ؛ معللاً بعلل مختلفة ؛ وهو محال .

وذلك لأن كل واحدة من العلتين : إما أن تستقل بالتصحيح ، أو إحداهما دون الأخرى ، أو أنه لا استقلال لكل واحدة منهما .

فإن كان الأول : فلا معنى لكون العلة مستقلة بالتصحيح إلا أنها هي المصححة دون غيرها ، فإذا قيل كل واحدة مستقلة بالتصحيح ؛ لزم منه عدم استقلال كل واحدة منهما .

(١) قارن ما أورده الأمدى هنا بما أورده في غاية المرام ل ٦٥/ أ وانظر ما أورده الشهرستاني في نهاية الأقدام ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ حيث يذكر هذه الحجة مقدماً لها بقوله : قالت الأشعرية : ثم يفصل القول فيها . ثم يخلص في النهاية إلى عدم الثقة بالأدلة العقلية في هذه المسألة قائلاً : (واعلم أن هذه المسألة سمعية أما وجوب الرؤية ، فلا شك في كونها سمعية . وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه ، وقد وردت عليه تلك الإشكالات ... فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية) . نهاية الأقدام ص ٣٦٩ .

(٢) ساقط من أ .

وإن كان الثانى : فالمصحح أحد العلتين دون الأخرى ، ثم يلزم منه صحة الرؤية فى المحل المختص بتلك العلة ، وعدم صحة^(١) الرؤية^(١) فى المحل الذى لم توجد فيه تلك العلة ؛ وهو محال .

وإن كان الثالث : فيلزم منه امتناع صحة الرؤية لكل واحد من المحلين المختلفين ؛ ضرورة عدم استقلال ما اختص به بالتصحيح^(٢) ؛ فلم يبق إلا أن يكون المصحح ما به الاتفاق لا غير . وما به الاتفاق : إما أن يكون عدماً ، أو وجوداً .

لا جائز أن يكون المصحح ما به الاتفاق من الأعدام ، والسلوب لوجهين :

الأول : أن العدم لا يصلح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية ؛ فإن كون العلة موجبة صفة إثبات للعلة ، والعدم المحض لا يتصف بالصفات الإثباتية ؛ فلم يبق إلا أن تكون العلة المصححة وجودية .

الثانى : [أن^(٣)] العدم لا اختصاص له بمحل دون محل . ويلزم من ذلك أن يكون مصححاً للرؤية بالنسبة إلى كل محل مجهول ؛ وهو محال .

وما به الاتفاق بين الأجسام والألون من الصفات العامة الوجودية ، ليس إلا الوجود ، والحدوث .

والحدوث لا يجوز أن يكون هو المصحح لثلاثة أوجه :

الأول : أنه يصح رؤية الأجسام فى حال بقائها ، ولا حدوث فى حالة البقاء .

الثانى : أنه لا معنى للحدوث ، إلا سبق الوجود بالعدم . أى أنه لم يكن ؛ فكان ، أو أنه مما لا يتم وجوده بنفسه ، وهذه أعدام ، والعدم لا يكون علة على^(٤) ما تقدم^(٤) ، ولا جزء من العلة ؛ لأن جزء العلة لا بد وأن يكون مؤثراً مع الجزء الآخر . والتأثير صفة إثبات ؛ فلا يكون صفة للعدم المحض .

(١) فى ب (الصحة) .

(٢) فى ب (من التصحيح) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (على ما سبق) .

الثالث : أنه لو كان المصحح هو الحدوث ؛ فيلزم على أصول المعتزلة صحة رؤية العلوم ، والقدر ، والإرادات^(١) . وكذلك^(٢) الطعوم ، والروائح ؛ / لكونها حادثة ؛ وهو خلاف أصولهم^(٣) ؛ فلم يبق إلا أن يكون المصحح هو الوجود ، والوجود متحقق في حق الله - تعالى - ويلزم من ذلك صحة الرؤية عليه ؛ ضرورة وجود المصحح .

فإن قيل : لا نسلم اشتراك الأجسام والألوان في صحة الرؤية ، وما المانع من أن يقال : الألوان غير مرئية؟ كما هو مذهب عبد الله بن سعيد من أصحابكم ؛ حيث ذهب إلى أنه لا يرى غير القائم بنفسه ، أو أن الجسم غير مرئي ؛ كما هو مذهب بعض المعتزلة ، وأكثر الكرامية؟

وللخصومة شبه
الشبهة الأولى

قولكم : في المقدمة : إنا لا نشك في رؤية أشكال الأجسام ، ومقاديرها وكونها في بعض الجهات دون البعض ؛ فغاياته أنه دليل على أن المدرك عرض آخر ؛ وليس في ذلك ما يدل على كون الجسم مرئياً .

الشبهة الثانية

سلمنا صحة رؤية الأجسام والألوان ؛ ولكن لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى ؛ وما ليس بثبوتى ؛ فلا يحتاج إلى التعليل .

الشبهة الثالثة

أما أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً ؛ فلأنه لا معنى لصحة الرؤية إلا إمكان الرؤية . والإمكان ليس بثبوتى ؛ وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الإمكان نقيضه لا إمكان ، [ولا^(٣) إمكان^(٢)] عدم لصحة إتصاف العدم الممكن به ، ولو كان صفة ثبوتية ؛ لكان صفة للعدم المحض ، والنفي الصرف ؛ وهو محال .

الثانى : هو أن الحادث قبل حدوثه متصف بالإمكان ، فلو كان الإمكان صفة وجودية ؛ فإما أن يكون صفة للحادث ، أو لغيره .

لا جائز أن يكون صفة للحادث ؛ وإلا كانت الصفة الوجودية لما ليس بموجود .

(١) فى ب (والإدراكات) .

(٢) فى ب (أصلهم) .

(٣) فى أ (والإمكان) .

ولا جائز أن يكون صفة لغير الحادث ؛ وإلا لما وصف الحادث به . كما لا يوصف المحل بكونه أسود بسواد قائم بغيره .

الثالث : أنه لو كان الإمكان صفة وجودية : فإما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممتنعاً لذاته ، أو ممكناً لذاته .

لا جائز أن يكون واجباً لذاته : وإلا لما كان صفة لغيره .

ولا جائز أن يكون ممكناً ، وإلا كان ممكناً بإمكان آخر ؛ ولزم التسلسل . فلم يبق إلا أن يكون ممتنع الوجود لذاته ؛ وهو المطلوب .

وإذا ثبت أن صحة الرؤية ليس أمراً ثبوتياً ؛ فما ليس بثبوتى لا يفتقر إلى علة ؛ لأن العلة : إما وجودية ، أو عدمية .

فإن كانت وجودية : فإما قديمة ، أو حادثة .

فإن كانت قديمة ؛ فهو ممتنع ؛ لأن القديم لا تخصص له بعدم دون عدم ؛ فيجب أن يكون علة لكل معدوم ، وأن لا يزول الإعدام أبداً ؛ ضرورة أن العلة الموجبة/ لها ل ١/٢٦٦ موجودة قديمة ، وأن القديم الموجود لا يزول كما يأتى تحقيقه ، وأنه يلزم من دوام العلة دوام معلولها .

وإن كانت العلة الموجودة حادثة ؛ فهو محال ؛ لأن العدم الذى هو معلولها سابق عليها ؛ والمعلول لا يسبق العلة . وإن كانت العلة عدمية ؛ فهو ممتنع لثلاثة أوجه :

الأول ، والثانى : ما سبق فى تقرير الدليل .

والثالث : أن الأعدام من حيث هى أعدام متساوية ، بخلاف الذوات الموجودة ، فلو كان العدم علة للعدم ؛ لكان أحد المتساويين علة للآخر ؛ وليس هو أولى من العكس .

سلمنا أن صحة الرؤية أمر ثبوتى ؛ ولكن لا نسلم أن كل أمر ثبوتى لشيء يجب أن الشبهة الرابعة يكون معللاً .

قولكم : إنه^(١) لو كانت الأجسام ، والألوان معدومة إستحال^(٢) أن تكون مرئية . لا الشبهة الخامسة

(١) ساقط من ب

(٢) فى ب (لاستحالة) .

نسلم ذلك ، وما^(١) المانع من كون المعدوم مرئياً كما ذهب إليه السالمية^(٢) ؟ ولا سيما^(٣) على أصلكم من حيث أن الإدراك نوع من العلم والمعدوم معلوم ؛ فلا يمتنع تعلق الإدراك به .

الشبهة السادسة

سلمنا استحالة رؤية المعدوم ؛ ولكن لم قلت إن رؤية الأجسام ، والألوان معللة؟
قولكم : لو لم يختص بمعنى توجب صحة رؤيتها ، لما اختصت بالرؤية بل عم الحكم نفيًا ، أو إثباتًا .

الشبهة السابعة

قلنا : هذا منتقض بصور .

الصورة الأولى : أن اختصاص محل الحكم بالعلية ، أمر زائد على المحل ، وعلى نفس العلة ، ومع ذلك فإنه لا يستدعي مخصصاً آخر ، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية ؛ وهو محال .

الصورة الثانية : أن اختصاص العلة بكونها علة للحكم أمر زائد عليها ، وعلى المعلول أيضاً ، ومع ذلك فلا يستدعي مخصصاً نفيًا للتسلسل .

الصورة الثالثة : أن المعلوماتية ، والمذكورية حكم زائد على ذات المذكور والمعلوم ، وليس بمعلل ؛ لأنه يعم الوجود ، والعدم ؛ فلو كان معللاً ؛ فيما أن يعلل بصفة إثبات ، أو نفي .

فإن علل بصفة إثبات : انتقض بكون المعدوم معلوماً ، ومذكوراً .

وإن علل بصفة عدم : انتقض بكون الموجود معلوماً ، ومذكوراً .

كيف وأن عدم لا يصلح أن يكون علة على ما تقدم ، وكذلك الكلام في المقدور ، والمراد أيضاً^(٣) .

الصورة الرابعة : أن اختصاص المحل^(٤) بالسواد ، والبياض^(٤) ، وغير ذلك من الأعراض صفة إثباتية زائدة/ على ذات المحل ، وقد اختص به عما ليس بذى سواد ، ولا ببياض ، ومع ذلك فإنه غير معلل ؛ وإلا لزم التسلسل .

ل ١٢٧/١

(١) مكررة في أول ١٢٦/ب ص ٩

(٢) في ب (وسيمًا) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) في ب (البياض والسواد) .

الصورة الخامسة : هو^(١) أن وقوع الفعل من الفاعل ، لا يكون معللاً ، وإن كان زائداً على ذات الفاعل ؛ لأنه لو كان معللاً : فإما أن يعلل بذات الفاعل ، أو بصفة لازمة لذاته ، أو بما سوى ذلك .

فإن كان الأول ، والثانى : لزم أن لا يتأخر وقوع الفعل عن ذات الفاعل ، حتى لا يتأخر الحكم على علته ، كما لا يتأخر كون الأسود ، أسود عن سواده .

وإن كان الثالث : فإما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

فإن كان قديماً : فهو ممتنع ؛ لما تحقق^(٢) فى القسم الذى قبله .

وإن كان حادثاً : فهو أيضاً فعل ، ويفتقر فى وقوعه إلى علة أخرى ، والكلام فى تلك العلة ؛ كالقوله فى الأولى ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الصورة السادسة : التماثل ، والاختلاف ؛ فإنه وإن كان حالاً زائداً (أبدأ^(٣)) ؛ فهو غير معلل على ما يأتى فى العلل ، والمعلولات^(٤) .

فإذن قد انقسمت الأحكام ، والأحوال الزائدة : إلى ما يعلل ، وإلى ما لا يعلل ؛ فلم قلت بأن ما نحن فيه مما يجب تعليقه؟

سلمنا أن صحة الرؤية من الأحوال المعللة ؛ ولكن لم قلت بامتناع التعليل بما به الافتراق بين الأجسام ، والألوان؟

قولكم : يلزم منه تعليل الحكم الواحد بعلة مختلفة ، إنما يلزم أن لو كانت صحة رؤية الجسم ، واللون ؛ حكمين متماثلين . ولا نسلم إمكان التماثل بين شيئين^(٥) أصلاً ؛ فإن كل شيئين لا بد من التغير بينهما بوجه من وجوه التغير والتمايز ، [وما به^(٦) التمايز^(٦)] ، لا بد وأن يكون مختلفاً ، ولا تماثل مع الاختلاف من وجه .

سلمنا إمكان التماثل فى الجملة ؛ ولكن لا نسلم مماثلة صحة رؤية الجسم ؛ لصحة رؤية اللون .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (تقدم) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) انظر الجزء الثانى - الباب الثالث - الأصل الثانى : فى تحقيق معنى العلل والمعلولات لـ ١١٧/ب وما بعدها .

(٥) فى ب (الشيئين) .

(٦) ساقط من أ .

وبيانه : أن المثلين عبارة عن كل شيئين يسد أحدهما مسد الآخر فيما يجب ، ويجوز من الصفات ، أو ما يشتركان فيما لكل واحد من الواجبات ، والجائزات ، والممتنعات^(١) عليه .

وصحة رؤية الجسم واللون ، ليس كذلك ؛ فإن رؤية كل واحد [منهما]^(٢) لا تقوم مقام رؤية^(٣) الآخر ، ولا تسد مسده^(٤) ؛ فإن رؤية الجسم ليست رؤية اللون ، ولا رؤية اللون ، رؤية الجسم ؛ فلا تماثل .

سلمنا التماثل بينهما ؛ ولكن من وجه ، أو من كل وجه .

الأول : مسلم . والثاني : ممنوع . وتقريره/ ما سبق قبله .

ل ١٢٧ / ب

سلمنا التماثل من كل وجه ؛ ولكن لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة ، وما به الافتراق . وما ذكرتموه من الدليل على امتناع تعليل الحكم الواحد بعليتين مختلفتين ؛ فهو منتقض من خمسة أوجه :

الشبهة التاسعة
وبيانها بخمسة
أوجه

الأول : أن الحقائق المتفقة بالجنسية ، المختلفة بالنوعية ؛ لا تتم حقيقة كل واحد منها دون ما به الاتفاق ، والافتراق .

وعند ذلك : فيما أن يكون بين ما به الاتفاق والافتراق ، في كل واحد من الأنواع المختلفة تحت الجنس الواحد ملازمة ، أو لا ملازمة بينهما أصلاً .

لا جائز أن يقال بعدم الملازمة ؛ وإلا لجاز الإنفكاك ، وخرج كل نوع عن حقيقته ؛ وخرج الشيء عن حقيقته محال .

وإن كان بينهما ملازمة ؛ فلا جائز أن يقال : بأن ما به الاتفاق مستلزم لما به الافتراق في كل واحد من الأنواع ، وإلا كان ما اختص بكل واحد من الأنواع مجتمعاً في كل واحد من الأنواع ؛ ضرورة إتحاد المستلزم في الكل ؛ وذلك^(٥) محال ؛ فلم يبق إلا أن يكون ما به الافتراق مستلزماً لما به الاتفاق ؛ وفيه تعليل المتحد بالمختلف .

(١) في ب (والمختلفات) ،

(٢) ساقط من أ .

(٣) في ب (الأخرى) .

(٤) في ب (مسدها) .

(٥) ساقط من ب .

الثانى : هو أن عالمية الله - تعالى - بالسواد مثلاً ؛ مماثلة لعالمية الواحد منا به ، وعالمية الله - تعالى - عندكم معللة بعلمه القديم . وعالمية الواحد منا ، معللة بالعلم الحادث ، ولا مماثلة بين العلم القديم ، والحادث ؛ وفيه تعليل المتحد ، بالمختلف .

الثالث : هو أن الاختلاف مشترك بين المختلفات ؛ فإن كل واحد من المختلفين مخالف للآخر ، ومخالفته للآخر : إما لذاته ، أو للازم ذاته ؛ وفيه تعليل المتفق بالمختلف .

الرابع : هو أن الكذب ، والجهل متفقان فى صفة القبح ، وقبح^(١) كل واحد منهما^(١) لذاته ، أو للازم ذاته ؛ وهما مختلفان مع الاقتضاء لحكم واحد .

الخامس : أن السواد ، والبياض متفقان فى اللونية ، ومختلفان فى السوادية والبياضية . وقد اتفقا فى الافتقار إلى محل^(٢) يقومان به ؛ وهو حكم واحد .

وعند ذلك : فإما أن يكون كل واحد من السواد والبياض ، مفتقرا إلى المحل من جهة ما به الاتفاق من اللونية ، أو من جهة ما به الافتراق من السوادية ، والبياضية ، أو من الجهتين .

لا جائز أن يقال بالأول فقط ، وإلا كان السواد ، والبياض من جهة سواديته ، وبياضيته / مستغنياً عن المحل ؛ وهو محال .

ل ١٢٨ / ١

فلم يبق إلا الثانى ، والثالث ؛ وفيه تعليل المتفق بالمختلف .

سلمنا أنه لا بد من إتحاد العلة ؛ ولكن لا نسلم أن مسمى الوجود واحد مشترك فيه الشبهة العاشرة بين الأجسام والألوان ؛ إذ الوجود هو نفس الموجود على ما سيأتى فى مسألة المعدوم^(٣) ، ولا سيما على أصلكم ، والموجودات مختلفة بذواتها ؛ فلا إتحاد .

الشبهة
الحادية
عشرة

سلمنا أن مسمى الوجود واحد ؛ ولكن لم قلتم إنه هو المصحح؟

(١) فى ب (وصفة كل واحد منها) .

(٢) فى ب (المحل الذى) .

(٣) انظر الجزء الثانى - الباب الثانى : فى المعدوم وأحكامه ل ١٠٦ / ب .

قولكم : لا مشترك غير الوجود ، والحدوث ؛ لا نسلم [ذلك^(١)] . والبحث ، والسبر مع عدم الاطلاع على غيره بما لا يوجب العلم بعدمه ؛ بل غايته عدم العلم به ، أو غلبة الظن بعدمه ، ولا يلزم أن يكون الغير معدوماً في نفسه ؛ كما سبق في تحقيق الدليل^(٢) سلمنا أن البحث حجة ؛ ولكن مع الاطلاع على شيء آخر ، أو لا مع الاطلاع الأول : ممنوع . والثاني : مسلم .

الشبهة
الثانية عشرة

وبيان وجود أمر آخر من الأوصاف العامة من ثلاثة أوجه :

الأول : هو أن الاشتراك متحقق في صفة الإمكان . وهو إما أن يكون وجودياً ، أو عديمياً .

فإن كان وجودياً : فأمكن أن يكون هو العلة .

وإن كان عديمياً : فصحة الرؤية تكون عدمية ؛ إذ الصحة هي الإمكان كما تقدم .

وعند ذلك : فيلزم منه أن لا تكون معللة ، أو أن يصح تعليلها بأمر عديمي .

الثاني : هو أن ما يسلم الخصم كونه مرثياً ؛ إنما هو الأجسام ، والألوان ، والألوان أعراض . والجسم : فعبرة عما تألف من جوهرين فصاعداً على أصلكم ، أو من ستة جواهر ، أو ثمانية على أصل المعتزلة ؛ فالتأليف داخل في مسمى الجسم ، أو ملازم له ؛ وهو عرض مشارك للألوان في صفة العرضية ، فلا يمتنع أن يكون هو العلة . وهذاان الوصفان لا تحقق لهما بالنسبة إلى الله تعالى .

الثالث : الاشتراك في المعلومية ، والمقدورية ، والمذكورية .

سلمنا أنه لا مشترك في الأوصاف غير^(٣) الوجود ، والحدوث ؛ ولكن لم قلتهم الحدوث ليس بعلّة؟

الشبهة
الثالثة عشرة

قولكم : الحدوث عبارة عن سبق الوجود بالعدم ، والعدم الداخل في مفهوم الحدوث لا يكون علة ؛ لا نسلم أن العدم السابق داخل في مفهوم الحدوث ؛ بل هو عارض للحدوث .

الشبهة
الرابعة عشرة

(١) ساقط من أ .

(٢) انظر ل/٣٩٠ ب .

(٣) في ب (لا) .

الشبهة
الخامسة عشرة

سلمنا امتناع التعليل بالحدوث ؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون الوجود علة مصححة للرؤية ؛ لأن الوجود المشترك عند القائل به حال ؛ والحال لا^(١) يصح أن تكون^(١) علة على أصلكم .

ل ١٢٨/ب
الشبهة
السادسة عشرة

سلمنا إمكان التعليل بالوجود ، ولكن مشروطاً/ بالحدوث ، أو لا مشروطاً بالحدوث^(٢) . الأول : مسلم . والثاني : ممنوع .

والحدوث وإن كان عدماً ، فلا يمتنع أن يكون شرطاً فى الصحة ؛ فإن إنتفاء أحد الضدين عن المحل شرط لصحة إتصاف المحل بالضد الآخر ، وإن لم يكن علة له .

الشبهة
السابعة عشرة

سلمنا أنه غير مشروط بالحدوث ؛ ولكن إنما يصح التعليل بالوجود أن لو لم يدل الدليل على امتناعه .

وبيان امتناع التعليل به هو أنه لا يخلو : إما أن يكون علة لرؤية نفس الوجود ، أو للماهية التى هو صفة لها لا غير ، أو لمجموع الأمرين .

فإن كان الأول : وجب أن لا يكون المدرك من السواد ، والبياض غير الوجود المشترك بينهما ، وأن لا يدرك التفرقة بينهما ؛ وهو محال .

وإن كان الثانى : وجب أن لا يكون البارى - تعالى - مرثياً ؛ إذ لا ماهية له خارجة عن وجوده ، كما سبق .

وإن كان الثالث : فيلزم^(٣) منه أنا إذا رأينا السواد مثلاً : أن ندرك التفرقة بالبصر بين وجوده ، وماهيته ؛ وهو محال .

وأيضاً : فإنه لو كان الوجود هو المصحح للرؤية ؛ لكانت^(٤) الطعوم ، والروائح مرثية ؛ لكونها موجودة ؛ والضرورة تشهد بخلافه .

(١) فى ب (لا تكون) .

(٢) فى ب (به) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ب (لما كانت) .

سلمنا أن الوجود هو المصحح لرؤية الألوان، والأجسام فقط؛ ولكن إنما يلزم منه^(١) صحة رؤية^(٢) الباري - تعالى - أن لو كان وجوده مماثلاً لوجود الممكنات؛ وليس كذلك، وإلا لكان ما ثبت لأحدهما ثابتاً للآخر.

الشبهة
الثامنة عشرة

ويلزم من ذلك أن يكون وجود الرب تعالى ممكناً، أو أن يكون وجود الممكنات واجباً، أو أن يكون كل واحد منهما واجباً، وممكناً؛ وهو محال.

سلمنا أن مسمى وجود واجب الوجود، مماثلاً لوجود الممكنات؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح، وجود الصحة في حق الباري - تعالى -؛ لجواز أن لا يكون قابلاً لها؛ وذلك لأن الحكم كما يتوقف على وجود المصحح، يتوقف على وجود القابل، أو أن تكون ذات الباري - تعالى - مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها.

الشبهة
التاسعة عشرة

ولهذا فإن كون الواحد في الشاهد حياً؛ مصحح لكونه متألماً، ومشتهياً، وجائعاً، وعطشاناً، ومريضاً، وصحيحاً، إلى غير ذلك. والباري - سبحانه وتعالى - مساو في كونه حياً للشاهد. ومع ذلك؛ فيمتنع ثبوت هذه الأحكام في حقه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب - تعالى - مرثياً؛ ولكن لنفسه، أو لنا؟ الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

الشبهة العشرون

وبيانه ما/ سبق في مسألة السمع، والبصر من الأدلة^(٢) المانعة من كون الرب - تعالى - بصيراً؛ فإنها بعينها تدل على امتناع كونه مرثياً لنا.

ل ١٢٩ / ١

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه مرثياً لنا؛ ولكنه منتقض بأمرين:

الشبهة الحادية
والعشرون

الأول: بصفة المخلوقية؛ فإنها ثابتة للجواهر، والأعراض، وذلك يستدعي مصصحاً مشتركاً؛ ولا مشترك غير الوجود، والحدوث، والحدوث ليس بعلّة كما بينتم؛ فكان الوجود هو العلة، والباري - تعالى - مشارك للجواهر، والأعراض في معنى الوجود، وما لزم صحة المخلوقية عليه.

الثاني: هو أنا كما ندرك الأجسام، والألوان بإدراك البصر؛ فنذكر الأجسام، والأعراض الملموسة؛ باللمس. ولا بد من مصحح للإدراك باللمس. ولا مصحح غير

(١) في ب (صحة الرؤية).

(٢) في ب (الدلالة).

الوجود ؛ لما سبق من التقرير . والوجود متحقق فى حق الله - تعالى - ؛ وهو غير مدرك باللمس .

سلمنا جواز رؤيته لنا عقلاً ؛ ولكن فى الدنيا ، أو فى الأخرى؟ الأول : ممنوع ، والثانى : مسلم .

وذلك لأنه لا مانع من امتناع الرؤية فى الدنيا دون الأخرى بسبب افتراقهما فى الشواغل ، والموانع ، والإنغماس فى الرذائل ، والإنهماك على الشهوات العاجلة ، والخلو عنها فى الأخرى .

والجواب :

الجواب عن
الشبهة الأولى

أما منع كون الألوان مرئية ؛ فباطل^(١) ؛ لما سبق^(١) فى المقدمة .

وأما منع كون الأجسام مرئية ؛ فباطل ؛ لما سبق فى أول المسألة .

الرد على
الشبهة الثانية

قولهم : إن الأشكال ، والمقادير عرض آخر ؛ ليس كذلك ؛ بل هى جملة أجزاء الرد على الجسم المؤتلفة ؛ ولذلك يزيد بزيادتها ، وينقص بنقصانها .

الرد على
الشبهة الثالثة

قولهم : لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى على ما قرره .

قلنا : نحن إنما نعلل رؤية الأجسام ، والألوان ، ونعنى بصحة الرؤية ، وقوع الرؤية ؛ وهو أمر وجودى ؛ وليس ذلك^(٢) هو نفس إمكان الرؤية ؛ فإنه فرق بين الرؤية ؛ وإمكان الرؤية ؛ وعلى هذا فقد اندفع جميع ما ذكره فى جهة التقرير .

فإن قيل : يلزم على هذا من وجود المصحح فى حق الله - تعالى - وجود الرؤية .

قلنا : بلى بجواز .

وبيانه أنه لو لم تكن الرؤية ممكنة ؛ لكانت واجبة لذاتها ، أو ممتنعة لذاتها .

ولا جائز أن تكون ممتنعة لذاتها ؛ إذ الممتنع لذاته ، لا مصحح له ؛ فلم يبق إلا أن

تكون ممكنة ؛ وهو المطلوب .

(١) فى ب (فجوابه ما سبق) انظر ل ١٢٣/ب .

(٢) فى ب (كذلك) .

قولهم : لا نسلم أن كل أمر ثبتوى يجب أن يكون معللاً .

الرد على
الشبهة الرابعة

قلنا : دليله ما سبق .

قولهم : لا نسلم امتناع رؤية المعدوم .

الرد على الشبهة
الخامسة

قلنا : اتفق جميع العقلاء ؛ ما عدا السالمية^(١) . على امتناع رؤية المعدوم ، ولا حاجة إلى الدلالة بالنسبة إلى الموافق . ومن خالف ؛ فطريق الرد عليه أن نقول : نحن إنما نعلل رؤية ما رؤيته واقعة ، ورؤية المعدوم غير واقعة ، على ما يجده كل عاقل من نفسه ، ولو أراد مرید رؤية المعدوم ؛ لكان طالباً شططاً ؛ بخلاف رؤية الأجسام ، والألوان على ما لا يخفى .

قولهم : إن الرؤية عندكم نوع من/ العلوم ؛ لا نسلم ذلك . وإن سلمنا [ذلك]^(٢) ؛ فلا يلزم تعلق كل علم بكل معلوم .

ل ١٢٩/ ب

قولهم : لم قلتم بأن رؤية الأجسام ، والألوان معللة؟

الرد على الشبهة
السادسة

قلنا : لما ذكرناه .

قولهم : إن اختصاص محل الحكم بالعلة أيضاً زائد عليه ، ولا يستدعى مخصصاً .

الجواب عن
الشبهة السابعة

قلنا : ما جعلناه ، علة مصححة إنما هو نفس الوجود ، والوجود عندنا نفس الموجود لا زائد عليه ؛ على ما يأتي ؛ بخلاف الرؤية .

الصورة الأولى

قولهم : إن اختصاص العلة بكونها علة أمر زائد .

الصورة الثانية

قلنا : إلا^(٣) إنه ثابت لذاته ؛ فلا يستدعى مخصصاً آخر^(٣) .

قولهم : المعلوماتية ، والمذكورية : غير معللة .

الصورة الثالثة

قلنا : لأنها عامة للموجودات ، والمعدومات ؛ فلا يستدعى مخصصاً بخلاف ما ذكرناه من الرؤية حيث تخصصت بالموجود دون المعدوم .

(١) انظر ما سبق ل ١٢٣/ أ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) في ب (لا معنى لكون العلة علة إلا أنها مؤثرة في المعلول لذاتها فلا يستدعى مخصصاً آخر قطعاً للتسلسل) .

قولهم : اختصاص بعض المحال بالسواد أو البياض ، صفة زائدة ولا يستدعى الصورة الرابعة مخصصاً ؛ ليس كذلك ؛ بل لا بد وأن يكون ذلك لازماً لذات المحل ، أو لصفة لازمة لذات المحل .

الصورة الخامسة

قولهم : إن وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللاً .

قلنا : وقوع الفعل من الفاعل لا معنى له غير وجود الفعل ، ووجود الشيء فى نفسه لا يكون معللاً ؛ إذ ليس وجوده زائداً على ذاته ، وإسناده إلى الفاعل لا بدى ؛ ضرورة كونه ممكناً ، وإلا كان واجباً لذاته ؛ وليس الفاعل هو المصحح .

الصورة السادسة

قولهم : إن التماثل ، والاختلاف حال زائد ، وليس معللاً .

لا نسلم أن التماثل ، والاختلاف حال زائد ؛ فإنه لا معنى للتماثل غير الاشتراك فى أخص صفات النفس ، وليس ذلك حالاً زائداً .

وأما الاختلاف : فحاصله راجع إلى أن أخص أوصاف النفس لكل واحد لا تحقق له فى الآخر ؛ وذلك سلب لا ثبوت ؛ فلا يكون معللاً كما تقدم .

وعلى هذا أيضاً : يمتنع تعليل التضاد ، والغيرية ؛ إذ لا معنى للتضاد غير امتناع الجمع . ولا معنى للغيرية : إلا أن أحد الشيئين ليس هو الآخر ، وليس حكماً إثباتياً ؛ بل حاصله يرجع^(٢) إلى السلب ، والعدم المحض .

الرد على
الشبهة الثامنة

قولهم : لا نسلم التماثل بين رؤية الأجسام ، والألوان .

قلنا : الرؤية من حيث هى رؤية لا اختلاف فيها ؛ ولذلك يمكن تحديدها بحد واحد ؛ وإنما الاختلاف فى التعلق ، والمتعلق ؛ وذلك لا يوجب الاختلاف فى نفس الرؤية كما سبق فى العلوم والقدر ، والإرادات/ ونحوها من الصفات .

ل ١٣٠ / ٢

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من منع التماثل مطلقاً ، ومن منع التماثل فى رؤية الجسم ، واللون ، ومن قولهم بالتماثل من وجه دون وجه .

الرد على
الشبهة التاسعة

قولهم : لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بعلم مختلفة .

(٢) فى ب (راجع) .

قلنا : دليله ما ذكرناه^(١) .

وأما ما ذكره من الإشكال الأول : فمندفع فإن الملازمة بين ما به الاتفاق ، والافتراق في كل نوع إنما هي من الجانبين ، لا من أحد^(٢) الجانبين^(٣) دون الآخر . والملازمة من الجانبين ليست تدل على أن كل واحد علة للآخر أو أن أحدهما علة للآخر ، من غير عكس ؛ بل الملازمة بين الشئيين أعم من ذلك .

ولهذا فإن الملازمة بين المتضايفات ثابتة من الجانبين ، ولا علية ولا معلولية لأحدهما ، بالنسبة إلى الآخر .

وأما الإشكال الثاني : فإنما يصح أن لو كان العلم القديم غير مماثل للعلم الحادث من حيث هو علم ؛ وليس كذلك ؛ بل هما مثلان^(٣) من هذا الوجه . وإن وقع الاختلاف بينهما ؛ فليس في ذاتيهما ؛ بل في عوارض خارجة عنهما . وعلية العالمية إنما هي القدر المشترك بينهما دون غيره . هذا إن قلنا بالأحوال . وإلا فالعالمية لا تزيد على قيام العلم بالذات .

وأما الإشكال الثالث : فإنما يلزم أن لو ثبت أن الاختلاف والتضاد أمر ثبوتى زائد على ذات المختلفين ، والمتضادين ؛ وليس كذلك على ما سبق قبل .

وأما الإشكال الرابع : فإنما يلزم أن لو كان القبح صفة ثبوتية من صفات الكذب ، والجهل ، وهو غير مسلم ، بل هو راجع إلى حكم الشارع ، أو مخالفة الأعراض على ما يأتي في مسألة التحسين ، والتقيح^(٤) .

وأما الإشكال الخامس : فمندفع أيضاً ؛ فإن اتفاق السواد والبياض في الافتقار إلى المحل ليس حكماً ثبوتياً ؛ بل حاصله يرجع إلى صفة سلبية ؛ وهو أنه لا وجود لكل واحد منهما دون المحل ؛ فلا يكون معللاً كما سبق .

قولهم : لا نسلم أن مسمى الوجود مشترك بين الأجسام ، والألوان .

الرد على
الشبهة العاشرة

قلنا : هذا المنع إن صدر ممن يعترف بأن الوجود زائد على الموجود ، وأنه مشترك بين الموجودات من المعتزلة وغيرهم ؛ فهو فاسد .

(١) في ب (ما سبق) .

(٢) في ب (أحدهما) .

(٣) في ب (متلازمان) .

(٤) انظر ما سيأتي في النوع السادس - الأصل الأول - المسألة الأولى : في التحسين والتقيح ل ١٧٤ ب وما بعدها .

وإن صدر ممن لا يعترف بذلك : كأبى الحسين البصرى ، وغيره ؛ فموقفه صعب جداً ، وأقصى ما فيه أن يقال :

قد ثبت أن الأجسام ، والألوان مرئية فمحل الرؤية - وهو المعنى بمصحح / الرؤية - ل ١٣٠/ب إما أن يكون وجوداً ، أو عدماً .

لا جائز أن يكون عدماً :لما سبق ؛ فلم يبق إلا أن يكون وجوداً . وقد ثبت أن المصحح لا يكون مختلفاً بما سبق ؛ فتعين أن يكون مماثلاً . فإذا سلمت هذه المقدمات ؛ فمنع التساوى فى الوجود الذى هو متعلق الرؤية يكون منعاً لما سلم من المقدمات ؛ وهو ممتنع .

الرد على
الشبهتين
الحادية عشرة
والثانية عشرة

قولهم : إن الوجود على أصلكم غير مشترك .

قلنا : ما يذكر^(١) بطريق الإلزام ؛ لا يلزم أن يكون معتقداً للملزم .

وعلى هذا فلا حاجة بنا إلى دعوى حصر الأوصاف المشتركة فى الوجود والحدوث ؛ فإنه لا سبيل إلى إثبات ذلك بغير^(٢) البحث^(٢) والسبر ؛ وهو غير يقينى كما^(٣) سبق^(٣) .

وبما ذكرناه^(٤) أيضاً يندفع ما عارضوا به من صفة الإمكان ، والعرضية ، والمعلومية ، والمذكورية ، وغيرها .

على أنا نجيب عن كل واحد بما يخصه :

أما الإمكان : فحاصله يرجع إلى صفة سلبية كما تقدم . كيف وأن الإمكان متحقق فى المعدومات ؛ وهى غير مرئية .

وأما الاشتراك فى العرضية : فلا يصلح أن يكون مصححاً للرؤية على أصل الخصم ، وإلا كانت الطعوم ، والروائح مرئية على أصلهم ؛ وليس كذلك .

(١) فى ب (نذكره) .

(٢) فى ب (الابحث) .

(٣) ساقط من أنظر ل ٣٩/ب .

(٤) فى ب (وبما ذكره) .

وأما المعلوماتية ، والمقدورية ، والمذكورية : فلا يمكن أن تكون مصححة للرؤية لوجهين :

الأول : إنها إما أن تكون صفة لما قيل إنه معلوم ، ومقدور ، ومذكور ، وإما أن لا تكون صفة له .

فإن كان الأول : فيلزم أن لا تكون صفة وجودية ؛ ضرورة صحة إتصاف المعدوم بها . وإن لم تكن صفة له : فلا يكون علة مصححة لرؤيته ؛ إذ العلة لا تخرج عن محل حكمها كما تقدم .

الثاني : أن هذه الصفات ثابتة للمعدوم ، وليس بمرثي .

قولهم : لم قلت إن الحدوث لا يكون علة؟
قلنا : لما ذكرناه .

الرد على الشبهة
الثالثة عشرة

قولهم : إن سببية العدم عارض للحدوث .

الرد على الشبهة
الرابعة عشرة

قلنا : الوجود إذا سبقه العدم صدق عليه اسم الحدوث . فإن كان العدم داخلياً في مفهوم الحدوث ؛ فهو المطلوب . وإن كان عارضاً ؛ فهو عارض للوجود .

وعلى كلا التقديرين : فيمتنع^(١) أخذه في المصحح ؛ فلم يبق إلا التعليل بالوجود .

قولهم : إن الوجود حال . لا نسلم أنه حال ؛ بل هو نفس الموجود . وإن كان حالاً ؛ فلا نسلم أنه يمتنع التعليل به . وإن امتنع التعليل بما عداه من الأحوال التي ليست من الصفات الوجودية .

الرد على الشبهة
الخامسة عشرة

قولهم :/ إن التعليل بالوجود مشروط بالحدوث .

ل ١/١٣١

قلنا : إذا كان الحدوث لا تحقق له دون سبق العدم ؛ فالعدم السابق ، يكون^(٢) شرطاً^(٣) في تصحيح الرؤية . والشرط يجب أن يكون متحققاً مع المشروط ، والعدم السابق على الوجود المرثي لا يكون معه ؛ فلا يكون شرطاً في رؤيته .

الرد على الشبهة
السادسة عشرة

(١) في ب (يمتنع) .

(٢) في ب (يجب أن يكون شرطاً) .

قولهم : إن الدليل قد دل على امتناع التعليل بالوجود على ما قرره وإنما يصح أن لو
الرد على الشبهة
السابعة عشرة

كان الوجود زائداً على^(١) الموجود ؛ وهو غير مسلم^(١) .

وإن كان زائداً على الموجود ؛ فما المانع من كونه مصححاً لرؤية الذات المتصفة به .
قولهم : إن وجود الرب - تعالى - لا يزيد على ذاته . ممنوع على رأى بعض
الأصحاب .

قولهم : لو كان الوجود مصححاً ؛ لصحت رؤية الطعوم ، والروائح ، وهى غير مرئية .
[قلنا^(٢)] : لا نسلم أنها غير جائزة الرؤية .

قولهم : لا نسلم أن وجود الرب - تعالى - مماثل لوجود الممكنات . ممنوع على
الرد على الشبهة
الثامنة عشرة

رأى بعض الأصحاب أيضاً .

قولهم : لو كان مماثلاً ؛ لاشتركا فى الوجوب ، أو الإمكان .

قلنا : لا معنى لكون وجوب واجب الوجود واجباً لذاته ، غير أن ذات واجب
الوجود^(٣) لذاتها ، لا تفتقر فى إتصافها بالوجود إلى علة خارجية^(٣) ، ولا معنى لكون
الممكنات ممكنات الوجود ، غير أن ذات ما قيل أنه ممكن لذاته ، لا يقتضى الوجود
لذاته^(٤) ، ولا العدم ؛ فالاختلاف إنما هو عائد إلى الذوات ، لا إلى صفة^(٥) الوجود
المشترك ؛ والذوات مختلفة .

قولهم : لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح ، [وجود^(٦)] الصحة .
الرد على الشبهة
التاسعة عشرة

قلنا : إذا ثبت التساوى فى المصحح ؛ فما ثبت لأحد المتماثلين^(٧) يكون ثابتاً للآخر .

قولهم : جاز أن لا تكون ذات الرب^(٨) - تعالى - قابلة للرؤية .

(١) فى ب (وهو مسلم) .
(٢) فى ب (يقتضى أنفسها وذاتها الوجود) .
(٣) فى ب (صحة) .
(٤) فى ب (والعدم) .
(٥) فى ب (صحة) .
(٦) فى ب (صحة) .
(٧) فى ب (المتلين) .
(٨) فى ب (الله) .

قلنا : لو لم تكن قابلة للرؤية ؛ لما كان المصحح موجوداً ، ولا معنى للمصحح للرؤية غير القابل لها . وإن امتنع أن يكون مرثياً ؛ فقد فات ما لا بد منه في صحة الرؤية .

وعند ذلك : فالمصحح لا يكون موجوداً ؛ فإنه لا معنى للمصحح إلا ما يتحقق صحة الرؤية به ، وفي ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه ؛ وبه يندفع القول باحتمال وجود المانع أيضاً .

كيف وأنه يلزم من اعتبار قبول القوابل المختلفة في صحة الرؤية ، اختلاف المصحح ؛ وهو محال على ما تقدم .

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من احتمال وجود المانع .

قولهم : إن المصحح في الشاهد للألم ، والجوع ، وغير ذلك ؛ إنما هو الحياة ؛ لا نسلم ذلك .

قولهم : / الرب - تعالى - مرثى له ، أو لنا .

ل ١٣١ / ب
الرد على
الشبهة العشرين

قلنا : بل لنا ؛ فإن ما بيناه من المصحح للرؤية ؛ إنما هو مصحح لها بالنسبة إلينا .

وما ذكره في ^(١) مسألة الإدراكات مما يقتضى كون الرب - تعالى - غير مدرك لنا ، فقد سبق جوابه ^(٢) .

وأما ما ذكره من النقص بصفة المخلوقية : فمندفع ؛ فإنه لا معنى لكون الأجسام والأعراض مخلوقة . غير أنها موجودة غير مستغنية عن الفاعل لها ، ووجودها ليس زائداً عليها ؛ فلا يكون وجودها معللاً ، وكونها غير مستغنية عن الفاعل ؛ فصفة ^(٣) سلبية ؛ فلا تكون معللة أيضاً .

الرد على الشبهة
الحادية والعشرين

وأما النقص بالإدراك اللمسى ؛ فمندفع ؛ فإننا لا نمنع من كون الرب تعالى - مدركاً بجميع ^(٤) الإدراكات عندنا ؛ وإنما الذى يمتنع عليه أن يكون طريق إدراكه مماسة الأجسام ، وما يقع الإدراك عنده في الشاهد عادة .

(٢) انظر ل ١٠٤ / أ .

(٤) في ب (الجميع) .

(١) في ب (من) .

(٣) في ب (صفة) .

الرد على الشبهة
الثانية والعشرون

قولهم : لا نسلم جواز ذلك فى الدنيا .

قلنا : إذا ثبت أن المصحح للرؤية فى الأجسام ، والألوان هو المصحح فى حق الله - تعالى - فذلك المصحح ، مصحح فى الدنيا ؛ فكان (البارى^(١) تعالى^(١)) جازز الرؤية فى الدنيا ، وسواء تحققت الرؤية فى الدنيا ، أم لا .

وفى التحقيق فهذه^(٢) الإشكالات مشكلة ، وما ذكرناه فى جوابها ؛ فهو أقصى جهد^(٣) المقل^(٣)

الحجة الثانية : وهى قريبة من الأولى^(٤)

قولهم : إن الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة : كالأجسام ، والألوان ، ومتعلق الرؤية منها^(٥) ليس إلا ما هو ذات ووجود ؛ وذلك لا يختلف وإن تعددت الموجودات .
وأما ما سوى ذلك مما يتعلق^(٦) به الاتفاق ، والافتراق ؛ فأحوال لا تتعلق بها الرؤية ؛ إذ ليست بذوات ، ولا وجودات .

وإذا كان متعلق الرؤية ، ليس إلا نفس الوجود ، وجب تعلقها بالبارى - تعالى ؛ لكونه موجوداً .

ولا يخفى ما يرد عليها من الأسئلة ، الواردة على الحجة الأولى ، وأجوبتها ، وتختص بإشكال مشكل ؛ وهو أن الوجود : إما أن تتفق به الذوات ، أو لا تتفق .

فإن اتفقت به الذوات : فما تتفق به الذوات عند القائل بالأحوال حال ؛ فالوجود حال ؛ فلا يكون متعلق الرؤية . اللهم إلا أن يفرق بين حال ، وحال . [كما^(٧) سبق^(٧)] .

وإن لم تتفق به الذوات : فمتعلق الرؤية بين واجب الوجود ، وممكن الوجود لا يكون متحداً .

(٢) فى ب (فاكثر هذه) .

(١) ساقط من أ

(٤) أورد الأمدى هذه الحجة فى غاية المرام ل٦٤/أ تحت عنوان المسلك الأول .

(٣) فى ب (جهل المقال) .

(٦) فى ب (يقع) .

(٥) فى ب (ههنا) .

(٧) ساقط من أ .

وعند ذلك : فلا يلزم من كون الأجسام والأعراض متعلق الرؤية أن تتعلق الرؤية بالبارى - تعالى - ؛ لعدم الاشتراك / فى المتعلق .

ل ١/١٣٢

الحجة الثالثة :

[ولعبارات^(١)] الأصحاب فيها متسع ، وأوجز ما قيل فيها . ما قاله القاضى أبو بكر : وهو أن الرؤية معنى ، لا تقتضى استحالة فى ذات القديم ، ولا فى صفة من صفاته ، ولا فى ذات الحادث ، ولا فى صفة من صفاته ، وإذا انتفت مدارك الاستحالة ؛ لزم القول بالجواز ؛ كما فى العلم .

وهذه الحجة ضعيفة جداً ؛ وذلك أن للخصم أن يقول : دعواكم أن الرؤية جائزة ، وأنها لا توجب إحالة فى ذات الرائي ، ولا المرئى ، ولا فى صفتيهما : إما أن يكون معلوماً لكم ، أو^(٢) غير معلوم^(٣) .

فإن لم يكن معلوماً . امتنع الجزم به .

وإن كان معلوماً : فإما أن يكون عن ضرورة ، أو^(٣) نظر^(٣) .

لا سبيل إلى الأول ؛ إذ هو مباحته^(٤) ، ومكابرة^(٤) .

كيف : وأنه لا يسلم عن مقابلته بدعوى العلم الضرورى بنقيضه ،

وإن كان نظرياً ؛ فلا بد لكم من دليل .

فإن قيل : دليل الجواز انتفاء الاستحالة ، والاستحالة منتفية ؛ لبطلان دليلها فإن كل ما تشبث به الخصم فى بيان الاستحالة من تعلق الرؤية بالبارى - تعالى - من جهة اشتراط مقابلة المرئى للرئى ، وانطباق صورة المرئى فى عين الرائي ، وانتقال صورة المرئى إلى الرائي ، أو انتقال شئ من الرئى إلى المرئى ، أو إتصال الأشعة ، أو غير ذلك ؛ فقد أبطلناه فيما تقدم .

وإذا كانت مدارك الاستحالة باطلة ؛ فالاستحالة ممتنعة والقول بالجواز واجب . فللخصم أن يقول : وإن سلم^(٥) لكم بطلان المدارك المعينة ، فلم قلتم ببطلان جميع

(٢) فى ب (أولا يكون معلوماً) .

(٤) فى ب (مكابرة ومباحته) .

(١) فى أ (فعبارات) .

(٣) فى ب (أو عن نظر) .

(٥) فى ب (سلمنا) .

المدارك؟ وما المانع من أن يكون ثم مدرك من مدارك الاستحالة لم تعشروا عليه؟ وعدم الاطلاع عليه^(١) مع البحث، والسبر غير موجب لليقين [بعدمه^(٢)] كما تقدم^(٣).

قال القاضي أبو بكر: القائل من الملة^(٤) قائلان: قائل بالجواز قطعاً، وقائل بالاستحالة قطعاً. والقائلان متفقان على امتناع الوقف، والتشكك^(٥) فى أحد الأمرين؛ فيمتنع القول به؛ لما فيه من مخالفة الإجماع. فلم يبق إلا القول بالاستحالة أو الجواز جزماً ومن قال بالاستحالة لم يقل بمدرك غير ما ظهر؛ فقد اتفق القائلون بالجواز، والاستحالة على نفي مدرك آخر؛ فمن ادعاه يكون خارقاً للإجماع.

وقال إمام الحرمين: قد أجمعنا على القطع بتجويز حدوث أمثال السماوات، والأرض بقدرة الله - تعالى - مع إمكان/ ورود هذا السؤال بعينه؛ فكل ما يقوله الخصم ل ١٣٢/ ب فى جوابه؛ فهو جوابه ها هنا.

والجوابان ضعيفان:

أما الأول: فمع أن حاصله يرجع إلى التمسك بالإجماع؛ وهو سمعى لا عقلى. فلقائل أن يقول: إنقسام أهل الملة إلى القاطع بالجواز، والقاطع بالاستحالة. وإن كان إجماعاً منهم على القطع بنفى الوقف والتردد؛ لكن لا نسلم إجماعهم على حصر مدارك الاستحالة؛ بل للخصم أن يقول: مدرك الاستحالة عندى: إنتفاء مدرك الجواز.

وعند ذلك: فإن لم تبينوا مدرك الجواز؛ فقد صح ما قلته. وإن بينتموه؛ فلا حاجة إلى هذه الحجة.

ثم وإن قدرنا إنتفاء جميع مدارك الاستحالة؛ فلا يلزم من إنتفاء الدليل، إنتفاء المدلول فى نفسه؛ لجواز أن يكون المدلول متحققاً، وإن لم يخلق الله - تعالى - [دليلاً عليه^(٦)] كما تقدم.

وعند ذلك: فالجزم بنفى الاستحالة يكون ممتنعاً.

فإن قيل: إذا كانت مدارك الاستحالة منتفية؛ فالجزم بالاستحالة ممتنع. ولا سبيل إلى الوقف؛ لما تقدم. فلم يبق إلا القطع بالجواز، فللخصم أن يقول: والجزم أيضاً بالجواز مع انتفاء دليله أيضاً ممتنع. ولا سبيل إلى الوقف، فيجب الجزم بالاستحالة.

(٢) ساقط من أ.

(٤) فى ب (الملة).

(٦) فى ب (عليه دليلاً).

(١) ساقط من ب.

(٣) انظر ل ٣٩/ ب.

(٥) فى ب (وللتشكك).

وعند ذلك : فإن بينتم دليل الجواز ؛ فلا حاجة إلى هذه الحجة ، وإن لم^(١) تبينوا دليل الجواز^(٢) ؛ فقد تقابل الجانبان .

وأما الجواب الثاني : فللخصم أن يقول فيه : إنما يلزمني هذا أن لو كنت قائلاً بجواز^(٣) خلق^(٤) أمثال السموات ، والأرض بالنظر إلى نفى مدارك الاستحالة ، وليس كذلك ؛ بل إنما قلت به بالنظر إلى وجود دليل الجواز ، حتى أنه لو لم يقم عندي دليل الجواز ؛ لما قلت به .

الحجة الرابعة : وهي أشبه الحجج .

هو أن الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف وإيضاح على ما حصل في النفس من العلم بأمر ما على ما حققناه في مسألة الإدراكات .

فإذن هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس في كل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكاً كما مضى . وقد بينا فيما مضى أن الإدراك بالرؤية ليس بخروج شيء من البصر إلى المبصر ، ولا بانطباع صورة المبصر في البصر ، وأنه لا يفتقر إلى مقابلة ، ولا إتصال أجسام ، ولا بنية مخصوصة . وإنما هو معنى يخلقه الله - تعالى - في الحواس المنصوصة بحكم/ جرى العادة ، وأنه لو خلق ذلك الإدراك في القلب ، أو غيره من الأعضاء ؛ لكان جائزاً .

وإذا عرف ذلك ؛ فالعقل يجوز أن يخلق الله - تعالى - في الحاسة المبصرة ؛ بل وفي غيرها ؛ زيادة كشف وإيضاح بالنظر إلى ذاته ووجوده بالنسبة إلى ما حصل بالبرهان ، والخبر اليقيني من العلم به ؛ فإن ذلك في نفسه ممكن ، والقدرة لا تقصر عنه ؛ وذلك هو المسمى بالرؤية .

وعلى هذا فقد ظهر جواز تعلق الرؤية بجميع الإدراكات ، والطعوم ، والروائح وكل موجود من العلوم ، والقدر ، والإرادات ، وغير ذلك مما لا تتعلق به الرؤية في مجارى العادات .

فإن قيل : ما ذكرتموه في جواز إثبات الرؤية . إما أن تعمموا به كل إدراك ، أو تحكموا بكونه خاصاً بالرؤية^(٥) .

يرد على هذه الحجة إشكالات

(١) في ب (نفيتم الجواز) .

(٢) في ب (يخلق) .

(٣) في ب (في الرؤية) .

فإن كان الأول : فيلزمكم على سياقه أن يكون الرب تعالى مسموعاً ، ومشموماً ، الاشكال الأول ومذاقاً ، وملموساً ؛ وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول .

وإن أوجبت تخصصه بالرؤية : فالفرق تحكم غير معقول^(١) .

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الرؤية ، غير أنه معارض بما يدل على الاشكال الثانى عدم الجواز^(٢) ؛ وبيانه من وجهين :

الأول : أنه لو جاز أن يكون [البارى^(٣) تعالى^(٣)] مرثياً ؛ لجاز أن يكون مرثياً فى الدنيا ؛ لأن الموانع من القرب المفرط ، والبعد المفرط والحجب ؛ منتفية . وإلا لجاز أن يكون بين أيدينا جبل شامخ ، أو جمل واقف ؛ ونحن لا نراه ، مع سلامة الآلة ، وانتفاء الموانع ؛ وهو محال . فحيث لم ير مع انتفاء الموانع ، لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرثى فى نفسه .

الثانى : أنه لو جاز أن يكون مرثياً ؛ فيما أن يكون فى مقابلة الرائى ، أو لا فى مقابلته .

فإن كان الأول : فيلزم أن يكون فى جهة ، ويلزم من كونه فى^(٤) الجهة^(٤) أن يكون جوهرأ ، أو عرضأ ؛ وهو على الله - تعالى - محال .

وإن لم يكن فى مقابلة الرائى : فالرؤية متعذرة غير معقولة .

وربما عضدوا ذلك بالشبه التى سبق ذكرها فى تحقيق الإدراكات ، وما يفضى إليه من التجسيم والأينية على تفاصيله .

والجواب :

أما الإشكال الأول : فقد اختلف فى جوابه أصحابنا :

(١) هذا الاعتراض ذكره الشهرستانى فى نهاية الأقدام ص ٣٦١ منسوباً إلى المعتزلة . وهو فى المعنى للمقاضى عبد الجبار ١٣٤/٤ - ١٣٨ .

(٢) وهذا الاعتراض للمعتزلة أيضاً . انظر المعنى ٤/ ٤٨ ، ٥٥ - ٩٥ - ١٠١ والأصول الخمسة ص ٢٥٤ - ٢٦١ ، ثم انظر الإرشاد للجوينى ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فى ب (لا فى جهة) .

فمنهم^(١) : من عمم وقال : الرب - تعالى - مدرك^(٢) بالإدراكات الخمسة^(٣) طرداً للدليل المذكور ، غير أنه لا يجوز تعلق الأسباب المقارنة لهذه الإدراكات فى الشاهد عادة بالله تعالى : كتقليب الحدقة/ نحوه ، والإصغاء بالاذن إلى جهته ، والتحرك إليه لقصد إدراكه ؛ لكنه لا يطلق عليه هذه الأسماء ؛ لعدم ورود الشرع بها ، وهذا هو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري .

ومنهم من قال^(٣) : إن باقى الإدراكات لا تعم كل موجود ؛ بل إدراك السمع يختص بالأصوات ، والبارى - تعالى - ليس بصوت ، ولا الصوت من صفاته ؛ فلا يتعلق به السمع ، والشم يتعلق بالروائح ، والرب - تعالى - ليس برائحة ، ولا الرائحة من صفاته ؛ فلا يتعلق به إدراك الشم . والذوق يتعلق بالطعم ، والرب - تعالى - ليس بطعم ، ولا الطعم من صفاته ؛ فلا يتعلق به الذوق .

واللمس : يتعلق بالكيفيات الملموسة ، والرب - تعالى - ليس بكيفية ، ولا الكيفية الملموسة من صفاته ؛ فلا يتعلق به إدراك اللمس .

والذى يدل على صحة هذا : ما يجده كل عاقل فى نفسه من التفرقة بين هذه الإدراكات ، ولو إتحدت فى الإدراك ؛ لوقع الالتباس بين الإدراكات ؛ وهو محال . وهذا هو مذهب عبد الله بن سعيد ، والقلائسى وكثير من أصحابنا .

وعلى هذا . فحصول مثل هذه الإدراكات لله - تعالى - واتصافه بها غير ممتنع عقلاً . وإن لم يجز إطلاقها عليه ؛ لعدم ورود الشرع بها . وإن حصول الإدراكات المختلفة لمدرک واحد غير ممتنع .

وأما تعلق الإدراكات المختلفة بمدرک واحد من جهة واحدة ؛ فممتنع كما بيناه .

وأما إنتفاء الرؤية من وقتنا هذا : فإنما يلزم منه إنتفاء جواز تعلق الرؤية بالله - تعالى - أن لو لم يقدر ثم مانع يمنع من الرؤية ، ولا مستند لهم فى حصر الموانع غير البحث ، والسير ؛ وهو غير يقينى كما سبق^(٤) .

الرد على الوجه
الأول من
الإشكال الثانى

(١) هو الإمام الأشعري رضى الله عنه انظر للمع ص ٦١-٦٧ ، والإبانة ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) فى ب (مدرکاً بجميع الإدراكات الخمس) .

(٣) القائل عبد الله بن سعيد الكلابى ، والقلائسى ، وغيرهم .

انظر للمع للأشعري ص ٦٢-٦٣ .

ثم انظر ما أورده الشهرستانى فى الرد على هذا الاعتراض فى نهاية الأقدام ص ٢٦٥ - ٢٦٦

(٤) انظر ل/٣٩ ب .

كيف : وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية ، وانغماسها فى الرذائل الشهوانية ، وعند صفوها فى الدار الأخرى^(١) ، وزوال كدورتها بانقطاع علائقها^(٢) ، وانفصال عوائقها^(٣) يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله ، ومتهيئة لإدراكه .

وإن سلمنا انتفاء الموانع مطلقاً ، فلا نسلم وجوب تعلق الرؤية ووقوعها ؛ لجواز أن لا يخلقها الله - تعالى - كما سلف بيانه .

وما ذكره من الاستشهاد بالصورة المذكورة ؛ فغير ممتنع عدم الرؤية فيها عقلاً . وإن كان ممتنعاً عادة كما سبق .

ثم كيف ينكر ذلك مع^(٤) ما قد ورد من الأخبار^(٥) المتواترة الصادقة عن النبى الصادق بما أوجب لنا العلم/بأنه كان عليه السلام يرى جبريل ، ويسمع كلامه عند نزوله عليه ، لـ ١/٣٤ ومن هو حاضر عنده لا يدرك شيئاً من ذلك : مع سلامة آلة الإدراك ، وانتفاء الموانع .

الرد على الوجه
الثانى من
الإشكال الثانى

وأما الإشكال الأخير فمندفع بما حققناه من امتناع اشتراط المقابلة ، وكل ما ذكره من الشروط ؛ فإن الإدراك مع ذلك غير ممتنع .

كيف وأن هذا بعينه لازم على من اعترف منهم بأن الله - تعالى - يرى نفسه ، ويرى غيره ؛ فما هو جوابه فى رؤية الله - تعالى - للغير ؛ هو الجواب فى رؤية الله - تعالى - برؤية غيره .

وأما الحجة السمعية :

فقله^(٥) - تعالى - : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾^(٦) . ووجه الاحتجاج به من وجهين^(٧) :

(١) فى ب (الأخرة) .

(٢) فى ب (العلائق) .

(٣) فى ب (العوائق) .

(٤) فى ب (مع ما ورد فى الأخبار) .

(٥) فى ب (فى قوله) .

(٦) سورة الأعراف ١٤٣/٧ .

(٧) هذه الآية الكريمة استدلل بها الأشاعرة على جواز الرؤية . واستدل بها المعتزلة على نفيها . انظر المغنى ١٦١/٤ - ١٦٢ . وما أورده الأمدى هنا على أنه شبه . أورده القاضى على أنه حجج . ثم انظر المغنى أيضاً ٢١٧/٤ - ٢٢٠ . حيث يورد هذه الحجة بأنها تشبهه ويرد عليها . أما إجابته عنها : فهو الشبه التى أوردها الأمدى هنا ؛ ليرد عليها . ثم انظر الأصول الخمسة ص ٢٦٦-٢٦٥ .

الأول : أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل ربه الرؤية بقوله : ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ولو كانت الرؤية مستحيلة . فإما أن يكون موسى عالماً بالإحالة ، أو جاهلاً بها .

فإن كان عالماً بالإحالة : فالعقل لا يسأل المحال ، ولا يطلبه ، فضلاً عن كونه نبياً كريماً . وإن كان جاهلاً بالإحالة ؛ فيلزم أن يكون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من علومهم ، أعلم بالله - تعالى - وبما يجوز عليه ، وما لا يجوز عليه من النبي الصفي ؛ والقول بذلك غاية التجاهل ، والرعونة .

وإذا بطل القول بالإحالة لما يلزم عنه من المحال ؛ تعين القول بالجواز وهو المطلوب .

الوجه الثاني : قوله - تعالى - : ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل ممكن في نفسه ، وما علق وجوده على الممكن ؛ فهو ممكن .

فإن قيل :

أما الوجه الأول : فالكلام عليه من وجوه .

الأول : لا نسلم أن موسى سأل الرؤية ، وإنما سأله أن يعلمه به علماً ضرورياً . وعبر بالرؤية عن العلم ؛ إذ العلم ملازم للرؤية ، والتعبير باسم أحد المتلازمين عن الآخر سائغ لغة بطريق التجوز كما في قولهم جرى النهر والميزاب . والمراد به الماء الذي فيه . وهذا هو تأويل أبي الهذيل العلاف وتابعه عليه الجبائي ، وأكثر البصريين^(١) .

أما الوجه الأول
فللخصوص عليه
شبه :
الشبهة الأولى

سلمنا أنه ما سأل العلم بربه ؛ ولكن إنما سأل أن يريه علماً من أعلام الساعة بطريق حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله - تعالى - : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢) والمراد به أهل القرية .

الشبهة الثانية

ويكون معنى قوله ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ : أى إلى علم من أعلامك الدالة على / الساعة . وهذا هو تأويل الكعبي ، والبغداديين من المعتزلة .

ل ١٣٤ / ب

(١) انظر الأصول الخمسة ص ٢٦٢ ؛ حيث يذكر هذا الرأي لأبي الهذيل ، ثم يضعفه . وانظر أيضا المغنى ٤ / ١٦٢ ،

الشبهة الثالثة سلمنا أنه سأل الرؤية ؛ ولكن لنفسه ، أو لأجل دفع قومه فى قولهم : ﴿أَرَأَى اللَّهُ جَهَنَّمَ﴾ (١) الأول ؛ ممنوع ، والثانى ؛ مسلم ؛ وذلك لأنهم لما سألوه الرؤية أضاف الرؤية إلى نفسه ؛ ليكون منعه أبلغ فى دفعهم ، وردعهم عما سألوه تنبيهاً بالأعلى على الأدنى ، وهذا هو تأويل الجاحظ ، ومتبعيه .

الشبهة الرابعة سلمنا أنه سأل الرؤية لنفسه ؛ ولكن لا نسلم أن ذلك ينافى العلم بالإحالة ؛ إذ المقصود من سؤال الرؤية إنما هو أن يعلم الإحالة بطريق سمعى مضاف إلى ما عنده من الدليل العقلى ؛ لقصد التأكيد ، وذلك جائز بدليل قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطُمِّنُّ قَلْبِي﴾ (٢) بضم دليل المشاهدة إلى دليل العقل .

الشبهة الخامسة سلمنا أنه سأل الرؤية مع عدم علمه باستحالتها ؛ ولكن ذلك غير قادح فى نبوته مع كونه عالمًا بعدل الله تعالى ، ووحدانيته ، ولهذا سأل وقوع الرؤية فى الدنيا ؛ وهى غير واقعة إجماعاً .

الشبهة السادسة سلمنا أنه كان عالمًا بإحالة الرؤية ؛ ولكن لم قلت بامتناع السؤال ؟ وإنما يكون ممتنعاً أن لو كان ذلك محرماً فى شرعه . وإن كان محرماً فى شرعه ؛ فالصغائر غير ممتنعة على الأنبياء على ما يأتى (٣) :

وأما الوجه
الثانى :
فاللخصم عليه
شبه أيضاً :
الشبهة الأولى

وأما الوجه الثانى : فالكلام عليه أيضاً من وجهين :

الأول : لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن .

قولكم : إنه علقها على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل ممكن .

فنقول : علقها على استقرار الجبل حال سكونه ، أو حال حركته . لا جائز أن يقال بالأول : وإلا لوجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط ؛ فإن الجبل حال سكونه كان مستقراً ؛ فلم يبق إلا الثانى .

ولا يخفى أن استقرار الجبل حال حركته محال لذاته .

(١) سورة النساء/٤/١٥٣ .

(٢) سورة البقرة/٢/٢٦٠ .

(٣) انظر الجزء الثانى - القاعدة الخامسة - الأصل الخامس ل١٦٨/ب وما بعدها .

الشبهة الثانية الثاني : وإن سلمنا أن استقرار الجبل ممكن . غير أن المقصود من تعليق الرؤية عليه ليس هو بيان جواز الرؤية ، أو عدم جوازها ؛ إذ هو غير مسئول عنه ؛ بل المقصود إنما هو بيان أن الرؤية لا تقع ؛ لعدم وقوع الشرط المعلق به ؛ ليكون ذلك مطابقاً للسؤال ؛ وهو حاصل بعدم الشرط . وسواء كانت الرؤية جائزة في نفس الأمر ، أم لا

وللمصنوع
اعتراضات أيضاً :
الاعتراض الأول

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على جواز الرؤية ؛ فهو معارض بما يدل على عدم الجواز وهو قوله - تعالى - : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وكلمة / لن للتأيد ، والتخليد ، وتحقيق النفي ، وتأكيده .

ل ١/١٣٥

الاعتراض الثاني أيضاً : قول موسى عليه السلام ﴿تَبْتُ إِلَيْكَ﴾^(١) دليل كونه مخطئاً في سؤاله ، ولو كانت الرؤية جائزة ؛ لما كان مخطئاً .

والجواب :

الجواب عن
الشبه الواردة على
الوجه الأول

أما قولهم : أنه إنما سأل العلم الضروري بره فمندفع لوجهين :

الأول : أن النظر وإن أطلق بمعنى العلم ؛ لكنه إذا وصل بإلى فيبعد حمله عليه ، ويكون ظاهراً في الرؤية على ما يأتي^(٢) . ولا سبيل إلي مخالفة الظاهر من غير دليل .

الرد على الشبهة
الأولى

الثاني : وإن أمكن حمله على العلم ؛ لكن يمتنع الحمل على العلم ها هنا ، وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول : أنه يلزم منه أن يكون موسى غير عالم بره ، وإلا لما سأل حصول ما هو حاصل له . ولا يخفى أن نسبة ذلك [للمصطفى^(٣) بالنبوة] المكرم بالرسالة المختص بالمخاطبة ، مع معرفة أحاد المعتزلة ، ومن شدا طرفاً من العلم بالله من أعظم الجهالات ، كما تقدم^(٤) .

الثاني : أن قوله - تعالى - ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ جواب عن سؤاله . والمعتزلة مجمعون على أن قوله : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ محمول على نفي الرؤية . فلو كان طلب موسى للعلم ؛ لما كان الجواب مطابقاً للسؤال .

(١) سورة الأعراف ١٤٣/٧

(٢) انظر ل ١/١٣٩ أ .

(٣) في أ (المصطفى للنبوة) .

(٤) في ب (سبق) .

الثالث : أنه لو ساغ هذا التأويل ؛ لساغ مثله فى قوله - تعالى - ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾^(١) - وفى قوله - تعالى - ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٢) . لتساوى الدلالة ؛ وهو ممتنع بالإجماع .
وقوله - تعالى - ﴿جَهْرَةً﴾ . لا يزيد على كون النظر موصولاً بـإلى .
قولهم : إنه^(٣) إنما سأل^(٣) أن يريه علماً من أعلام الساعة .
قلنا : لا يستقيم ذلك لوجوه ثلاثة :

الرد على
الشبهة الثانية

الأول : أنه على خلاف الظاهر كما سبق من غير دليل .

الثانى : أنه أجاب بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٤) إن كان محمولاً على نفى ما وقع السؤال عنه من رؤية بعض الآيات ؛ فهو خلف ؛ فإنه قد أراه أعظم الآيات ، وهو تدكدك الجبل .

وإن كان قوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ محمولاً على نفى الرؤية ؛ فلا يكون الجواب مطابقاً للسؤال .

الثالث : أنه قال - تعالى - ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فإن كان ذلك محمولاً على رؤية آياته ؛ فهو محال ؛ فإن الآية ليست فى استقرار الجبل ؛ بل فى تدكدكه .

وإن كان محمولاً على الرؤية ؛ فلا يكون مرتبطاً بالسؤال .

وهذه المحالات إنما لزمّت من حمل الآية ، على رؤية الآية ؛ فيكون ممتنعاً .

قولهم : إنما سأل الرؤية لقصد مثل هذا الجواب لدفع قومه . عنه أجوبة ثلاثة :

الرد على
الشبهة الثالثة

الأول : أن ما ذكره على خلاف الظاهر المفهوم من سؤاله الرؤية لنفسه من غير دليل .

ل ١٢٥ / ب

الثانى : أنه لو علم أن الرؤية غير جائزة ، لما سألها/ من الله تعالى . وأضافها إلى نفسه لقصد دفع قومه ؛ بل كان يجب أن يبادر إلى ردعهم ، وزجرهم عن طلب ما لا يليق

(٢) سورة الأنعام/٦/١٠٣

(٤) فى ب (وإن) .

(١) سورة النساء/٤/١٥٣ .

(٣) فى ب (إنما سأله) .

بجلال الله - تعالى - كما قال لهم : ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ عند قولهم : ﴿ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ آلِهَةٌ ﴾ (١) .

الثالث : أنه قد وقع زجرهم ، وردعهم عن سؤالهم ﴿ أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً ﴾ بأخذ الصاعقة لهم ، والعذاب الأليم عقيبها على ما قال تعالى - ﴿ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ ﴾ (٢) وليس فى أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه ؛ بل إنما كان ذلك ؛ لأنهم طلبوا ذلك فى معرض التشكيك فى نبوة موسى ، وقصد (٣) إعجازه عن ذلك ؛ فأنكر الله - تعالى - ذلك منهم كما أنكر قولهم : ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾ (٤) . وقولهم : ﴿ أَنْزِلْ عَلَيْنَا كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ ﴾ (٥) . وإن لم يكن ذلك مستحيلاً نظراً إلى ما قصده من الإعجاز .

الرد على الشبهة الرابعة قولهم : المقصود من السؤال إنما هو ضم الدليل السمعى إلى الدليل العقلى للتأكيد ؛ فمندفع من وجهين :

الأول : أنه إذا كان عالماً بإحالة الرؤية ؛ فلا يخفى أن العلم غير قابل للزيادة ، والنقصان ؛ فطلب التأكيد فيه ممتنع .

وعلى هذا قال بعض المتأولين : يجب صرف قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾ (٦) عن قصد التأكيد ؛ لعلمه بإحياء الله - تعالى - الموتى لما ذكرناه إلى مخاطبة جبريل بذلك عند نزوله إليه بالوحي ؛ ليعلم أنه من عند الله - تعالى - وهو بعيد لوجهين :

الأول : أنه خاطب به الرب - تعالى - بقوله ﴿ ربي أرنى ﴾ ، وجبريل ليس برب .

الثانى : أن إحياء الموتى غير مقدور لجبريل ؛ فلا يحسن السؤال له بإحياء الموتى ؛ بل الأولى صرفه إلى ما نقل عنه - عليه السلام - أنه كان قد أوحى الله - تعالى -

(١) سورة الأعراف ١٣٨/٧ .

(٢) سورة النساء ١٥٣/٤ .

(٣) فى ب (وقصدوا) .

(٤) سورة الإسراء ٩٠/١٧ .

(٥) حكى القرآن عنهم ذلك فى قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء . . .)

(٦) سورة البقرة ٢٦٠/٢ .

إليه «أننى^(١) أتخذ^(١) إنساناً خليلاً، وعلامة أنتى أحيى الموتى بسبب دعائه»؛ فوقع فى قلبه أنه ذلك الإنسان؛ فطلب ذلك؛ ليطمئن قلبه بأنه هو ذلك الخليل.

الثانى: وإن أمكن طلب تأكيد العلم بإحالة الرؤية بضم الدليل السمعى إلى العقلى؛ فقد كان يمكن ذلك بطلب إظهار الدليل السمعى له من غير أن يسأل^(٢) الرؤية مع إحالتها.

قولهم: أنه لو لم يكن عالماً بإحالة الرؤية مع سؤاله لها فجوابه ما سبق، وعدم الرد على الشبهة معرفته بإحالة وقوع الرؤية فى الدنيا إنما كان؛ لأن الرؤية فى الدنيا غير مستحيلة لذاتها، ولا مانع منها لولا الدليل السمعى؛ ولعله لم يكن قد علمه بعد؛ ولا ظهر له إلا بعد ل١٣٦/أ

السؤال، وقوله - تعالى - : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ .

الرد على الشبهة
الشبهة السادسة

قولهم: إن ذلك لم يكن حراماً فى شرعه .

قلنا: وإن لم يكن حراماً. غير أنه لا فائدة فى طلب المحال، وما لا فائدة فيه؛ فمنصب النبى ينزه عنه .

قولهم: الصغائر جائزة على الأنبياء، ممنوع على ما يأتى^(٣).

الجسواب عن
الشبهة الواردة على
الوجه الثانى

قولهم: على الوجه الثانى: لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن .

قلنا: لأنه علقها على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن؛ ولهذا فإنه لو فرض الرد على الشبهة وجوده، أو عدمه؛ لا يلزم عنه لذاته محال .

الرد على الشبهة
الشبهة الأولى

قولهم: الشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما قرروه؛ فمندفع فإنهم قالوا: الشرط هو الاستقرار فى حالة وجود الحركة مع الحركة؛ فهو زيادة إضمار فى الشرط، وترك لظاهر اللفظ من غير دليل؛ فلا يصح .

وإن قالوا الشرط هو الاستقرار فى الحالة التى وجدت فيها الحركة بدلاً عن الحركة؛ فلا يخفى جوازه .

(١) فى ب (انى اتخذت).

(٢) فى ب (يطلب).

(٣) فى ب (على رأى بعض الأصحاب على ما يأتى). انظر الجزء الثانى - القاعدة الخامسة ل١٦٨/ب وما بعدها .

الرد على الشبهة
الشبهة الثانية
قولهم : إنه لا يلزم أن يكون المعلق على الممكن ممكناً على ما قرره ؛ ليس كذلك ؛ فإنه لو قدر وجود الشرط فإن لم يوجد المشروط كان تعليق الوجود على الموجود ممتنعاً ، وإن وجد المشروط ؛ فهو المطلوب .

الرد على
الاعتراض الأول
بأربعة وجوه
وأما ما ذكره من المعارضة بقوله - تعالى - ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فمندفع لأربعة أوجه :
الأول : أنا لا نسلم أن لن للتأيد ؛ بل للتأكيد ؛ بدليل قوله - تعالى - : ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾^(١) مع أنهم يتمنونه في الآخرة .

الثاني : أنها وإن كانت للتأيد ؛ ولكن يحتمل أنه أراد به عدم الرؤية في الدنيا ، وهو الأولى لأن يكون الجواب مطابقاً لسؤال موسى عليه الصلاة والسلام ، وهو لم يسأل الرؤية في غير الدنيا .

الثالث : أنها وإن دلت على التأيد مطلقاً ، فغايتها إنتفاء وقوع الرؤية ، ولا يلزم منه ، إنتفاء الجواز .

الرابع : وإن دل على إنتفاء الجواز من الوجه الذي ذكره غير^(٢) أنه يدل على الجواز من^(٣) حيث أنه أحال^(٣) إنتفاء الرؤية على عجز الرائي وضعفه عن الرؤية بقوله : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ . ولو كانت رؤيته غير جائزة ؛ لكان الجواب لست بمرئي كما لو قال : أرني أنظر إلى صورتك ، ومكانك ؛ فإنه لا يحسن أن يقال : لن ترى صورتى ، ولا مكانى ؛ بل لست بذى صورة ، ولا مكان .

الرد على
الاعتراض الثاني
بوجهين :
وقول موسى عليه السلام ﴿تبت إليك﴾ مما لا ينهض شبهة في جواز خطابه ، وجهله بجواز الرؤية لوجهين :

الأول : هو أن التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع ، وإن لم يتقدمها ذنب . ومنه قوله -
تعالى - : ﴿تَابَ عَلَيْهِمْ﴾^(٤) : أى رجع عليهم بالفضل / والإنعام .

(١) سورة البقرة ٢/٩٥ .

(٢) فى ب (على) .

(٣) فى ب (من جهة أنه حال) .

(٤) سورة التوبة ٩/١١٨ .

وعلى هذا : فلا يبعد أن يكون المراد من قوله : ﴿تبت إليك﴾ : أى رجعت^(١) عن طلب الرؤية عند قوله - تعالى - ﴿لن ترانى﴾ وقوله - عليه السلام - : ﴿وأنا أول المؤمنين﴾^(٢) ليس المراد به ابتداء الإيمان منه فى تلك الحالة بالله - تعالى ؛ بل المراد إضافة الأولوية إليه لا إلى الإيمان ، ومعناه : وأنا أول المؤمنين .

الثانى : أنه وإن كانت توبته تستدعى سابقة الذنب ؛ فليس فيه ما يدل على أن الذنب فى سؤاله ؛ بل جاز أن تكون التوبة عما تقدم من الذنوب قبل السؤال ؛ لما رأى من الأحوال ، والآية العظيمة من تدكدك الجبل ، على ما هو عادة المؤمنين الصالحاء من تجديد التوبة عما سلف ، إذا رأوا آية^(٣) عظيمة^(٣) ، وأمرًا مهولاً

* * * * *

(١) فى ب (رجعت إليك) ..

(٢) سورة الأعراف ١٤٣/٧ .

(٣) فى ب (الآية) .

الفصل الثاني

في بيان وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين

وقد احتج بعضهم^(١) على ذلك بمسلك ضعيف، وهو أن قال : الأمة في هذه المسألة على قولين :

فمنهم من قال : بجواز الرؤية ، ووقوعها في القيامة للمؤمنين .

ومنهم : من نفى الأمرين . وقد ثبت بالدليل جواز الرؤية ؛ فيلزم منه وقوع الرؤية ، وإلا كان القول بالجواز ، وامتناع^(٢) وقوع الرؤية^(٣) ، قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع ؛ وهو باطل .

وهو غير صحيح ؛ فإن خرق الإجماع إنما يكون بالقول بإثبات ما اتفق الإجماع على نفيه ، أو نفي ما اتفق الإجماع على إثباته ؛ وذلك غير متحقق فيما نحن فيه .

فإن القول الثالث : إنما هو التفصيل ، ولا معنى له غير القول بالجواز ، والقول بانتفاء الوقوع . والقول بالجواز ليس على خلاف قول الإجماع ؛ إذ فيه موافقة مذهب من قال به ، والقول بانتفاء الوقوع ليس خارقاً للإجماع ؛ بل فيه موافقة مذهب القائل به ؛ ففي كل طرف قد وافق مذهب ذي مذهب ، لا أنه خارق للإجماع .

وهذا كما أن القائل في مسألة المسلم بالذمي ، والحر بالعبد قائلان . فقائل بجريان القصاص فيهما ، وقائل بنفيه فيهما . ومن صار إلى جواز قتل المسلم بالذمي ، لقيام دليله في نظره ، لا يلزمه أن يقول بذلك في الحر بالعبد ، من غير دليل ، ولا يكون بذلك خارقاً للإجماع ، ولا ممنوعاً منه بالإجماع .

والمعتمد في ذلك قوله - تعالى - : ﴿رُجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٤) المسلك النقلي

(١) هو الإمام الرازي انظر المحصل ص ٤٤١ وما بعدها ، وشرح المواظف ٢/٣٧٣ .

(٢) في ب (مع امتناع الوقوع)

(٣) سورة القيامة ٢٢/٧٥ ، ٢٣ . وهذه الآية الكريمة التي أوردها الأمدى هنا على أنها الدليل المعتمد على وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين ؛ أوردها القاضي عبد الجبار المعتزلي في المغني على أن الاستدلال بها من شبه الخصوم ، ووجه الآية توجيهها يتفق مع مذهب انظر المغني ٤/١٩٧ - ٢١٧ ، وانظر الأصول الخمسة ص ٢٤٢ - ٢٤٨ والمحيط بالتكليف ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

ووجه الاحتجاج منه أن النظر قد يطلق / فى لغة العرب بمعنى الانتظار ومنه قوله - ١/١٣٧ ج
تعالى - ﴿ انظُرُونَا نَقْتِسِبَ مِنْ نُورِكُمْ ﴾^(١) : أى (٢) انتظرونا^(٢) . وقوله تعالى - : ﴿ ما
ينظرون إلا صيحة واحدة ﴾^(٣) : أى ينتظرون وقوله - تعالى - : ﴿ فناظرة بم يرجع
المرسلون ﴾^(٤) .

ومنه قول الشاعر :

فإن يك صَدْرُ هَذَا الْيَوْمِ وَلَّى فَإِنَّ غَسْدًا لِنَاظِرِهِ قَرِيبٌ^(٥)

أى لمنتظره . وإذا استعمل النظر بازاء هذا المعنى استعمل من غير صلة .

وقد يطلق ويراد به التفكير والاعتبار : وإذا استعمل بازائه وصل بـفى . ومنه يقال :
نظرت فى المعنى الفلانى : أى فكرت فيه ، واعتبرت .

وقد يطلق بمعنى التعطف ، والرأفة . وإذا استعمل بالرأفة ، وصل باللام ومنه
[قولهم^(٦) : نظر فلان لفلان ، أى تعطف عليه ، ورأف به^(٦)]

وقد يطلق بمعنى الرؤية والإبصار : وإذا استعمل بازائه وصل بـإلى ، ومنه قول
الشاعر :

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَنَ اللَّهُ وَجْهَهُ فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَامِقٍ تَقْضِي

والمراد به الرؤية . والنظر فى الآية موصول بإلى ؛ فوجب حمله على الرؤية
والإبصار .

فان قيل : النظر الذى هو صفة الوجوه إنما يمكن حمله على الرؤية أن لو كانت
الوجوه بمعنى الجوارح ؛ وليس كذلك ؛ بل المراد بالوجوه فى الآية الأنفس^(٧) ،
والأشخاص^(٧) الشريفة النفيسة بالإيمان دون الجوارح .

(١) سورة الحديد ١٣/٥٧ .

(٢) ساقط من ب

(٣) سورة يس ٤٩ / ٣٦ .

(٤) سورة النمل ٣٥ / ٢٧ .

(٥) القائل : فراد بن أجدع - انظر مجمع الأمثال للميدانى - المطبعة البهية سنة ١٣٤٢ هـ - ٦٤ ، ٦٣ / ١ .

(٦) فى ب (قوله : نظر فلان لفلان أى تعطف به ورأف به) . وفى أ (قولهم : نظر فلان أى تعطف عليه ورأف به) .

(٧) فى ب (الأشخاص والأنفس) .

ولهذا يقال: أقبل وجوه القوم: أى رؤسائهم، وأشرفهم. ويدل على ذلك قوله - تعالى ﴿وَوَجْوهُ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ﴾^(١). والأصل إتحد المفهوم من لفظ الوجوه هاهنا، وليس المراد من قوله: ﴿وَوَجْوهُ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ﴾ الوجوه^(٢) بمعنى الجوارح بدليل قوله - تعالى - ﴿تَنْظُرُونَ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾.

الاعتراض الثانى

والظن ليس للوجوه بمعنى الجوارح؛ فكذلك^(٣) فى الوجوه الناظرة.

سلمنا أن الوجوه بمعنى الجوارح^(٣)؛ ولكن لا نسلم أن المراد من النظر المضاف إليها الرؤية.

قولكم: إن النظر الموصول بيالى فى اللغة: للرؤية.

قلنا: لا نسلم أن إلى ها هنا^(٤) حرف، وبيانه هو أن^(٤) إلى قد تكون اسما، فإن^(٥) إلى^(٥) واحد الآلاء أى النعم. ومنه قول الشاعر:

أَبْيَضُ لَا يَرْهَبُ النَّزَالَ وَلَا
يَقْطَعُ رَحِمًا وَلَا يَخُونُ إِلَى

وقد ترد بمعنى عند. ومنه قول الشاعر:

فَهَلْ لَكُمْ فِيمَا إِلَى فِانْتَى
طَبِيبٌ بِمَا أَعْيَى النَّطَاسَى حِذِيمًا^(٦)

أى فيما عندى.

وعلى هذا فبتقدير أن يكون بمعنى واحد الآلاء؛ فيكون معنى قوله ﴿وَوَجْوهُ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ﴾^(٢٢) إلى ربها ناظرة^(٧): أى نعمة ربها منتظرة. وعلى تقدير أن يكون بمعنى

ل ١٣٧/ب عند؛ فيكون معناه وجوه يومئذ ناظرة إلى / ربها ناظرة: أى عند ربها منتظرة نعمة ربها.

(١) سورة القيامة ٧٥ / ٢٤.

(٢) ساقط من ب.

(٣) من أول (فكذلك فى الوجوه...) ساقط من أ.

(٤) فى ب (هاهنا وبيانه أن).

(٥) فى ب (فإنها).

(٦) القائل: أوس بن حجر انظر خزانة الأدب ٤/ ٣٧٣ تحقيق عبد السلام هارون نشر الدار القومية - وقد استشهد به

صاحب الكشف وذكره فى تفسيره ١٧١/١٧١.

(٧) سورة القيامة ٧٥ / ٢٢، ٢٣.

الاعترض
الثالث
قد يرد النظر
بمعان :

سلمنا أن إلى هاهنا حرف ؛ ولكن لانسلم أن إلى بمعنى الحرف إذا اقترنت بالنظر تكون للرؤية ، بل قد يرد ذلك بمعنى تقليب الحدقة إلى جهة المرثى . ومقابلتها له . ومنه
يقال :

جبلان متناظران . إذا تقابلا .

وقد يرد بمعنى الانتظار .

وقد يرد بمعنى الرحمة .

وقد يرد بمعنى التفكير ، والاعتبار .

أما الأول : فبيانه من ستة أوجه :

الأول : أنه يصح أن يقال : نظرت إلى الهلال فلم أره . ولو كان النظر بمعنى الرؤية ؛ لكان متناقضا . ولو كان بمعنى ^(١) تقليب الحدقة إليه ؛ لكان حقا ^(١) .

الثانى : أنه يصح أن يقال : مازلت أنظر إلى الهلال حتى رأيت . ولو كان النظر بمعنى الرؤية ؛ لكان النظر غاية لنفسه ، ولا كذلك فى تقليب الحدقة .

وأیضا فإنه يصح أن يقال : نظرت فرأيت . فترتب الرؤية على النظر بقاء التعقيب [يدل ^(٢)] على المغايرة . والذى ترتب عليه الرؤية ؛ إنما هو تقليب الحدقة .

الثالث : أنه يصح أن يقال : أما ترى كيف ينظر فلان إلى فلان . ولو كان النظر هو الرؤية ؛ لما كان مرثيا بخلاف تقليب الحدقة .

الرابع : قوله - تعالى - : ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ ^(٣) والمراد بالنظر هاهنا تقليب أحداقهم نحوه بلليل قوله - تعالى - : ﴿وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ . ولو كان النظر بمعنى الرؤية ؛ لكان ^(٤) متناقضا .

(١) فى ب (المعنى توجيه الحدقة إليه كان حقا) .

(٢) فى أ (فدل)

(٣) سورة الأعراف ١٩٨/٧ .

(٤) فى ب (لما كان) .

الخامس : هو أن النظر الموصول بإلى قد يوصف بما لا توصف به الرؤية من الصلابة ، والشدة ، والغضب^(١) ، والإزوار ، والرضا ، والتحير ، والذل ، والخشوع ، ونحو ذلك . وذلك بما تكون عليه عين الناظر من الأوضاع المختلفة ، والتقليب المخصوص ، والكيفية فى تحريكها . ومن المعلوم أن الرؤية لا تختلف باختلاف هذه الأحوال ، ولا توصف بها ، فإن العرب لا تصف إلا ما تراه ؛ فدل على أن النظر بمعنى تقليب الحدقة ؛ لا بمعنى الرؤية .

السادس : أنه يصح الأمر بالنظر ، والنهى عنه فيقال : انظر إلى فلان ، ولا تنظر إلى فلان ، ومتعلق الأمر ، والنهى ما كان مقدورا للناظر ؛ والرؤية غير مقدورة له ؛ بخلاف تقليب الحدقة ؛ فكان هو المراد بالنظر .

وأما الثانى : وهو بيان أن النظر قد يرد بمعنى الانتظار وإن كان موصولا بإلى ، وذلك مما نقل عن العرب أنها تقول : نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته ويقال : نظرت إلى الله ، ثم إلى فلان/ : أى انتظارى ، ولهذا يصح هذا الاطلاق ممن لا رؤية له كالأعمى .
١/١٣٨

ومن قول الشاعر :

ويوم يذى قار رأيت وجوههم
إلى الموت من وقع السيوف نواظرا^(٢)

أى منتظرة ضرورة أن الموت لا يرى .

وأىضا قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر
إلى الرحمن يأتى بالفلاح^(٣)

أى بالفرج من عنده .

وأىضا قول الشاعر :

إنى اليك لما وعدت لناظرا
نظر الذليل الى العزيز القاهر^(٤)

أى منتظر .

(١) فى ب (والضعف) .

(٢) ورد هذا البيت فى أصول الدين للبيندادى ص ١٠٠ ، وقد أورده الأمدى أيضا فى غاية المرام ص ١٧٥ .

(٣) ورد فى شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ هكذا

وجوه يوم بدر ناظرات * إلى الرحمن يأتى بالخلص

ونسبه المحقق إلى حسان بن ثابت رضى الله عنه .

(٤) ورد هذا البيت فى غاية المرام ص ١٧٥ بنصه المذكور هنا كما ورد فى شرح الأصول لخمسة ص ٢٤٦ برواية أخرى هكذا :

إنى اليك لما وعدت لناظر * نظر الفقير إلى الغنى الموسر

وأيضاً : قول الشاعر :

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُنِ نِحَالَهُ ^(١) نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالٍ ^(٢)

وقال آخر :

وَجُوهٌ بِهَا لَيْلُ الْحِجَازِ عَلَى النَّوَى إِلَى مَكَّةَ نَحْوِ الْمَعَارِيفِ نَاطِرَةٌ

والمراد به الانتظار ؛ لاستحالة الرؤية في مثل ^(٣) هذه الصورة ^(٣)

وقال الآخر :

وَشُعْتُ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ كَمَا نَظَرَ الظَّمَاءُ حَيَا الْغَمَامِ

وحيا الغمام لا يرى ، وإنما ينتظر ؛ فكذلك المشبه به .

وأما بيان الثالث : فقوله - تعالى - في حق الكفار ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ ^(٤) وليس

المراد به الرؤية ، فإنه كان يراهم .

وليس المراد ؛ نفى النظر بمعنى تقليب الحدقة ؛ وإلا كان معناه ولا يقرب حدقته

إلى ^(٥) جهتهم ^(٥) ؛ وهو محال .

ولا بمعنى الانتظار والاعتبار ؛ فإنه يتعالى ، ويتقدس عن ذلك ؛ فكان محمولا على

ترك الرحمة .

وأما بيان الرابع : فقوله - تعالى - ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ^(٦) .

ليس المراد بالنظر المحثوث عليه ^(٧) الرؤية ، ولا تقليب الحدقة لمشاركة ^(٨) الكفار ^(٨) في

ذلك . ولا الانتظار ؛ فلم يبق إلا التفكير ، والاعتبار .

سلمنا أن النظر الموصول بالى للرؤية حقيقة ، ولكن للرؤية ^(٩) المشترطة ^(٩) بالشروط الاعتراض الرابع

المذكورة من قبل في النظر ، أم لا . الأول : مسلم ، والثاني : ممنوع .

(٢) ورد هذا البيت في المواقف ص ٣٠٦ كما ورد هنا في أ .

(٤) سورة آل عمران ٧٧/٣ .

(٦) سورة الغاشية ١٧/٨٨ .

(٨) في ب (لمشاركتهم للكفار) .

(١) في ب (سجالة) .

(٣) في ب (في هذه الصور) .

(٥) في ب (إليهم) .

(٧) في ب (المندوب إليه) .

(٩) في ب (النظر المشروطة) .

وبيانه : أن القرآن أنزل بلغة العرب على ما قال - تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(١) وقوله تعالى :- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٢) . والعرب ما كانت تفهم من الرؤية غير ما ذكرناه ؛ فكان اسم^(٣) النظر موضوعا بازائها ؛ وذلك في حق الله - تعالى - محال .

وإذا تعذر حمل لفظ النظر على حقيقته ؛ فلا بد من التجوز حذرا من تعطيل اللفظ ؛ وذلك بحمله على الانتظار ، أو غيره مما يحتمله اللفظ .

الاعتراض الخامس سلمنا أنه للرؤية مطلقا ؛ ولكن يجب تأويله بحمله على رؤية ثواب الرب - تعالى - بطريق حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه . ودليل وجوب العمل بهذا التأويل : السمع ، والعقل .

أما السمع : فقوله - تعالى - : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٤) / فهذه الآية صريحة في نفى إدراك الله - تعالى - بالأبصار .

كيف وقد ورد ذلك في معرض التمدح ، والاستعلاء ، فلو أمكن أن يكون مدركا في وقت ما ؛ لزال عنه التمدح ، والاستعلاء ؛ وهو محال ؛ والجمع بين العمل بها^(٥) ، وبظاهر ما ذكرتموه ؛ ممتنع .

وعند ذلك فلا بد من تأويل ما ذكرتموه حذرا من تعطيل أحد الدليلين .

وأیضا : قوله - تعالى - : ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّكَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾^(٦) . دل على امتناع الرؤية في حق من يكلمه فمن لا يكلمه أولى أن لا يراه ، ولأنه لم يفرق أحد من الأمة بينهما .

وأیضا : قوله - تعالى - : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا﴾^(٧) وصف من سأل رؤيته بالعتو ، ولو كانت الرؤية غير ممتنعة ؛ إما لذاتها أو لغيرها ؛ لما كان كذلك كما لو سأل غيرها من الممكنات .

(٢) سورة ابراهيم ٤/١٤ .

(٤) سورة الانعام ١٠٣/٦ .

(٦) سورة الشورى ٥١/٤٢ .

(١) سورة يوسف ٢/١٢ .

(٣) ساقط من ب .

(٥) في ب (بهذه الآية) .

(٧) سورة الفرقان ٢١/٢٥ .

وأیضا : فإن الله - تعالى - عاقب من سأل رؤيته بدليل قوله ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾^(١)

وقوله - تعالى - : ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾^(٢) . ولو كانت الرؤية جائزة ، أو واقعة ، لما عاقبهم على سؤالهم . كما لو سألوا غيرها من الممكنات .

وأیضا : قوله - تعالى - للكليم : (لن ترانى) ولن للتأیید ؛ فغير موسى أولى أن لا يراه .

وأما من جهة المعقول : فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أن المرئى لا بد وأن يكون مقابلا للرائى ؛ كالأجسام ، أو فى حكم المقابل ، كالأعراض . ورؤية الإنسان وجهه فى المرأة ؛ إذ ليس هو فى مقابلة وجهه وذلك يوجب كون المرئى جوهرًا ، أو عرضًا ، وأن يكون فى حيز وجهه ؛ وذلك على الله - تعالى - محال .

الثانى : أن المرئى لا بد من انطباع صورته فى العين الباصرة ، وأن يكون متلونا متشكلا مقدرًا ؛ على ما سلف ؛ وذلك فى حق الله تعالى - محال .

الثالث : أنه وإن كانت هذه الشروط ، شروطا فى رؤية الأجسام والبارى - تعالى - ليس بجسم ؛ فلا بد من اشتراط سلامة الحاسة وأن يكون الرب - تعالى - بحيث يصح أن يرى ، والحاسة سالمة ، فلو كان بحيث يصح أن يرى لرؤى فى الدنيا ؛ لأنه يلزم من وجود شروط الإدراك ، وجود الإدراك ضرورة ؛ فحيث لم ير فى الدنيا ؛ علم أنه ليس بحال أن يرى

والجواب :

قولهم : المراد بالوجوه الأشخاص ، عنه / أجوبة [ثلاثة] ^(٣) :

(١) سورة البقرة ٥٥/٢ .

(٢) سورة النساء ١٥٣/٤ .

(٣) ساقط من أ .

الأول : المنع ، وبيانه أن المتبادر من لفظ الوجوه عند الاطلاق إنما هو الجوارح ، والأصل في كل ما كان كذلك أن يكون حقيقة فيه . وحيث تطلق الوجوه على الرؤساء ، والأشراف ؛ فإنما كان بطريق المجاز تشبيها بالوجوه ؛ حيث كانت أشرف الأعضاء ، وأجلها .

قولهم : المراد بالوجوه الباسرة الأشخاص ؛ فكذلك الوجوه الناضرة . عنه جوابان :

الأول : لا نسلم أن الوجوه الباسرة هي الأشخاص ، واتصافها بالظن في يوم القيامة على خلاف العادة ؛ غير ممتنع كما في استنطاق الأيدي والأرجل بالشهادة على ما قال - تعالى - ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ ﴾ (١) .

الثاني : وإن لزم (٢) التجوز في الوجوه الباسرة ؛ فلا يلزم التجوز مطلقا .

سلمنا أن لفظ الوجوه غير ظاهر بحكم الوضع في الجوارح ، غير أنه قد اقترن بها مايدل على كونها هي المرادة .

وبيان (٣) إمكانه (٣) : أنه وصفها بالنضارة ، وهي الإشراق ، وتهلل الأسارير ، وذلك إنما (٤) توصف به الوجوه بمعنى الجوارح ، لا بمعنى الشرفاء ، والرؤساء .

سلمنا أن المراد بالوجوه الأشخاص ، والأنفس ، ولكن ليس في إضافة النظر إليها ما يمنع من حملة على الرؤية إذا كان موصولا بالي ولو قال - تعالى - : «أشخاص يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة» ؛ كان ذلك محمولا على الرؤية .

قولهم : إن إلى قد تطلق بمعنى واحد الآلاء ، وبمعنى عند ، عنه جوابان

الأول : أن ذلك وإن كان سائغا إلا أنه على خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم من إطلاق إلى ؛ فإنها مشهورة للحرفية دون ماذكروه . والأصل فيما كان كذلك أن يكون هو الحقيقة .

الرد على
الاعتراض
الثاني بجوابين :

(١) سورة النور ٢٤/٢٤ .

(٢) في ب (لم يقيد) .

(٣) في ب (وبيانه) .

(٤) في ب (أنه) .

الثانى : وإن سلمنا عدم الظهور به ، بحكم الوضع فى (١) الحرف غير أنه قد اقترن به (١) ما يدل على إرادة الحرفية ، حيث أن الآية إنما وردت تبشيرا للمؤمنين ، وتخصيصا لهم بالإنعام والإكرام ؛ وذلك لا يكون إلا بما هو نعمة ، وكرامة .

ولا يخفى تحقيق ذلك عند حمل إلى على الحرفية ؛ لأن النظر يكون بمعنى الرؤية ، ورؤية الله - تعالى - من أجل النعم ، والكرامات وهى (٢) من أعلا الدرجات (٣) . ولو حمل إلى على واحد الآلاء ؛ فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة .

وقوله ناظرة . إما بمعنى الرؤية ، أو بمعنى الانتظار .

فإن كان الأول : فلا يخفى أن رؤية النعمة لا تكون نعمة ، ولهذا : فإنه قد يشترك فى رؤية نعمة الله - تعالى - المؤمنون ، والكفار (٤)

وإن كان الثانى : فانتظار النعمة لا يكون نعمة ، بل عذابا ، ومنه / قولهم : ج ١٣٩/ب
الانتظار الموت الأحمر ، فلا يصلح ذلك للتبشير ، وكذلك أيضا لو حمل على معنى عند ، فيكون تقدير الكلام . وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ناضرة ، ولا بد من إضمار ثواب ربها ، أو نعمة ربها ، وسواء كان النظر بمعنى الرؤية ، أو الانتظار ، وفيه مع ما ذكرناه من المحذور زيادة الإضمار ؛ والإضمار على خلاف الأصل .

قولهم : لا نسلم أن إلى إذا اقترنت بالنظر تكون للرؤية .

قلنا : دليله ما سبق .

الرد على
الاعتراض الثالث

أولا : الرد على
المسئنى الأول

قولهم : يصح أن يقال : نظرت إلى الهلال ؛ فلم أره . لانسلم صحة ذلك فى وضع اللغة ؛ بل الذى تقوله العرب نظرت إلى مطلع الهلال ؛ فلم أر الهلال . وربما حذف المطلع ، وأقيم المضاف إليه مقامه تجوزا ، واستعارة .

الرد على
الوجه الأول

الرد على الوجه
الثانى

وعلى هذا يكون الجواب عن قولهم : ما زلت أنظر إلى الهلال حتى رأيتته .

وقولهم (٤) : نظرت فرأيت من باب التأكيد ؛ وذلك جائز عند اختلاف الألفاظ ، وإن إتحد المعنى . ومنه قول امرئ القيس :

(١) فى ب (فى الحرفية غير انها قد اقترن بها) .

(٢) من أول (وهى ...) ساقط من ب .

(٣) فى ب (والكافرون) .

(٤) فى ب (وقوله) .

مَكْرَمٍ مَفْرُوقٍ مُقْبِلٍ مُذْبِرٍ مَعًا كَجَلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَلُهُ السَّيْلُ مِنْ عُلِّ

أضاف الجملود إلى الصخر ، وهما بمعنى واحد .

وعلى هذا فإنه يحسن أن يقال : أدركته ؛ فرأيته .

الرد على الثالث وقولهم : انظر كيف ينظر فلان إلى فلان ؛ فهو تجوز باسم الرؤية عن تقليب الحدقة ؛

لأن تقليب الحدقة سبب للرؤية في الغالب ، والتجوز باسم المسبب عن السبب ؛ جائز .

الرد على الرابع وهذا هو الجواب عن قوله - تعالى - ﴿ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ (١)

الرد على الخامس قولهم : إن النظر قد يوصف بما لا توصف به الرؤية الحقيقية ليس كذلك . ولا مانع

من [اتصافها^(٢)] بما ذكره من الصفات .

قولهم : إن العرب لا تصف إلا ماتراه ؛ ليس كذلك ؛ فإنها (٣) كما تصف

المرثيات ، فقد تصف (٣) ما لا يرى في مجارى العادات : كالشجاعة ، والجبن ،

والكرم ، والبخل ، والبر ، والعقوق ، والعشق ، والشوق ، ونحو ذلك وفيما نحن فيه خاصة ؛

فإنهم يصفون النظر بمعنى الرؤية ومنه قول الشاعر :

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَنَ اللَّهُ وَجْهَهُ فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَيَّ وَامِقٍ تَقْضِي

قولهم : إن النظر مأمور به ، ومنهى عنه .

الرد على الوجوه
السادس

قلنا : الأمر ، والنهى ؛ وإن كان لا يتعلق بغير المقدور ، فإذا أضيف الأمر إلى النظر

الموصول بإلى ؛ فهو حقيقة في الرؤية غير أنه لما تعذر حمل الأمر عليه ، لكونه غير

مقدور تجوز به عن سببه ؛ وهو تقليب الحدقة كما سبق .

ل ١٤٠ / قولهم : إن النظر الموصول/ بإلى قد يرد بمعنى الانتظار لانسلم ذلك ، والناقل عن

العرب أنها تقول : نظرت إلى فلان بمعنى انتظرت ، إن كان غير موثوق به ؛ فلا التفات إليه .

ثانيا : الرد على
المعنى الثاني

وإن كان موثوقا به ؛ فنقله مرجوح بالنسبة إلى النقل المشهور المأثور عنهم ، أنهم

قالوا : النظر الموصول بإلى لا يكون إلا بمعنى الرؤية ؛ فإنه لا يقال نظرت إلى فلان بمعنى

انتظرت ؛ بل إذا أريد به الانتظار قيل نظرت ، وانتظرت لا غير .

(١) سورة الأعراف ١٩٨/٧ .

(٢) فى أ (صفاتها) .

(٣) فى ب (فإنه كما يوصف المرثيات قد يصف) .

وقولهم : نظرى إلى الله ، وإلى فلان . معناه^(١) أننى أرتقب الخير ، والفرج^(١) من الله . وفلان ينظر إلى جهة فلان ، وإلى السماء ؛ إذ هى فى نظر أهل اللغة ، والعرف جهة الله - تعالى - ؛ ولهذا يرفع الناس أيديهم بالدعاء^(٢) إليها .

وعلى هذا يكون الجواب عن قول الشاعر :

وَجُسُوءَ نَاطِرَاتٍ يَوْمَ بَدْرِ إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ^(٣)

وقول الشاعر : إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقَعِ السُّيُوفِ نَوَاطِرًا .

فمحمول على الرؤية الحقيقية أيضا ، والمراد به رؤية الكرّ ، والفرّ ، والضرب ، والطعن المفضى إلى الموت ، تعبارة باسم المسبب عن السبب ويحتمل أن يكون المراد بالموت أهل الحرب الذى يجرى الموت على أيديهم تجوزا ، واستعارة .

ومنه قول جرير :

أَنَا الْمَوْتُ الَّذِي خُبِرْتَ عَنْهُ فَلَيْسَ لِهَارِبٍ مِنْهُ نَجَاءٌ^(٤)

وقول الشاعر : إِنِّى إِلَيْكَ لَمَا وَعَدْتَ لِنَاطِرِ .

فمحمول أيضا على الرؤية . ومعناه ناظر إلى جهتك ارتقب إنجاز الوعد .

وقوله : كل الخلائق ينظرون سجاله : أى يرون . ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية ، وإنما الذى يمتنع حمل النظر الموصول بالى على غير الرؤية .

وكذلك أيضا قوله^(٥) : نظر الحجيج إلى طلوع هلال . بمعنى الرؤية : ويكون تقدير الكلام : كل الخلائق يرون سجاله كما يرى الحجيج طلوع الهلال .

وقول الشاعر : إلى ملك نحو المغارب ناظرة .

(١) فى ب (معناه ارتقب الفرج والخير) .

(٢) فى ب (فى الدعاء) .

(٣) ذكر شارح المواقيف ٣٧٤/٢ - أن أحد الرواة روى هذا البيت برواية أخرى

وجوه ناظرات يوم بكر * إلى الرحمن يأتى بالفلاح

وأن قائله من أتباع مسيلمة الكذاب . والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة ؛ لأنهم بطن من بكر بن وائل ، وأراد بالرحمن مسيلمة ؛ وعلى هذا فالجواب ظاهر .

(٤) انظر ديوان جرير ص ١٤ . ط دار صادر ببيروت .

(٥) ساقط من ب .

فقد قيل : إن هذا البيت من اخلاف^(١) المتأخرين الذين لا احتجاج بأقوالهم .
 وإن كان حجة ، فالمراد به الرؤية أيضا . ومعناه^(٢) : أنهم ناظرون إلى جهة الملك في
 المغارب ؛ لارتقاب الإحسان ؛ والإينام .
 وقول الشاعر : وشعث ينظرون إلى بلال .
 فالمراد أيضا به الرؤية .

وقوله كما نظر الظماء حيا الغمام فالمراد به الرؤية أيضا ؛ إذ لا يمتنع حمل النظر
 المطلق على الرؤية كما سبق . / والمراد بحيا الغمام الماء النازل منه الذي هو سبب
 الحياة . ل ١٤٠ ب

ثم وإن سلمنا أن النظر الموصول بإلى قد يطلق بمعنى الإنتظار غير أنه مجاز بعيد ،
 والحقيقة ما ذكرناه ؛ فلا يترك الا بدليل . نالنا : الرد على
 المعنى الثالث

وإن سلمنا أنه ظاهر في الانتظار ، غير أنه يمتنع حمل النظر في الآية عليه ؛ لوجوه
 خمسة :

الأول : هو أن الآية إنما وردت لتبشير المؤمنين ، وتخصيصهم بالإينام عليهم ،
 وذلك لا يكون إلا بما هو نعمة ؛ والانتظار نعمة لانعمة على ماسلف ؛ فيكون بعيدا عن
 المقصود .

الثاني : أن الانتظار لا معنى له غير^(٣) التطلع ، والتوقع لما عساه أن يكون وألا يكون ،
 ومن يتيقن حصول ما يريد في وقته ، ولا يتخلف عنه على الإستمرار ، والدوام ؛ فلا
 يسمى منتظرا .

ولهذا لما كان الرب - تعالى - عالما بما^(٤) يريد^(٤) في وقته من غير تخلف لم يسم
 منتظرا ، وأهل الجنان مستيقنون^(٥) بدوام نعم الله - تعالى - عليهم ؛ فلا يصح إتصافهم
 بالانتظار .

(١) في ب (اختلاق) .

(٢) في ب (والمراد) .

(٣) في ب (سوى) .

(٤) في ب (يما يقع مما يريد) .

(٥) في ب (مستفنون لدوام) .

الثالث : هو أن النظر مضاف إلى الرب - تعالى - بقوله : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فلو حمل النظر على الإنتظار . فيما أن يكون المنتظر هو الرب^(١) - تعالى - أو غيره .
فإن كان الأول : فهو محال ؛ إذ الرب - تعالى - لا ينتظر نفسه ؛ إذ الإنتظار توقع وقوع أمر ما ، والرب - تعالى - لا يتوقع وقوعه .
وإن كان الثانى ؛ فيلزم منه الإضمار ؛ وهو خلاف الأصل .

الرابع : هو أن الموصوف بالنظر الوجوه ؛ وهى بمعنى الجوارح ؛ كما سبق ؛ والوجوه بمعنى الجوارح لا توصف بالإنتظار .

الخامس : أن الوجوه الموصوفه بكونها ناظرة ، موصوفة بالنضارة بقوله : وجوه يومئذ ناضرة ، والنضارة ، والإبتهاج إنما^(٢) تحصل بالنظر ، لا بالإنتظار^(٣) .

وأما قوله - تعالى - فى حق الكفار : (ولا ينظر إليهم) فمحمول أيضا على النظر الحقيقى ؛ وهو الرؤىة . غير أن النظر الحقيقى ينقسم إلى نظر سخط ؛ وهو ما يتعقبه العقوبة . والى نظر رحمة ؛ وهو ما يتعقبه الإحسان ، والرفقة . وعند ذلك : فلا يلزم من كونه غير ناظر إليهم نظر رحمة ألا يكون ناظرا إليهم أصلا ؛ فإنه لا معنى لنظر الرحمة ، غير النظر الذى يعقبه الصفح والعفو ، فإذا لم يعقب نظره إليهم العفو ، والصفح . قيل لم ينظر إليهم نظر رحمة ؛ وإن كان ناظرا إليهم^(٣) حقيقة .

رابعا : الرد على

المعنى الرابع

وأما قوله - تعالى - ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^(٤) . فالمراد به النظر

ل ١/١٤١

الحقيقى . غير أن النظر الحقيقى فى حقنا ينقسم :/ إلى ما يعقبه الاعتبار . وإلى ما لا يعقبه الاعتبار . والمراد من الآية إنما هو النظر الأول دون الثانى ، وذلك لا ينافى النظر الحقيقى .

الرد على

الاعتراض الرابع

قولهم : إنه حقيقة فى النظر ، المشروط بالشروط المعتبرة من قبل .

قلنا : النظر حقيقة ، لا يختلف بالشروط وعدمها ؛ بل غايتها أن وجود النظر متوقف عليها ، لانفس الحقيقة ؛ إذ شرط الوجود لا يكون داخلا فى المفهوم من النظر .

(١) فى ب (الله) .

(٢) فى ب (لا يحصل الا بالانتظار) .

(٣) فى ب (لهم) .

(٤) سورة الفاشية ١٧/٨٨ .

وعند ذلك فيجب حمله على مطلق النظر؛ إذ هو المفهوم منه .

وأما اعتبار الشروط، وعدم اعتبارها؛ فمأخوذ من الدليل العقلي؛ وقد أبطلنا كل ما قيل فيه .

قولهم: وإن كان النظر حقيقة في مطلق الرؤية، فيجب تأويله .

الرد على الاعتراض
الخصم

قلنا: الأصل إنما هو العمل باللفظ في حقيقته إلا أن يدل عليه دليل .

أولا: الرد على
الشبه النقلية

وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(١) . لا يدل على أن الباري - تعالى - غير مرئي إلا أن يكون الإدراك هو الرؤية .

ونحن إن سلكتنا مذهب كثير من أئمتنا: كالفلانسي، وعبدالله بن سعيد، وغيره^(٢) : وهو أن الله - تعالى - يرى، ولا يدرك؛ إذ الإدراك ينبئ عن اللحوق، والإحاطة بالمدرک، وتقديره، وتحديدته؛ فقد اندفع الإشكال .

وإن سلكتنا مسلك الشيخ أبي الحسن: من أن الإدراك بالرؤية، هو الرؤية فنقول: إن نفى الإدراك عن الأبصار: إما أن يكون محمولاً على نفيه عن الكل جملة، أو عن البعض دون البعض، أو عن كل واحد، واحد . لاسبيل إلى نفيه عن كل واحد واحد؛ لعدم دلالة اللفظ عليه .

وإن كان الأول، والثاني؛ فهو^(٣) مسلم^(٣)؛ ولكن لا يلزم منه أن لا يكون مدرکاً في الجملة؛ فإن نفى الإدراك عن الأبصار جملة، لا يوجب النفي عن كل واحد، واحد، وكذلك النفي عن البعض؛ لا يوجب النفي عن الباقي . ثم وإن سلمنا أنه أراد به كل واحد، واحد من الأبصار؛ فنحن نقول به أيضاً: فإن المدرک عندنا^(٤) للباري إنما هم المدركون دور الأبصار، لا نفس الأبصار^(٤) .

فان قيل: فكما أن الأبصار لا تدركه؛ فكذلك لا تدرك غيره^(٥)؛ فلا فائدة في التخصيص^(٥) .

(١) سورة الأنعام ٦/١٠٣ .

(٢) انظر ما سبق ل ١٢٥/أ .

(٣) في ب (فمسلم) .

(٤) في ب (للباري تعالى عندنا إنما هو المدركون وهم نفس ذوات الأبصار لا الأبصار) .

(٥) في ب (غيرها ولا فائدة للتخصيص) .

قلنا : إنما يلزم إنتفاء فائدة التخصيص ؛ أن لو انحصرت فائدة التخصيص فى نفى حكم المنطوق عن المسكوت ؛ وهو غير مسلم .

ولعله كان لخصوص سؤال سائل عنه دون غيره ، أو لمعنى آخر .

وإن سلمنا أنه أراد بالأبصار المبصرين ؛ [ولكن لانسلم] ^(١) أن الألف ، واللام للعموم .

وإن سلمنا أنها للعموم فى الأشخاص ؛ فلا/نسلم أنها للعموم بالنظر إلى الأزمان ، ولا يلزم من العموم فى الأشخاص ؛ العموم فى الأحوال .

ولهذا فإنه لو قال قائل : كل من دخل إلى دارى فأعطيه درهما . فإنه وإن عم كل داخل ؛ فإنه لا يعم كل زمان حتى إنه لو دخل مرة ثانية ، من دخل أولاً ؛ فإنه لا يستحق شيئاً .

قولهم : إنه لو جاز أن يرى فى بعض الأزمان ؛ لزال عنه التمدح والإستعلاء ، عنه أجوبة ثلاثة :

الأول : أنا لانسلم أنه أراد التمدح بكونه لا تدركه الأبصار ؛ فإنه وإن تميز بذلك عن غيره من المدركات ، فمشارك للمعدوم فى ذلك بالإجماع منا ، ومن الخصوم . وللطعم ، والروائح ، عندهم .

فإن قيل : ومشاركته لبعض الأشياء فى نفى كونه مدركاً ، لا يزيل حكم التمدح . ولهذا فإنه - تعالى - قد تمدح بقوله - تعالى - : ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ^(٢) ولم يبطل حكم التمدح بكون بعض الأجسام ، وجمع الأعراض كذلك .

قلنا : ليس التمدح بنفى السنّة ، والنوم عنه ؛ بل بما نبه عليه بذلك من نفى الغفلة ، والذهول ، واستحالة خروجه عن كونه عالماً ؛ وذلك موجود ^(٣) فى الأعراض ، وغيرها من الأجسام .

الثانى : وإن سلمنا أنه أراد به التمدح ؛ ولكن لا نسلم أن معنى التمدح يبطل بسبب عدم إستمرار ذلك فى كل زمان ؛ فإنه - تعالى - كما يتمدح بالصفات النفسانية

(١) فى [ولا نسلم] .

(٢) سورة البقرة ٢/٢٥٥ .

(٣) فى ب (غير موجود) .

اللازمة ؛ فقد يتمدح بالصفات الفعلية الغير لازمة^(١) : ككونه^(١) خالقا ، ورازقا ، وموجدا ، إلى غير ذلك .

ثم ولو كان التمدح لا يتم دون أن لا يكون مدركا مطلقا ؛ لما كان تخصيص الكفار بقوله - تعالى - : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾^(٢) . فائدة ؛ لعموم ذلك بالنسبة إلى غيرهم .

الثالث : وإن سلمنا لزوم ما به التمدح في كل زمان ؛ ولكننا نعلم أن ما أثبتته لنفسه من الإدراك هو غير^(٣) مانفاه عن الأبصار .

وعند ذلك : فإما أن يكون إدراك الرب- تعالى - بمعنى الرؤية ، كما قاله البصريون من المعتزلة .

وإما بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية ؛ كما قاله البغداديون منهم^(٤)

فإن كان الأول : فهو محال على أصلهم حيث قالوا : إن الإدراكات لا تدرك^(٥) والأبصار من الإدراكات ،

وإن كان الثاني : فمدلوله أن الأبصار لا تعلمه ، ولا يلزم من ذلك نفى الإدراك . كما لا يلزم من نفى الإدراك عن النفس^(٦) نفى العلم .

وإن سلمنا أن الآية عامة مطلقا غير أنها عامة في كل الأشخاص ، والأزمان ، وأثبتنا خاصة في بعض الأشخاص ، وبعض الأزمان ، وإذا تعارض الخاص والعام ، كان الخاص مقديما ، على العام ؛ لقوة دلالته ، ولما فيه من الجمع بينه ، وبين العام ؛ فإنه لا يلزم من العمل بالخاص ؛ إبطال العام^(٧) بالكلية ؛ لإمكان العمل^(٨) به في غير محل التخصيص^(٩) ؛ بخلاف العكس .

(٢) سورة المطففين ٨٣/١٥

(٤) انظر الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٦٨ .

(٦) في ب (الشيء) .

(٨) في ب (العلم) .

(١) في ب (اللازمة لكونه) .

(٣) في ب (عين) .

(٥) في ب (لا تبصر) .

(٧) في ب (العمل) .

(٩) في ب (الخاص) .

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين أولى من تعطيل أحدهما ، والعمل بالآخر .

سلمنا ^(١) ظهور ما ذكروه ^(١) / وترجحه ؛ ولكن إن دل على نفي الرؤية فلا يلزم ^(٢) لـ ١/١٤٢ منه ^(٢) انتفاء الجواز .

وقوله - تعالى - : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ﴾ ^(٣)

ليس فيه ما يدل على كونه محجوباً حالة الوحي ؛ وإلا لما كان التردد مفيداً .

وأما وصف من طلب الرؤية بالعتو ؛ فلم يكن لكونه غير مرئى ؛ بل لأنه طلب ذلك على طريقة ^(٤) التعجيز ، والتشكيك فى نبوة المرسل إليه على ماسلف ^(٥)

وقوله - تعالى - ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ فقد سبق جوابه أيضاً ^(٦) .

وما ذكروه من الشبه العقلية ، فقد أبطلناها أيضاً ؛ فيما تقدم ^(٧) .

فهذا ما عندنا فى هذه [المسألة ^(٨)] والله أعلم .

تم تحقيق الجزء الأول والحمد لله رب العالمين

ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى

وأوله النوع الرابع فى إبطال التشبيه

وما لا يجوز على الله تعالى

(١) فى ب (وإن سلمنا ظهور ما ذكرتموه) .

(٢) فى ب (فلا يدل على) .

(٣) سورى الشورى ١٤٣ / ٥١ .

(٤) فى ب (سبيل) .

(٥) انظر لـ ١٣٨ ب / .

(٦) انظر لـ ١٣٥ / أ .

(٧) انظر لـ ١٢٩ / أ .

(٨) ساقط من أ .

فهرس موضوعات الجزء الأول من كتاب أبكار الأفكار فى أصول الدين للأمدى

٥٦ - ٩ مقدمة المحقق
١٥ حياة الأمدى
١٥ أولاً : نشأته
١٨ ثانياً : دراساته وشيوخه
٢١ ثالثاً : رحلاته العلمية
٢٩ ثقافته وإنتاجه
٢٩ أولاً : ثقافته
٢٩ ثانياً : مؤلفاته
٣٤ ثالثاً : تلاميذه
٣٥ منهجه فى كتابه أبكار الأفكار
٣٩ مكانته العلمية ، وآراء العلماء فيه
٤٢ كتاب أبكار الأفكار
٤٢ أولاً : قيمته العلمية
٤٥ ثانياً : نسخته
٥٣ ثالثاً : منهج التحقيق
٥٧ صور لصفحتى العنوان ، وبعض اللوحات
٦٩ - ٦٧ مقدمة المؤلف

القاعدة الأولى

فى حقيقة العلم ، وأقسامه

وتشتمل على أربعة أقسام

٧٣ القسم الأول : فى حد العلم ، وحقيقته
٨٠ القسم الثانى : فى العلم الضرورى
٨٣ القسم الثالث : فى العلم الكسبى
١٢١ - ٨٥ القسم الرابع : فى أحكام العلم ويشتمل على تسعة فصول :

٨٧	الفصل الأول : فى تجويز وقوع العلم الضرورى نظريا وبالعكس
٩١	الفصل الثانى : فى مراتب العلوم
٩٥	الفصل الثالث : فى تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومات
١٠١	الفصل الرابع : فى جواز تعلق علم بمعلوم ، أو معلومات على الجملة
١٠٤	الفصل الخامس : فى اختلاف العلوم وتمائلها
١٠٦	الفصل السادس : فى العلم بالشىء من وجه ، والجهل به من وجه
١٠٧	الفصل السابع : فى امتناع وجود علم لا معلوم له
١٠٨	الفصل الثامن : فى محل العلم الحادث ، وأنه لا بقاء له
١١١	الفصل التاسع : فى أصداد العلم الحادث وأحكامها
	وأصداد العلم الحادث : الجهل ، والشك ، والظن ، والغفلة ، والذهول ، والنوم ، والنظر ، والموت .

القاعدة الثانية

فى النظر ، وما يتعلق به

وتشتمل على ثمانية فصول :

١٢٣ - ١٧٢

١٢٥	الفصل الأول : فى حقيقة النظر
١٢٨	الفصل الثانى : فى شرائط النظر
١٣٦	الفصل الثالث : فى أن النظر الصحيح يفضى الى العلم بالمنظور فيه ، وإثباته على منكريه
١٣٧	شبه الخصوم : وعددها ست عشرة شبة
١٤٤	الجواب عنها
١٤٩	رأى الأمدى
١٥٠	الفصل الرابع : فى كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح
١٥٢	الفصل الخامس : فى أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل
١٥٤	الفصل السادس : فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى خفى ، وجلى
١٥٥	الفصل السابع : فى وجوب النظر
	احتج الأصحاب على وجوب النظر بمسلكين
١٥٥	المسلك الأول
١٥٦	المسلك الثانى
١٥٦	إشكالات الخصوم . وعددها عشرة
١٦١	الجواب عنها
١٧٠	الفصل الثامن : فى أول واجب على المكلف

القاعدة الثالثة

فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية

وتشتمل على مقدمة ، وبابين :

٢١٢-١٧٥

١٧٥ المقدمة

- ١٧٧

الباب الأول : فى الحد .

..... ويشتمل على أربعة فصول

١٧٩ الفصل الأول : فى أن الحد يرجع إلى قول الحاد ، أو إلى صفة المحدود

١٨٠ الفصل الثانى : فى حد الحد المعرف للمحدود

١٨٠ ١- الحد الحقيقى

١٨١ ٢- الحد الرسمى

١٨١ ٣- الحد اللفظى

١٨٣ الفصل الثالث : فى شرط الحد ، وما يجتمع جملة أقسام الحدود فيه ، وما لا يجتمع

١٨٤ الفصل الرابع : فى التنبية على ما يجب التحرز عنه فى الحدود

الباب الثانى : فى الدليل .

٢١٤-١٨٧

..... ويشتمل على سبعة فصول :

١٨٩ الفصل الأول : فى حد الدليل ، وانقسامه الى : عقلى ، وغير عقلى

١٩٠ الفصل الثانى : فى أن الدليل العقلى مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما

١٩٢ الفصل الثالث : فى أقسام مقدمات الدليل

١٩٢ القضية الحملية وأقسامها

١٩٣ القضية الشرطية وأقسامها

١٩٥ الفصل الرابع : فى انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية ، وغير قطعية

أما القطعية : فأنواع سبعة .

١٩٨ الفصل الخامس : فى أصناف صور الدليل ، وتنوع تأليفه

١٩٨ القياس الإفترانى

١٩٨ الشكل الأول

١٩٩ الشكل الثانى

٢٠١ الشكل الثالث

٢٠٢ الشكل الرابع

٢٠٤ القياس الإستثنائى : وينقسم قسمين

٢٠٥ القياس الإستثنائى الإتصالى

٢٠٥ القياس الإستثنائى الإنفصالى

٢٠٧ الفصل السادس : فى شرط الدليل العقلى
٢٠٨ الفصل السابع : فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها . وهى ستة :
٢٠٨ الدليل الأول : الإستقراء
٢٠٩ الدليل الثانى : الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله
٢١٠ الدليل الثالث : قياس التمثيل
٢١٢ الدليل الرابع : قياس الفراسة
٢١٢ الدليل الخامس : إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحد ، والعلة ، والشرط والدلالة
٢١٤ الدليل السادس : الإستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله .

القاعدة الرابعة

فى انقسام المعلوم الى الموجود ، والمعدوم ، وما ليس بموجود ، ولا معدوم .

٢١٥	وتشتمل على ثلاثة أبواب :
 الباب الأول : فى الموجود
٢١٧ ويشتمل على مقدمة ، وقسمين
٢١٩ المقدمة
	القسم الأول : فى واجب الوجود والنظر فيه فى سبعة أنواع
٢٢٥	«النوع الأول»
	«فى إثبات واجب الوجود بذاته ، وبيان حقيقته ، ووجوده»
٢٢٥ - ٢٦٢	ويشتمل على أربع مسائل
٢٢٧ المسألة الأولى : فى إثبات واجب الوجود لذاته .
٢٢٧ مذهب أهل الحق من المتشرعين ، وطوائف الإلهيين
٢٢٩ رأى الفلاسفة
٢٣٠ الرد عليهم
٢٣١ رأى المتكلمين
٢٣٣ دليل الأمدى
٢٣٥ شبه الخصوم
٢٤١ الرد عليها
 المسألة الثانية : فى حقيقة واجب الوجود ، وأنها مشاركة لباقي الحقائق فى مسمى الحقيقة ، أو مخالفة لها
٢٥٢ لها

- المسألة الثالثة : فى أن وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته أو هو زائد على ذاته ٢٥٥
- المسألة الرابعة : فى أن وجود واجب الوجود مشارك لوجود سائر الممكنات فى المعنى ، أم لا ؟ ٢٦٠

«النوع الثانى»

«فى الصفات النفسانية لذات واجب الوجود»

- ويشتمل على إحدى عشرة مسألة :
- ٤٧٨ - ٢٦٣ المسألة الأولى : فى إثبات الصفات النفسانية على وجه عام ... ٢٦٥
- ٢٧٨ - ٢٦٥ مذهب أهل الحق ٢٦٥
- مذهب الفلاسفة والشيعة ٢٦٦
- أدلة النفاة ٢٦٧
- الجواب عن شبه النفاة ٢٦٩
- أهل الإثبات ٢٧٥
- الرد على شبه المعتزلة ٢٧٦
- طريقة الأمدى الجامعة لإثبات الصفات ... ٢٧٧
- قد يرد على طريقة الأمدى إشكالات الرد عليها ٢٧٨
- المسألة الثانية : فى إثبات صفة القدرة لله - تعالى ٢٩٧ - ٢٧٩
- تعريفها - أقسامها - أدلة ثبوتها - الدليل الثقلى ٢٧٩
- الدليل العقلى ٢٨٠
- شبه الخصوم ٢٨٢
- الرد عليها ٢٨٨
- المسألة الثالثة : فى إثبات صفة الإرادة ٣٢١ - ٢٩٨
- الآراء فيها ٢٩٨
- الأقرب منها ٣٠١
- تشكيكات الخصوم ٣٠٥
- الجواب عنها ٣١١
- المسألة الرابعة : فى إثبات صفة العلم لله - تعالى ٣٥٢ - ٣٢٢
- مذهب أهل الحق ٣٢٢
- آراء الفلاسفة ٣٢٢
- آراء المتكلمين ٣٢٣
- رأى ابن سينا ٣٢٤

- ٣٢٦ الرد عليه
- ٣٢٨ رأى بعض الأصحاب
- ٣٣٤ شبه الخصوم
- ٣٤٢ الجواب عنها
- ٣٥٣ - ٤٠٠ المسألة الخامسة : فى إثبات صفة الكلام لله - تعالى -
- ٣٥٣ الآراء حولها
- ٣٥٦ المسلك الأول للأصحاب ، والإعتراضات الواردة عليه
- ٣٦٠ الرد على الإعتراضات
- ٣٦٨ المسلك الثانى
- ٣٦٩ المسلك الثالث
- ٣٧٠ المسلك الرابع
- ٣٧٠ المسلك الخامس
- ٣٧١ قد يرد على هذا المسلك أسئلة :
- ٣٧٣ الجواب عنها
- ٣٧٧ المسلك السادس
- ٣٧٨ المسلك السابع
- ٣٨١ المسلك الثامن
- ٣٨٣ رأى الأمدى فيه
- ٣٨٣ المسلك المعتمد
- ٣٨٥ قد يرد عليه أسئلة
- ٣٨٩ الجواب عنها
- ٤٠١ - ٤٣٥ المسألة السادسة : فى إثبات الادراك لله - تعالى -
- ٤٠١ الآراء فيه
- ٤٠٢ اعتمد الأصحاب فى المسألة على المسلك المشهور
- ٤٠٢ رأى الأمدى فى هذا المسلك
- ٤٠٤ قد ترد عليه أسئلة أخرى
- ٤٠٥ الجواب عنها
- ٤٠٧ المسلك الثانى
- ٤١٠ المسلك السمعى
- ٤١١ المسلك المعتمد
- ٤١١ للخصوم شبه وتشكيكات على المسلك المعتمد

٤١٧ الجواب عنها
٤٣٨ - ٤٣٦	المسألة السابعة : فى أن الله - تعالى - حى ب حياة
٤٣٦	احتج الأصحاب بثلاثة مسالك
٤٣٨	رأى الأمدى
	المسألة الثامنة : فى أنه هل للبارى - تعالى - صفة زائدة
٤٣٩ - ٤٧٢	على ما أسلفناه من الصفات ، أم لا؟
٤٤٠	الصفة الأولى : البقاء
٤٥٠	الصفة الثانية : القدم
٤٥١	الصفة الثالثة : الوجه
٤٥٣	الصفة الرابعة : اليدان
٤٥٦	الصفة الخامسة : العينان
٤٥٨	الصفة السادسة : الجنب
٤٥٩	الصفة السابعة : صفة النور
٤٦٠	الصفة الثامنة : الساق
٤٦١	الصفة التاسعة : الاستواء على العرش ...
٤٦٤	الصفة العاشرة : النزول
٤٦٦	الصفة الحادية عشرة : الصورة
٤٦٨	الصفة الثانية عشر : الكف
٤٦٩	الصفة الثالثة عشرة : الاصبعان
٤٧٠	الصفة الرابعة عشرة : القدم
٤٧١	الصفة الخامسة عشرة : الضحك
٤٧٢	الصفة السادسة عشرة : الكرم
٤٧٣	المسألة التاسعة : فى أن الصفة هل هى نفس الوصف ، أو غيره؟
٤٧٥	المسألة العاشرة : فى أن الصفة هل هى نفس الموصوف ، أو غيره؟ وأن الصفة هل توصف أم لا؟
٤٧٧	المسألة الحادية عشرة : فى تعلق الصفات بمتعلقاتها ، وأنه ثبوتى أو عدمى

«النوع الثالث»

«فيما يجوز على الله - تعالى -»

وفيه مسألتان :

٥٤٣ - ٤٧٩

٤٨١	المسألة الأولى : فى أن حقيقة واجب الوجود هل هى الآن معلومة أم لا؟
٤٨١	احتج القائلون بالمنع بحجج أربع

٤٨٢ حجج القائلين بكونها معلومة
٤٨٣ رأى الأمدى
	المسألة الثانية : فى رؤية الله - تعالى
٥٤٣ - ٤٨٤ ويشتمل على مقدمة وفصلين :
٤٨٤ المقدمة
٤٩١ الفصل الأول : فى جواز رؤية الله - تعالى - عقلا
٤٩٢	احتج المثبتون لجواز الرؤية بحجج عقلية ونقلية أما الحجج العقلية فأربع
٤٩٢ الحججة الأولى : وهى معتمد القاضى ، وأكثر الأئمة
٤٩٤ شبه الخصوم :
٥٠٣ الجواب عنها
٥١١ الحججة الثانية : وهى قريبة من الأولى
٥١٢ الحججة الثالثة : ولعبارات الأصحاب فيها متسع
٥١٤ الحججة الرابعة : وهى أشبه الحجج
٥١٤ ويرد عليها اشكالات
٥١٥ الجواب عنها
٥١٧ وأما الحجج السمعية
٥١٨ شبه الخصوم على الوجه الأول
٥١٩ شبه الخصوم على الوجه الثانى
٥٢٠ الجواب عن شبه الواردة على الوجه الأول
٥٢٣ الجواب عن شبه الواردة على الوجه الثانى
٥٤٣ - ٥٢٦ الفصل الثانى : فى بيان وقوع الرؤية فى الآخرة للمؤمنين
٥٢٦ المسلك الثقلى
٥٢٧ اعتراضات الخصوم
٥٣٣ الجواب عن شبه الواردة على الوجه الثانى
٥٥٢-٥٤٥ الفهرس