

غاية المرام في علم الكلام

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

القانون الأول : في إثبات الواجب بذاته .

القانون الثاني : في إثبات الصفات - فيه قاعدتان :

الأولى : في النظر في الصفات النفسية .

الثانية : في إثباتها - مطلب في إثبات صفة الإرادة .

» » » » العلم .

» » » » القدرة .

» » » » الكلام .

» » » » الإدراكات .

القانون الثالث : في وحدانية الباري .

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

القانون الخامس : في أفعال واجب الوجود - فيه مطلبان :

مطلب نفي الغرض

مطلب في حدث ... وقطع تسلسل الكائنات

القانون السادس : في المعاد^(١) .

(١) هذه هي الصفحة الأولى من المخطوطة كما وردت بالأصل ، وفيها كلمات قليلة أخرى تعذرت قراءتها ، وفي الركن الأعلى من يمين توجد كلمات أمكن أن أتبين منها « . . . الشافعي غفر الله له » وإلى جوار ذلك ختم الوقف لمكتبة « الشهيد عل » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين ، واستزل^(١) بما أبان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الإلحاد بما أبدى من الآى والبراهين ، واصطفى لصفوته من عباده عصابة الموحدين^(٢) ، ووثقهم من أسبابه بعروته الوثقى ، وحبله المتين ، فلم يزالوا للحق ناظرين وبه ظاهرين ، ولله ولرسوله ناصرين ، وللباطل وأهله دامغين ، إلى أن فجر فجر الإيمان وأشرق ضوؤه للعالمين ، وخسف قمر البهتان ، وأضحى كوكبه من الآفلين ، ذلك صنع الذى أتقن كل شئ (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)^(٣) .

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

فإني لما تحققت أن العمر يتقاصر عن نيل المقاصد والنهايات ، ويضيق عن تحصيل المطالب والغايات ، وتنبتر ببتره أسباب الأمنيات ، وتُفْلُ بفله غر الهمم والعزمات ، مع استيلاء الفترة ، واستحكام الغفلة ، وركون النفس إلى الأمل ، واستنادها إلى الفشل^(٤) ، علمت^(٥) أنه لا سبيل إلى ذروة ذراها ، ولا وصول إلى أقصاها ، ولا مطمع فى منتهاها ، فكان اللائق البحثُ والفحص عن الأهم فالأهم ، والنظرُ فى تحصيل ما الفائدة فى تحصيله أعم ،

(١) فى القاموس المحيط « زللت تزل : زلقت فى طين أو منطق ، وأزله « غيره واستزله » . وفى اللسان : « شئٌ ثبت . . . ورجلٌ ثبت أى ثابت القلب » .

(٢) هذا الوصف فى مقدمة « الاقتصاد » للغزالي ، غير أنه هناك للأشاعرة والآمدى قصد به هنا الصحابة أو الأمة جميعاً .

(٣) الآية ٤٥ من سورة الأعراف .

(٤) نجد نفس الفكرة ، وقريباً من هذه العبارة . فى مقدمة الأبيكار ٢/١ أ .

(٥) فى الأصل « فعلت » .

وأهمُّ المطالب وأسنى المراتب من الأمور العملية والعلمية ما كان محصلاً للسعادة الأبدية ،
 وكمالاً للنفس / الناطقة الإنسانية ، وهو اطلاعها^(١) على المعلومات ، وإحاطتها
 بالمعقولات . ولما كانت المطلوبات متعددة والمعلومات متكثرة ، وكل منها فهو عارض
 لموضوع علم يستفاد منه ، وتستنبط معرفته عنه ، كان الواجب الجزم ، واللازم الحتم ،
 على كل ذى عزم ، البداية بتقديم النظر في الأشرف الأجل ، والأسنى منها في المرتبة
 والمحل .

وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام ، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته ،
 وأفعاله ومتعلقاته ؛ إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله
 العارضة لذاته ، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل^(٢) موضوع
 ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع ؛ إذ هو مبدأ الكائنات ، ومنشأً للحادثات ،
 وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات ، مبرأً في وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات.
 كيف والعلم به أصل الشرائع والديانات ، ومرجع النواميس الدينيات ، ومستند صلاح
 نظام المخلوقات^(٣) .

فلا جرم سرحت عنان النظر ، وأطلقت جواد الفكر ، في مسارح ساحاته ومطارح
 غاياته ، وطرقت أبكار أسراره ، ووقفت منه على أغواره ، فلم تبق غمة إلا ورفعتها ولا ظلمة
 إلا وقشعتها ، حتى تمهد سراحه واتسع براحه ، فكنت بصدد جنى ثمراته ، والتلذذ بحلواته^(٤)

(١) فكرة تكيل النفس بالاطلاع على المعقولات والمعلومات تتردد في كتبه الأخرى انظر مقدمة الأبيكار ٢/١ أ
 ومقدمة « كشف التمويهات » لوحة ١ أ ، وانظر أيضاً ل ١١٢ أ ، ب من كتابنا هذا ول ٢/٢٠٧ من الأبيكار حيث
 يعرض المؤلف لخلود النفس وسعادتها وشقاوتها عند الفلاسفة .

وفكرة التكل بالمعقولات لها معنى خاص يرتبط « بالبهجة أو السعادة » عند المدرسة المشائية ، انظر :

د. إبراهيم مذكور « في الفلسفة الإسلامية » ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) عن تحديده لموضوع علم الكلام قارن بالأبيكار ١٢/١ ، والاقتصاد ص ٥ .

(٣) قارن امتداحه لعلم الكلام بما في الأبيكار ١٢/١ ، وقابله بنقد علم الكلام : عند الغزالي في المنقذ - ت د عبد الحليم

محمود - ١٣٢ - ١٣٧ ، الجام العوام - ضمن مجموعة القصور العوالي - ٢٦٥ والاقتصاد ٩ ، ١٠ - وابن تيمية : نقض

المنطق ٢٢ - ٢٨ ، والموافقة ١٠/١ - ٢٠ ، ١١٢/٢ ، ١١٣ وابن عربي : الفتوحات ١/٣٤ ، ٣٢٠ ، ٢٨١/٢ ،

٣٣٦ .

(٤) قارن بالأبيكار ١٢/١ ، ب .

ولم أزل على ذلك برهة من الزمان ، مجانبا للإخوان ، إلى أن سألني من تعينت على إجابته ، وتحتمت على تلبيته ، أن أجمع له مشكلات دُرِّره ، وأبين مُغَمَّضَات غرره ، وأبوح بمطلقات فوائده ، وأكشف عن أسرار فرائده .

فاستخرت الله - تعالى - في إسعافه بطلبه ، واستعنته في - قضاء أربه ، فشرعت في / ٢ / ١ تأليف هذا الكتاب ، وترتيب هذا العجاف ، وأودعته أبكار الأفكار^(١) ، وضمنته غوامض الأسرار ، منبها على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعا بأطراف أستار عورات المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدين ، كالمعتزلة^(٢) وغيرهم من طوائف الإلهيين ، على وجه لا يخرجهم زيادة التطويل إلى الملل ، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل^(٣) تسهيلا على طالبيه ، وتيسيرا على راغبيه ، وسميته :

غاية المرام في علم الكلام

وقد جعلته مشتملا على ثمانية قوانين^(٤) وضمنتها عدة مسائل قواعد الدين ، وهو المسئول أن يعصمنا فيما نحاوله من كل خلل وزلل ، وأن يوفقنا لكل صواب من قول وعمل ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وبإجابة الدعاء جدير .

(١) قارن بالأبكار ١ / ٢ ، وانظر العلاقة بين الكتابين في المقدمة .

(٢) في وصف المعتزلة بالإلحاد محامل ظاهر ينبغي التنزه عنه وقع فيه الأمدى - كبعض رجال أهل السنة - في مواقف قليلة (انظر مثلا اتهامهم لهم بأنكار بعض أحوال القيامة كالصراط والميزان ، وتعليقنا على ذلك في ص ٢٨٢) ، وإن كنا نجد في مواقف أخرى يعمد إلى إنصافهم (انظر مثلا اللوحات ٢٠ ب ، ٢١ أ ، ب) . وهو يرى أن مواطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ليست من أصول الدين التي يكفر المرء باعتقاده خلاف الحق فيها بل هي أمور فرعية أخطأهم الحق فيها دون أن يفرض ذلك إلى كفر أو إلحاد . انظر الأبكار ٢ / ٢٤٣ ب .

(٣) نفس العبارة في مقدمة الأبكار ، وقريب منها في مقدمة كشف التوهمات اب .

(٤) جعل المؤلف كتابه « غاية المرام » ثمانية قوانين ، « والأبكار » ثمانية قواعد وهما بمعنى واحد ، وهو قريب من صنيع الشهرستاني في « نهاية الأقدام » حيث احتوى تسع عشرة قاعدة ، والبغدادي الذي بنى كتابه « أصول الدين » على خمسة عشر أصلا .

الفانوز الأول

في إثبات الواجب بذاته

ذهب المحققون من الإسلاميين^(١)، وغيرهم من أهل الشرائع الماضين ، وطوائف الإلهيين ، إلى القول بوجوب وجود موجود وجوده له لذاته ، غير مفتقر إلى ما يسند وجوده إليه ، وكل ما سواه فوجوده متوقف في إبداعه عليه ، ولم يخالفهم في ذلك إلا سواد لا يعرفون ، وطوائف مجهولون^(٢) ، فلا بد من الفحص عن مطلع نظر الفريقين والكشف عن منتهى أقدام الطائفتين ، ليحقيق الحق ويبطل الباطل ولو كره المشركون .

ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم^(٣) ، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها : لا جائز أن يكون لها لذاتها وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها ، وإذ ذاك فإما أن يقف الأمر على وجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فإن قيل بالتسلسل [فهو]^(٤) / ممتنع .

٣ / ٥

أما على الرأي الفلسفي فلأننا إذا فرضنا ممكنات لا نهاية لأعدادها يستند بعضها إلى بعض في وجودها ، وفرضنا بالتوهم نقصان عشرة منها مثلاً فإما أن يكون عددها مع فرض النقصان مساوياً لعددها قبله أو أنقص أو أزيد ، لا جائز أن يكون مساوياً ؛ إذ الناقص لا يساوي الزائد ، فإن قيل إنه أزيد فهو أيضاً ظاهر الإحالة ، وإن قيل إنها أنقص فأحدهما

(*) زيادة ليست بالأصل .

(١) تتردد هذه الكلمة في مواضع من هذا الكتاب (ل ٧٩ ب ، ١٠٤ ب ، ١١٥ ب و ١١٦ ا) كما نجد في الأبكار ٤/١ ب وفي منتهى السؤل قسم ٣ ص ٦٠ وترد أيضاً عند الجويني في الشامل ص ٤٩/١ ، ١٠٤ ، ١١٤ ، ١١٥ مراداً بها كافة المفكرين المسلمين إزاء مخالفيهم .

(٢) عين الأمدى في الأبكار ٤/١ ب بعض هذه الطوائف إذ قال : « خلافاً لطائفة شاذة من الباطنية » . وهو يتفق مع هذا مع الشهرستاني « نهاية الأقدام » ١٢٨ - وللتحقق مما ينسبانه إلى الباطنية انظر (كتاب الرياض) للكرمانى ص ١٤ ، ١٥ ، ٣٥ .

(٣) قارنه بآبن سينا في الإشارات ٤٤٧/٣ - ٤٨٢ وانظر ماسياني في ل ١٥ ب ، ل ١٠٣ ، والأبكار ٤/١ ب

(٤) هذه الكلمة محوطة بالأصل زدها اعتماداً على الأبكار ٤/١ ب .

لا محالة أزيد من الآخر بأمْر متناه^(١) ، وما زاد على المتناهي بأمْر متناه فهو متناه ؛ إذ لا بد أن يكون للزيادة نسبة إلى النامي بجهة ما من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي ، ومحال أن يحصل بين ما ليسا متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين . لكن هذا^(٢) مما لا يستقيم على موجب عقائدهم وتحقيق قواعدهم ؛ حيث قضوا بأن كل ماله الترتيب الوضعي ، كالأبعاد والامتدادات ، أو ترتيب طبيعي ، وآحاده موجودة معا ، كالعلل والمعلولات ، فالقول بأن لانهاية له مستحيل ، وأما ماسوى ذلك فالقول بأن لانهاية له غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان والنوات ، أو هي على التعاقب والتجدد كالحركات ، فإن ما ذكروه - وإن استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بأن لانهاية ، وإذ ذلك فلا يجدون عن الخلاص من فساد أحد الاعتقاديين سبيلا . إما في صورة الإلزام ، أو فيما ذكروه في معرض الدلالة والبرهان .

و [ليس] لما^(٣) ذكره الفيلسوف المتأخر من جهة الفرق بين القسمين قدح في الغرض وهو قوله : إن ما لا ترتب له وضعاً ولا آحاده موجودة معا ، وإن كان ترتبه طبعاً ، لا سبيل إلى فرض جواز قبوله الانطباق وفرض الزيادة والنقصان ، بخلاف نقيضه ؛ إذ المُحصّل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال في تنامي ذوات الأوضاع / وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد

(١) قارنه بالكندي في استدلاله على حدوث العالم وتناهيه جرماً وزماناً « في الفلسفة الأولى ص ٩٢ - ٩٤ » والكندي وفلسفته ص ٢٨-٣١ ، ٧٠ وما بعدها وانظر الأبيكار ص ٤١ حيث يعرض أدلة بطلان التسلسل ، والتعليق في الصفحة التالية بشأن مسألة التناهي ، وقد نقل ابن تيمية نقد الآمدي لهذا الاستدلال في الموافقة ٢/٢٣٨ - ٢٤٠ .

(٢) حيث أجازوا التسلسل في بعض الأمور ، انظر الأبيكار ٢/٤٢ أو نهاية الأقدام ٢٤ ، والنجاة ص ١٢٤ - ١٢٧ ، ٢٥٢ - ٢٥٥ .

(٣) كلمة ليس محوة بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبيكار ١/١٤٢ ، والمقصود بالفيلسوف المتأخر هنا ابن سينا ، نبه على ذلك ابن رشد في (تهافت التهافت) ط دار المعارف سنة ١٩٦٤ - ١/٨٩ وسبق الآمدي في نقد فكرة ابن سينا التي تجدها في «الإشارات» ١/١٦٢ ، والنجاة ١٢٤ - ١٢٧ .

أما عن أصول فكرة التناهي فيرجع إلى : ١ (الأصول الأفلاطونية) - د. النشار ٢٣٢ - ٢٤٠ - ٢٤١ .
وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مشكلة الوجود د/الألوسي ٢٨ ، ٢٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ .

المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض . وعند ذلك ، فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات أو النفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، أو فرض نقصان جملة منها ، وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس في محل الاستدلال هي بعينها مستعملة في محل الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق . ثم إن فرض وقوع الزيادة والنقصان في محل النزاع ، وإن كان جائزا ومع جوازه واقعا ، فهو إنما يوجب النهاية في كل واحد من العددين أن لو كانت الزيادة المتناهية ، التي فضل بها أحد العددين على الآخر ، لها نسبة إلى كل واحد منهما نسبتها إلى ما هو متناه ، والخصم وإن سلم قبول المتناهي لنسبة ما هو المتناهي إليه فقد لا يسلم قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه ، ولا محالة أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه . كيف وأنه منتقض على الرأيين جميعا ؛ فإنه ليس كل جمليتين وقعت بينهما الزيادة بأمر متناه يكونان متناهيين^(١) ؛ فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني ، والثواني أكثر من الثوالت بأمر متناه ، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا محالة أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه^(٢) في الأمور الموجودة في الفعل ، فلا تتوهم أن الفرق واقع من مجرد هذا الاختلاف .

أما المتكلم فلعله قد سلك في القول بوجوب النهاية ههنا ما سلكه الفيلسوف ولربما زاد عليه بقوله : لو فرض أعداد لا نهاية لها لم يخجل : إما أن تكون شفعا أو وترا [أولا هي]^(٣) / شفعا ولا وتر أو شفعا ووترا معا ، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد ، وكذلك إن كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز الواحد لما لا يتناهي محال . ولا جائز أن يكون شفعا ووترا . أو لا شفعا ولا وتر ، فإن ذلك ظاهر الإحالة ، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض عدد لا يتناهي فهو أيضا محال . وهو مع أنه محض استبعاد لشفعية ما لا يتناهي أو وتريته ، إنما ينفذ مع تسليم الخصم لقبولية ما لا يتناهي أن يكون شفعا أو وترا . وذلك مما لا سبيل إليه .

(١) هاتان الكلمتان سقطتا من المتن وأضافهما المصحح بالهامش .

(٢) أنار الآدمي إلى ذلك في الأبيكار ٤٢/١ ب ، و المتأخذ ١٨٠ ، ٨١ ب .

(٣) هذه الكلمات محوطة بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبيكار ٤٣/١ .

ثم بم الاعتذار عن هذا الإلزام إن ورد على ما سلم كونه غير متناه كالأعداد من مراتب^(١) الحساب ؟ وكذلك ما يختص بمذهب المتكلم من اعتقاد عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته ؟

وما قيل من أن المعنى بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لكل ما يصح أن يُعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد ، وما يصح أن يوجد ويصح أن يعلم غير متناه ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الخيالية ، وذلك مما لا يجب فيه القول بالنهاية ، ولا كونه غير متناه مستحيل ، بل المستحيل إنما هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عيني ، وهو في تعيينه أمر حقيقي - فلا أثر له^(٢) في القدرح ؛ فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن في التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعاني تجويزية وأنه لا وجود لها في الأعيان ، فلا بد لها من تحقق وجود في الأذهان ، ولا محالة أن نسبة ما فرض استعماله في القول بالنهاية فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني ، وأن ذلك - بمجرد - لا أثر لها فيما يرجع / إلى الافتراق أصلاً^(٣) .

١/٥

ومما يلتحق بهذا النظم في الفساد أيضاً قول القائل: إن كل واحد من هذه الأعداد محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود ، وكل ما حصره الوجود فالقول بأن لا نهاية له محال ؛ فإن ما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر ما . وهو إنما يلزم أن لو كان الحاصر متناهياً ، ولا محالة أن الكلام في تناهي الوجود كالكلام فيما يحصره الوجود ، هذا إن قيل بأن الوجود زائد على الموجود وإلا فلا حاصر أصلاً^(٤) .

ولربما نظر في العلل والمعلولات إلى طرف الاستقبال فقليل : ما من وقت نقدره إلا والعلل والمعلولات منتهية بالنسبة إليه وانتهاء ما لا يتناهى محال . وهو أيضاً غير مفيد ؛ فإن

(١) سقطت كلمة (مراتب) من الأصل وأضافها الناسخ بهامشه عند التصحيح وقد وردت في الأبيكار ٤٣/١ ابلغظ (عقود الحساب) .

(٢) خبر المبتدأ المذكور في أول الفقرة : « وما قيل . . . » .

(٣) نقد الآمدي هذا الطريق في الأبيكار ٤٣/١ .

(٤) ضمن الآمدي هذا الطريق أيضاً في الأبيكار ٤٣/١ وانظر الموافقة لابن تيمية ٢/٢٤٠ - ٢٤٣ .

الخصم قد سلم انتهاء العدد من أحد الطرفين ، ومع ذلك يدعى أنه غير متناه من الطرف الآخر ، ومجرد الدعوى فيه غير مقبولة ، لاسيما مع ما قد ظهر من أن عقود الحساب لا نهاية لها ، ولم يلزم من تنهايتها من جهة البدء أن تكون متناهية من جهة الآخر ، أو أن يوقف فيها على نهاية^(١) .

فإذا رأى الحق^(٢) أن يقال :

لو افتقر كل موجود في وجوب وجوده إلى غيره ، إلى غير نهاية ، فكل واحد باعتبار ذاته ممكن لامحالة ، فإن ما وجب وجوده لغيره ، فذاته لذاته ، إما أن تقتضى الوجوب أو الامتناع أو الإمكان : لا جائز أن يقال بالوجوب لأن عند فرض عدم ذلك الغير إن بقي وجوب وجوده فهو واجب بنفسه وليس واجبا لغيره ، وإن لم يبق وجوب وجوده فليس واجبا لذاته^(٣) ، إذ الواجب لذاته ما لو فرض معدوما لزم منه المحال لذاته لا لغيره ، ولا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما وجد ولا لغيره ، فبقي أن يكون لذاته ممكنا .

وإذا كان كل واحد من الموجودات المفروضة ممكنا ، وهي غير متناهية ، / فإما أن تكون هـ/ متعاقبة أو معا : فان كانت متعاقبة فما من موجود نفرده بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر ، وانتهاء النوبة إليه في الوجود ممتنع ؛ فإنه مهما لم يفرض وجوب وجود موجد فلا وجود له ، وكذا الكلام في موجدته بالنسبة إلى موجدته ، وهلم جرا ، وما علق وجوده على وجود غيره قبله ، وذلك الغير أيضا مشروط بوجود غيره قبله ، إلى ما لا يتناهى ، فإن وجوده محال . ونظير ذلك ما لو قال القائل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهما وكذا إلى ما لا يتناهى

(١) وضعه الآمدى أيضاً في الأبيكار ٤٣/١ ب .

(٢) قارن بالأبيكار ٤٣/١ ب حيث يقدم دليله المختار على بطلان التسلسل ولاحظ ما سبق في المقدمة عن العلاقة بين الكتابين ، ونجد مثل هذا الاستدلال عند الفارابي (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٢ ، ٢٣) وينتقد ابن تيمية هذا الاستدلال ويذكر أن الآمدى متأثر فيه بابن سينا ، ويرى الأول بالتناقض إذ يقرر في (دقائق الحقائق) نقيض ما في (الأبيكار) راجع في هذا : الموافقة ٢٤٤/٢ - ٢٥٣ . ولم نطلع بعد على كتاب دقائق الحقائق لتبين قيمة هذا النقد .

(٣) عن معنى الواجب والممكن انظر ما سيأتى في ل ١٧ ، ب ، ١٧٨ من هذا الكتاب والنجاة ٢٢٤ - ٢٢٥ والإشارات - ط الحشاش بشرحى الرازى والطوسى ١٩٤/١ ، ١٩٥ ، وعيون المسائل للفارابي ص ٤ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٨ - ٣٦ .

فإنه لا سبيل إلى إعطائه درهما^(١) ما . وهو على نحو قول الخصم في تناهي الأبعاد ، باستحالة وجود بعدين غير متناهيين فرض أحدهما دائرا على الآخر بحيث يلاقيه عند نقطة وينفصل عنه بأخرى ، بناء على أن ما [من]^(٢) نقطة إلا وقبلها نقطة ، إلى ما لا يتناهى ، فما من نقطة يفرض التلاقى عندها إلا ولا بد أن يكونا قد تلاقيا قبلها عند نقطة أخرى إلى ما لا يتناهى ، وذلك محال . كيف وأن ما من واحد يفرض إلا وهو مسبوق بالعدم ؛ فالجملة مسبوقة بالعدم ، وكلى جملة مسبوقة بالعدم ولوجودها أول تنتهى إليه فالقول بأن لا نهاية لأعدادها ممتنع .

وما يخص مذهب القائلين بالإيجاد بالعلية والذات أن كل واحد إما أن يكون موجداً لما أوجده في حال وجوده ، أو بعد عدمه ، لا جائز أن يكون موجداً له بعد العدم ؛ إذ العدم لا يستدعى الوجود . وان كان موجداً له في حال وجوده فوجود المعلول يلازم وجود علته في الوجود وهما معا فيه ، وإن كان لأحدهما تقدم بالعلية على الآخر^(٣) على نحو تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه ، فإذا العلل / والمعلولات وإن تكثرت فوجودها لا يكون إلا معا ، من غير تقدم وتأخر بالزمان^(٤) . وأما إن كانت معا فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى الآحاد ؛ إذ حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من آحادها . وان كان كذلك ، فالجملة إما أن تكون بذاتها واجبة أو ممكنة : لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة . وإن كانت ممكنة فهي لامحالة ، تفتقر إلى مرجح ، فالمرجح إما أن يكون خارجاً عن الجملة^(٥) أو داخلاً فيها : لا جائز أن يكون من الجملة وإلا فهو مقوم لنفسه ؛ إذ مقوم الجملة مقوم

١ / ٦

(١) أورد الأمدى في الأبيكار ٤٣/١ ب ، ٤٤ ا حجج المتكلمين على بطلان التسلسل وتمثلهم بهذا المثال ، وفكرته تقوم على أن ما شرط في حصوله انقضاء ما لانهاية له لا يحصل أبداً ، وانتقده بأن شرط العطاء في المثال غير موجود ، أما انتفاء الشرط في الممثل له فغير مسلم فلا تقبل الدعوى به دون دليل وهو مسبوق في هذا النقد بآين رشد (المناهج ١٤٢) ويتابها ابن تيمية في الموافقة ٢٤٤/٢ وابن أبي العز الحنفى في (شرح الطحاوية) ٦٩ ، ٧٠ . ودعم إبطال التسلسل بهذا المثال مسألة تقليدية جرى عليها الكثير من المتكلمين : كالجوينى في الشامل ١١١/١ وفي الإرشاد ٢٦ ، ٢٧ ومن قبله القاضى عبد الجبار الممتزى - وإن كان يتمثل بالتفاح بدل الدراهم - في شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) هاتان الكلمتان وجدتا بهامش الأصل ، وبهما تستقيم العبارة .

(٤) انظر في وجوه التقدم والتأخر (المبين ١٥ ا ، ب) وما سياتى عنها في ل ١١٠ ب والتعليق عليها .

لآحاديها ، وذلك يفضي إلى تقوم الممكن بذاته ، وهو متعذر ؛ إذ قد فرض كل واحد من آحاد الجملة ممكنا . وإن كان خارجا عن الجملة فهو إما واجب وإما ممكن ، فإن كان ممكنا فليس خارجا عن الجملة على ما وقع به الفرض ، فبقي أن يكون واجبا بذاته لا محالة^(١) .

فهو لا محالة واجب بذاته ، وإلا لافتقر إلى غيره ، وذلك الغير إن كان خارجا عن الجملة المفروضة ففيه إبطال الفرض ، وإن كان داخلا فيها ففيه توقف كل واحد على صاحبه وتقدمه بالذات ، وكل واحد من القسمين متعذر ؛ فقد تنخل من الجملة أنه لا بد من القول بوجود وجود موجود ، وجوده لذاته لا لغيره .

فإن قيل ما ذكرتموه فرع إفضاء النظر إلى العلم وجعله مُدركا ، وبم الرد على من أنكر ذلك ولم يسوغ غير الحواس الظاهرة مدركا ؟ كيف وهو متعذر من جهة المطلوب ، ومن جهة المبدأ ؛ أما من جهة المطلوب فهو أنه إما أن يكون معلوما أو مجهولا ، فإن / كان معلوما فلا حاجة إلى طلبه ، وإن كان مجهولا فتمتنع معرفته عند النظر به^(٢) .

وأما من جهة المبدأ فهو أن كل مطلوب فلا بد له عند التعريف من مبادئ معلومة سابقة مناسبة ، وتلك المبادئ إما أن تكون بدئية أو مستندة إلى ما هو في نفسه بديهي ، قطعاً للتسلسل الممتنع ، والبديهي لا معنى له إلا ما يصدق العقل به من غير توقف على أمر خارج عنه ، وهو ما لا حاصل له^(٣) ؛ فإنه إما أن يكون حاصلًا لنا في مبدأ النشوء أو بعده : لا جائز

(١) ذكر المؤلف هذه الحجة في إبطال تسلسل العلة والمعلولات مع كونها مما في الأبيكار ١٨/١ ، ب « وأعقب ذلك بمناقشة حول احتياج الممكن إلى المرجح أورد فيها أحد عشر وجها لعدم احتياجه إليه وناقشها أما الحجة المذكورة هنا فتكاد تكون منقولة عن النجاة ص ٣٢٥ ، كما نجد مثلها عند الفارابي » انظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١١٠ - ١١٣ « وما يؤكد جنوحه إلى هذا المصدر معارضته لأدلة المتكلمين التقليدية على حدوث العالم وجود الله كفكرة الجوهر والعرض وفكرة تسارى الممكنات (انظر القانون الخامس ل ١٩٧ - ١٠٤) على أن ابن تيمية ينقد هذه الحجة المختارة في الموافقة ٢٤٤/٢ - ٢٥٤ ، ويشير إلى نقد أبي الثناء الأرموي لها - نفس المصدر ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

(٢) راجع الأبيكار لوحه ١٩/١ ، ب حيث يعرض فكرة الحسين الذين ينكرون إفضاء النظر العقلي إلى المعرفة ويرون أن الحس والنقل المتواتر هما طريق العلم ويورد شبههم ويناقشها ويحتج لرأيه بثلاث حجج ، مبرهننا بذلك على أن المنهج المنطقي هو منهج العلم الضروري وانظر ما سيأتي في ٧ ب ، ٨ والتعليق هناك بشأن موقف المتكلمين عامة من المسألة (ص ١٨ من هذا الكتاب) .

(٣) قارن بالأبيكار ١٦/١ ، ١٦ ب وانظر أيضاً في الرد على نفاة البدييات شرح المواظف للجرجاني ١٧١/١ -

أن يقال بالأول، فإننا كنا لا نشعر بها في مبدأ نشوئنا، ولو كانت حاصلة لما وقع الدهول عنها، إذ هو متناقض. وإن قيل بالثاني: فإما أن يقال حصلت بالدليل أو بغير دليل، فإن كانت بالدليل فليست بديهية، وإن كانت من غير دليل فاخصاص حصولها بزمان دون زمان هو مما لا حاصل له.

وأما قولكم إن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده لغيره وإلا لما كان معدوماً قَبْلُ. فلو كان وجوده لغيره لم يخل: إما أن يكون ذلك الغير دائماً علة، أو أحدث كونه علة، فإن كان دائماً علة وجب ألا يتأخر وجود معلوله عن وجوده وأن لا يكون مسبوقاً بالعدم. وإن حدث كونه علة فالكلام في تلك العلة كالكلام في معلولها وهلم جرا، وهذا يؤدي إلى أن لا يكون معدوماً ولا مسبوقاً بالعدم وهو محال، أو إلى علل ومعلولات لا تنتهي ولم تقولوا به^(١).

وإنه^(٢) لو افتقر الحادث في حال حدوثه إلى محدث لا فتقر المعدوم في حال عدمه إلى معدوم^(٣)، وهو ممتنع لأن ما اقتضى العدم: إما نفس ما اقتضى الوجود أو غيره، لا جائز أن يكون نفسه، فإن ما اقتضى وجود شيء لا يقتضى عدمه، وإن كان غيره فذلك الغير إما واجب بذاته أو لغيره، فإن كان واجباً بذاته أدى إلى اجتماع واجبين وهو محال كما سيأتي. كيف ويلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً لتتحقق ما يقتضى كل واحد منهما؟ وهو ممتنع. وإن كان واجباً لغيره فذلك الغير إما أن يكون هو نفس ما أوجب الحدوث أو غيره، فإن كان نفسه فيستحيل أن يوجب بذاته ما يقتضى عدم ما يقتضيه وجوده بذاته، وإن كان غيره فيفيض إلى اجتماع واجبين وهو متعذر.

وأيضاً، فإنه لو افتقر إلى موجد لم يخل إما أن يكون موجداً له في حال وجوده أو في حال عدمه، فإن كان موجداً له في حال وجوده فهو محال؛ إذ الموجود لا يوجد. وإن كان موجداً له في حال عدمه فهو محال أيضاً ظاهر الإحالة. ولوسلمنا أن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده بغيره لكن لا إفضاء له إلى إثبات واجب الوجود مع كون الخصم قائلاً بعلة ومعلولات إلى غير النهاية^(٤).

(١) ذكر الآدمي هذه الشبهة في الأبيكار ٤/١ ب، وهي جزء من دليل العلة التامة الذي تمسك به ابن سينا وغيره في قولهم يقدم العالم وسيعرض له المؤلف فيما بعد بتفصيل انظر ل ١٠٣، ١٠٥.

(٢) هنا كلمة محوطة بالأصل تعذرت قراءتها. ولعلها: وأيضاً وإنه... إلخ.

(٣) أورد الآدمي هذه الشبهة أيضاً في الأبيكار ٤/١ ب.

(٤) قارن بالأبيكار ٤/٦١ حيث يورد عدة اعتراضات على دليل الممكن والواجب شبيهة بما ذكره هنا.

وقولكم : إنه لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية فكل واحد منها ممكن باعتبار ذاته . فبم الرد على من اشترط في ممكن الوجود أن لا يكون موجودا ، وأن الشيء مهما اتصف بالوجود فهو ضروري الوجود^(١) ، وضروري الوجود لا يكون ممكنا . فإن قيل له ممكن فبالاشتراك ، وليس هذا تسليم المطلوب ؛ فإن كون الشيء ضروري الوجود أعم من الضرورة الثابتة لذاته ، ومع التسليم بكونها ممكنة فما ذكرتموه ، في أن لانهاية ، غير مستقيم : أما ما ذكرتموه في طرف التعاقب ، فغير مطرد ، وذلك أنا [لو فرضنا]^(٢) حادثا بعد العدم فاما أن يقال : إن له قبلا^(٣) كان فيه معدوما أو ليس : لاجئز أن يقال انه لم يكن له قبل كان فيه معدوما ، وإلا لما كان له أول وهو خلاف الفرض . وإن كان له قبل هو فيه معدوم فذلك القبل إما موجود أو معدوم : لاجئز أن / يكون معدوما وإلا لما كان له قبل ؛ إذ لافرق بين قولنا : إنه لا قبل له ، وبين قولنا : إن قبله معدوم ، فبقي أن يكون موجودا ، ثم ما قبل يفرض إلا وهو مسبوق بقبل آخر إلى مالانهاية له على هذا النحو^(٤) ، فإذا قد ثبت وجودات لانهاية لأعدادها وإن كانت متعاقبة ، وكل واحد مسبوق بعمده . وبه تبين كذب ما ذكرتموه من القياس . وأما معتمد القائلين بالإيجاد بالعلية فطريق الرد عليهم ما هو طريق لكم في الرد عليهم كما يأتي فيما بعده .

وأما ما ذكرتموه في طرف المعية ووجوب الانتهاء فيها إلى موجود وجوده لذاته . فذلك الموجود لا يخلو : إما أن يكون ممكنا أو ليس بممكن ، فإن كان ممكنا فهو من الجملة وليس بواجب . وإن لم يكن ممكنا فما ليس بممكن ليس بواجب . وبهذا يندفع ما ذكرتموه في جانب الانتهاء إلى موجود هو مبدأ الموجودات أيضا .

(١) فكرة أن كل موجود فهو ضروري الوجود أجاب عنها المؤلف في ل ٩ ب (ص ٢٢ من هذا الكتاب) ، وانظر هذه الفكرة عند ابن عربي - الخيال عند محيي الدين بن عربي - ص ٣٠ . للدكتور محمود قاسم - الطبعة الأولى .

(٢) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهاداً . (٣) بالأصل (قبل) وهو خطأ .

(٤) تجد الجواب عن فكرة القبلية المتسلسلة في ص ٩ ب ، وانظر التعليق هناك (ص ٢٢ ، ٢٣ من هذا الكتاب) .

والجواب^(١) : أما طريق إفحام المنكر لكون النظر مُدركا أن يقال : نفي إفضاء النظر إلى العلم إما معلوم أو غير معلوم : فإن كان معلوماً فإما أن يكون حصوله متوقفاً على مدرك يعلم به أو ليس : فإن كان متوقفاً فالمدرك إذا إما الحواس أو النظر : لاجئز أن يكون مدركه الحواس ؛ إذ هو غير محسوس ، فتعين أن يكون مدركه النظر . وإن لم يكن متوقفاً على مدرك فهو بديهي ، ولو كان بديهي لما وقع الاختصاص به لطائفة دون طائفة ، كيف وأنه لو خلى الانسان ودواعي نفسه في مبدأ نشوئه ، مع قطع النظر عن النظر ، لم يجد في نفسه الجزم بذلك أصلاً ، وكل ما ليس على هذه القضية من العلوم فليس بديهي . وإن اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا تؤمن المعارضة بمثله في طرف النقيض ، وليس عنه محيص / ١ / ٨

وأما إن كان منجھولاً غير معلوم فالجزم بنفيه متعذر ؛ لعدم الدليل المفصلي إليه . وليس هذا مما ينقاس في طرف النقيض ؛ فإن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحققة التي يتولى بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جحد ما يلزم عنها ، وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج لعلمنا بأنهم منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج^(٢) كيف وأنا نجد من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت لنا بعد ما لم تكن ، ولو خيلنا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها ؟ فلا بد لها من مدرك موصل

(١) تلتقى المدارس الكلامية من اعتزالية وأشعرية وماتريدية وغيرها على إثبات النظر طريقاً إلى العلم ، وهذه حقيقة قررها ابن رشد في مناهج الأدلة « ١٣٤ ، ١٣٥ » ، انظر :
 ا - أبكار الأفكار للامدى ١٩/١ - ٢١ ب حيث يرد على نفاة النظر ويلتقى مع (الغاية) في الفكرة والعبارة . وانظر أيضاً
 ب - المعنى للقاضي عبد الجبار ٤/٤١ وما بعدها حيث يستقصى شبه المقلدة ويناقشها حتى ص ٢٠٨ .
 ج - وشرح الأصول الخمسة له أيضاً ص ٦٠ - ٧٥ وكلا الكتابين يوضح موقف المعتزلة الذين هم بالضرورة أحرص على هذه القضية من غيرهم .
 د - بحر الكلام لأبي المعين النسفي الماتريدي ٤ - ١٤ حيث يوجب النظر في معرفة الله ولولم يرد شرع ، خلافاً للأشاعرة وبعض الحنابلة .
 هـ - أما الموقف السلقي فهو عند ابن تيمه لا يختلف عما سبق ، بل هو أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة انظر نقض المنطق ٢٥ - ٤١ .

و - وأما عن الإمامية القائلين بالتعليم فيحاول الطوسي في تلخيص المحصل تحديد موقفهم من النظر العقل وأنهم يسلمون بإفضائه إلى المعرفة ولكن يقولون بأنه وحده لا يكفي للنجاة معارضاً الرازي في هذا - المحصل ٢٥ - ٢٦ .

(٢) تلك هي الحجة التي جاءت في الأبكار ١/١٨ ، ١٩ رداً على نفاة النظر ونجد مثلها عند الغزالي في الاتصام ١٢ والرازي في المحصل ٢٣ ، ٢٩ والجويني في الإرشاد ٥ ، ٦ والمعنى ٧٧/١٢ .

إليها ؛ فإنها غير بديهية ، وليس المدرك هو الحواس ؛ إذ الكليات غير محسوسة ، فتعين أن يكون النظر ، ولولا أنه صحيح^(١) لما أفضى إلى المطلوب^(٢) .

فإن قيل : ما ذكرتموه في معرض إثبات النظر غير بديهي وإلا وقع اختصاصكم به دوننا ، فبقي أن يكون نظريا ، وفيه إثبات النظر بالنظر وهو ممتنع .

فالجواب^(٣) أن يقال : ما ذكرتموه في معرض الإبطال : إما أن يكون صحيحا أو ، فاسدا فإن كان صحيحا فقد أبطلتم النظر بالنظر أيضا وهو ممتنع ، وإن كان فاسدا فلا حاجة إلى الجواب^(٤) .

وقولهم : إن المطلوب في النظر إن كان معلوما فلا حاجة إلى طلبه ، وإن كان مجهولا فلا فائدة لطلبه لعدم الوقوف عليه عند الظفر به^(٥) .

قلنا : الشيء قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه ، أعنى معلوما بالقوة ومجهولا بالفعل ، وذلك إنما يكون عند كون الانسان عالماً بقضية كلية وهو جاهل بما يدخل تحتها بالجزئية ، أو عالم به لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما : مثال الأول علمنا بأن كل اثنين زوج ، وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلا ؛ لجهلنا باثنينيته ، لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل ، وإن كان معلوما بالقوة ؛ من جهة علمنا بأن كل اثنين زوج .

ومثال الثاني : ظن / كون البغلة المنتفخة البطن حبلى مع العلم بأنها بغلة ، وأن كل بغلة عقيم ، فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة ، والجهل بذلك إنما هو بالفعل . فمستند الجهل في المثال الأول إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية وفي الثاني الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين . فالطلب إذا إنما هو لمثل هذا المجهول ؛ فإنه مهما ظفر به وعرفه بالفعل ،

(١) في الأصل (ولإلا) وزيادة كلمة (ولإلا) تتكرر عن الأمدى في مثل هذا الأسلوب دون داع .

(٢) تلك هي الحجة الثانية في الأبيكار ١٩/١ بنفس الألفاظ تقريبا .

(٣) كذا بالأصل ولعلها (فالجواب . . .) .

(٤) وهذه تكرار لفكرة الدور التي يتهم كل منهم خصمه بها وانظر الأبيكار ١٢٠/١ ، ٢١ ب .

(٥) وهذه شبة أجاب عنها في الأبيكار ١٢٢/١ ، ب بنفس الألفاظ تقريبا مستخدماً مثال « الزوجية والحبلى » كما هو المثال الأخير نجد عند الغزالي - في معرض إثبات صحة النظر - في القسطاس المستقيم ٢٥ ، ٥٦ ضمن مجموعة القصور هوأت من رسائل الغزالي .

على الصفات التي كانت معلومة بالقوة ، عرف أنه مطلوبه لامحالة . أما أن يكون الطلب لما علم أو جهل مطلقاً فلا^(١) .

وأما القضايا البديهية فهي كل قضية يصدق العقل بها عند التعقل لمفرداتها من غير توقف على مبادئ غيرها^(٢) ، فعلى هذا حصولها لنا في مبدأ النشوء إنما هو بالقوة لبالفعل ، وعدم حصولها بالفعل إنما كان لعدم حصول مفرداتها التي لا تحصل إلا بكمال آلة الإدراك ، فإذا حصلت المفردات عند كمال آلة الإدراك بادر العقل إذ ذاك بالنسبة الواجبة لها من غير توقف أصلاً . فعلى هذا لم يلزم من عدم حصولها لنا في مبدأ النشوء بالفعل أن تكون غير بديهية ، ولأن تأخرها أن تكون نظرية فبطل ما تخيلوه^(٣) .

وما مذكروه في امتناع افتقار الحادث إلى المحدث^(٤) فإنما يلزم أن لو لم يكن مستنده القصد والإرادة بل الطبع والعلة ، وليس كذلك :

أما على الرأي^(٥) الفلسفي القائل بالأيجاد بالعلية : فهو أن الافلاك متحركة على الدوام [لتحصيل^(٦)] ما لها من الأوضاع الممكنة لها على وجه التعاقب والتجدد ، طلباً للتشبه بمعشوقها والالتحاق بمطلوبها ، مقتضية للحركات الدورية بإرادات قديمة لأنفس الأجرام الفلكية ، وبتوسط الحركات وجدت التأثيرات كالاتمزجات والاعتدالات وغير ذلك من الأمور السفليات ،/ وقبول القابليات للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية ؛ فإن ما لم يوجد منها إنما هو لعدم القابلية لعدم الفاعلية ؛ إذ الفاعل إنما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فلک القمر .

١/٩

(١) قارن بالأبكار ٢٢/١ ب حيث يعرض نفس جوابه هنا .

(٢) يتفق تماماً مع تعريفه للقضايا الأولية في « المين » لوحة ١٩ ، وفي الأبكار ١٢٢/١ .

(٣) قارن بالأبكار ١٢٢/١ ، ٣٠ ب حيث يجب بهذه الأجابة .

(٤) قارن بالأبكار ٤٧/١ ب وانظر ما سيأتي في ل ١٠٥ من هذا الكتاب .

(٥) راجع ما جاء في ل ١٣ ، ب والتعليق عليها .

(٦) كلمة أصابها محو بالأصل فلم يبق منها إلا اللام أثبتتها اعتماداً على الأبكار ففيه نفس الجملة في ٤٧/١ .

وأما الرأي الإسلامي :

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

فليس الموجد للحوادث محدثاً حتى يفتقر إلى محدث ولا هو موجد لها بإيجادا بالعلية أو الطبع حتى يلزم قدم ما صدر عنه بقدمه .

وقولهم : لو افتقر الحادث في حال وجوده إلى محدث لافتقر في حال عدمه إلى معلم . قلنا : مهما كان الشئ في نفسه ممكناً فلا بد له من مرجح لأحد طرفيه أعني الوجود^(١) والعدم ، وإلا فهو واجب أو ممتنع ، فكما أنه في حال وجوده يفتقر إلى مرجح فكذا في جانب عدمه ، والمرجح للعدم هو المرجح للوجود ، لكن إن كان مرجحاً بالذات عند القائلين به فعدمه هو المرجح للعدم لانتمس وجوده . وأما عند القائلين بالإرادة فيصح أن يقال : عدم المعلوم في حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده والإرادة بتخصيصه في ذلك الوقت ، ولا يلزم من ضرورة وجود القدرة والإرادة في القدم قدم ما يتخصص بها ، كما سنبينه فيما بعد^(٢) .

ويحتمل أن يقال بإسناده إلى قدرة قديمة اقتضت عدمه ، وإرادة أزلية اقتضت تخصيص عدمه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت [آخر]^(٣) والمرجح للطرفين واحد لاتعدد فيه وإن وقع التعدد في متعلقه كما سيأتي بعد^(٤) .

وأما ما ذكروه من امتناع إحداث المحدث في حال الوجود والعدم/ فلا يستقيم ، ٩/ب وذلك أن ما وجد بعد العدم ، إما أن يكون وجوده لذاته أو لغيره : لاجئز أن يكون

(١) في الأصل (الوجوب) والصواب ما أثبتته . (٢) ل ٢٦ او ما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) غير واضحة بالأصل ، أثبتتها اجتهداً .

(٤) ذكر المؤلف في الأبيكار ٤٧/١ ، ب هذين القولين في الإجابة عن هذه الشبهة ونسب الثاني منهما إلى القاضي أبي بكر الباقلاني في أحد قولييه .

وجوده لذاته ، وإلا لما كان معدوما ، فبقى أن يكون وجوده لغيره كما قررنا . والاقتضاء لوجوده ليس هو له في حال عدمه ، وإلا لما كان معدوما ، فليس الاقتضاء لوجوده إلا في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجدته بعد وجوده ، بل بمعنى أنه لولا المرجح لما كان موجودا في الحالة التي فرض كونه موجودا فيها^(١) . وعند ذلك فلا التفات إلى من اعتاص هذا القدر على فهمه ، واعترضت عقله مراى وهمه .

وأما اشتراط انتفاء الوجود عن ممكن الوجود فيعتذر جدا ؛ وذلك أن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم ، فإن اشترط في ممكن الوجود أن لا يكون موجودا فليشترط في ممكن العدم أن لا يكون معدوما ، فإنه كما أن الخروج إلى الوجود يخرج به إلى ضرورة الوجود فالخروج إلى العدم يخرج به إلى ضرورة العدم . وذلك يفضي إلى أن لا يكون الممكن موجودا ولا معدوما وهو محال .

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

وأما ما ذكروه من القبليات الغير المتناهية^(٢) فمندفع ؛ وذلك أنهم إن فسروا القبلية بأمز زائد على عدمه كان عدمه فيها فغير مسلم ، بل لا معنى لقبلية الشيء إلا أنه لم يكن فكان ، ومع هذا التفسير للقبلية فلا يتمهد ما ذكروه . كيف وأنه يستحيل القول بما ذكروه نظرا إلى ما أشرنا إليه من البرهان ، وأوضحناه من البيان ، في عدم حوادث لاتتناهى ؟

وأما ما ذكروه في بيان استحالة القول بوجود واجب الوجود^(٣) نظرا إلى ثبوت الإمكان

(١) قارن بالأبكار ٤٤/١ بـ حيث يورد هذه الشبهة ، ثم يجيب عنها في ٤٧/١ ؛ بما لا يخرج عما هنا ، وانظر في كل ما سبق من شهادات نفاة النظر ورددها المواقف ٩٠/١ - ١٨٨ ، ٢١١ - ٢٤١ .

(٢) في الأصل (الغير متناهية) والصواب ما أثبتته ، وانظر في فكرة تسلسل القبليات وتمسك ابن سينا بها ضد المتكلمين القائلين بحدوث الزمان النجاة قسم ٣ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ وانظر في المناقشات حول ذلك « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٥٥ ، ٢٢٨ وانظر أيضاً المواقف ١٨٠/١ ، ١٨١ ونهاية الأقدام ٥٢ ، ٥٣ .

(٣) في الأصل (الوجوب) .

له ونفيه عنه فمنشأ الغلط فيه إنما هو من اشتراك لفظ الممكن^(١) ؛ إذ قد يطلق على ما ليس/بممتنع وعلى ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ؛ فالاعتبار الأول أعم من الواجب ١٠ / ١ بذاته ، والثاني مباين له . فعلى هذا إن قضى عليه بكونه ممكناً فليس إلا بالاعتبار الأول ولا يلزم منه نفي الوجوب لكونه أعم منه ، وإن سلب عنه الإمكان فليس إلا بالاعتبار الثاني ، ولا يلزم منه نفي الوجوب أيضاً، بل ربما كان الوجوب هو المعتبر أو الامتناع لامحالة^(٢) . نعم لو سلب عنه الإمكان بالاعتبار الأول أو أثبت له بالاعتبار الثاني لزم ألا يكون واجبا ، فقد نقرر كما أشرنا إليه أنه لا بد من القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره .

وهو حسي ونعم الوكيل .

(١) قارن بتعريفه الممكن والواجب في المين لوحة ٦ ب والأبكار ١/١٥٠ ، وانظر أيضاً « مناهج الأدلة » ٢٢٠ - ٢٢١ والمواقف ١/١٧٢ وطبقات الشافعية للسبكي ٣/٢٦٦ - ٢٦٨ ، وانظر ما سيأتي في ١٧ ، ب ، ٩٧ ، ب .
(٢) كذا بالأصل .

الفانُونُ الثَّانِي

فِي إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ

وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها من أهل المقالات

وَلَيْسَتْ عَلَى قَاعِدَتَيْنِ

القاعدة الأولى

[في مسألة الأحوال]^(١)

وهو أنه لما كان النظر في الصفات^(٢) النفسية قد تعلق نوعاً من التعلق بالنظر في الصفات الحالية ، ولربما توصل بعض المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى إثبات الصفات النفسية ، فلا جرم وجب أن يقدم النظر في بيان الأحوال أولاً ، فنقول :

ذهب أبو هاشم^(٣) إلى القول بإثبات الأحوال ، ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية ، وجماعة من أصحابنا كالقاضي أبي بكر ، والإمام أبي المعالي^(٤) . ونفاها من عدا هؤلاء من المتكلمين .

وقبل النظر في تحقيق مذهب كل فريق ، يجب أن نعرف الحال ومعناها ؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد ، من جهة واحدة . ثم التعريف بماذا ؟

قال بعض المتكلمين^(٥) : ليس إلا بذكر أقسامها ومراتبها ، لا بالحد والرسم ؛ إذ الحد

(١) هذا العنوان ليس في الأصل .

(٢) عن أقسام الصفات قارن بالمبين لوحة ١٦ ، ب . ومناهج الأدلة ١٦٥ واللمع للأشعري ٣١ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ والإرشاد ٥٩ - ٦١ وأصول الدين ٨٨ ، ٨٩ ، والرسالة القشيرية ص ٥ وموافقة صحيح المنقول ٢٢٨/٢ - ٢٣١ .

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، المتوفى سنة ٣٢١ هـ وهو وأبوه (أبو علي) من شيوخ المعتزلة البصريين انظر في ترجمته : الفرق بين الفرق للبغدادى ١٦٤ - ١٨٢ ، والملل والنحل الشهرستاني ٩٨/١ - ١٠٨ ، وانظر في ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ الفرق بين الفرق ١١٥ ، ٢٤٧ وكتاب التمهيد تحقيق أبي ريذة ٢٤١ - ٢٥٦ ،

(٤) نسب الشهرستاني إلى الجويني أنه أثبتها أولاً ونفاها أخيراً (نهاية الأقدام ١٣١) وأما الباقلاني فينسب إليه الآمدى في الأبيكار ١/١٤٤ ب ، ١١٥ أنه تردد قوله بين النفي والإثبات ، وبالرجوع إلى التمهيد ١٥٣ - ١٥٥ نجده يرفض الأحوال بمعناها عن أبي هاشم ، كما أننا نجد الجويني في الشامل يرفض الأحوال ٧١/١ ، ١٩٦ - ٢٠٥ بينما يقبلها في الإرشاد ٨٠ - ٨٤ وهذا قد يمارض كلام الشهرستاني أنه رفضها أخيراً لأن كتاب الإرشاد متأخر عن الشامل) انظر الشامل - المقدمة ص ٧) وانظر أيضاً في المسألة الإبيكار ١/٢٧٢ ، ٢٨٧ ، ب وأصول الدين ١٨٠ - ١٨٢ .

(٥) هذا القائل هو الجويني انظر الإبيكار ٢/١١٥ ، وقد تابعه الشهرستاني في هذا - نهاية الأقدام ١٣١ ، ١٣٢ . وانظر الإرشاد ٨٠ ، ٨١ .

١٠/ب والرسم لابد وأن يكون متناولا لجميع مجارى الأحوال، /وإلا فهو أخص منها ، والحد والرسم يجب أن يكونا مساويين للمحدود لأخص منه ولأعم ، وإلا يفضى إلى ثبوت الحال للحال ، من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها في معنى واحد ، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعاني فهو حال زائد عليها . لكن هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق ، وبين ما به تتفق الأحوال وتفترق ، على ما يقوله القائل بالأحوال ، فإن عنده الذوات هى التى تتفق وتفترق بالأحوال . أما اتفاق الأحوال وافتراقها ليس^(١) إلا بذواتها كما يأتى ، أو أنه لا يعترف بالفرق : فإن اعترف فلا اتجاه لما ذكره . وإن لم يعترف بالفرق فليس ما أبطله بأولى مما عينه ، فإنه كما يتعذر التعريف بالحد ، لما فيه من إثبات الحال للحال . كذا يمتنع التعريف بما ذكره ؛ إذ فى ضرورة الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام . وإن ما أشار إليه أشعر بجهد صناعة الحدود والرسوم .

وذلك أن ما ذكره ، وإن اتجه فى الحدود التى لا يستعمل فيها غير الذاتيات ، فهو غير متجه فى الرسوم ، من جهة أن المقصود من الرسم ليس إلا تمييز الشئ عما سواه^(٢) ، تمييزا غير ذاتى . والتمييز كما يحصل بالخواص^(٣) الوجودية الثابتة للشئ المرسوم دون غيره ، كذلك قد يحصل بالسلوب المختصة به دون غيره . وإذ ذلك فلا يلزم ثبوت الحال [إذا ما عرفت بها]^(٤) ؛ إذ الحال صفة إضافية ، والسلب المحض ليس بشبوتى . فعلى هذا إن عرفت الحال بأمر سلبي ، وخاص عدمي ، كان التعريف صحيحا ، ولم يكن ما ذكره متجها . وذلك ممكن لامحالة ؛ فإنه لا مانع من أن يقال : الحال عبارة عن صفة إثباتية [لموجود]^(٥) غير متضمنة بالوجود ولا بالعدم ؛ فإن ما تخيل كونه صفة زائدة على المرسوم/ليس إلا أمرا سلبيا ، ومعنى عدميا ، وهو سلب الوجود والعدم . ١ / ١١

(١) كذا بالأصل بدون فاء . (٢) انظر المئين لوحة ١٥ ، ونهاية الاقدام ١٩٠ .

(٣) فى الأصل بالخواص الثابتة الوجودية الثابتة ، حذف الأولى .

(٤) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهاداً .

(٥) بياض بالأصل أكملته اعتماداً على الأبكار ١١٥/٢ والمئين لوحة ١٦ ب - وقارن بالإرشاد ٨٠ .

وأما ماسوى ذلك فليس بزائد على نفس المرسوم ، ولا هو كالصفة له أصلاً . وهو على نحو قولنا فى واجب الوجود : إنه الوجود الذى لا يفتقر إلى غيره ، فى وجوده ؛ فإن مابه التمييز ليس إلا سلب الافتقار إلى الغير لاغير . وأما مدلول اسم الوجود فإنه لا يستدعى - من جهة أخذه فى الرسم - أن يكون صفة داخلية فى المرسوم ، ولا زائدة عليه خارجة عن معناه . بل لو كان هو نفس الذات المرسومة كان الرسم - بالنظر إلى الصناعة الرسمية - صحيحاً^(١) .

وعند هذا فلا بد من الإشارة إلى أقسامها . وهى تنقسم إلى معللة وإلى غير معللة :

فأما المعللة منها فهى كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قام بالذات ؛ ككون العالم عالماً والقادر قادراً ونحوه . وقد زاد أبو هاشم ، ومن تابعه من المعتزلة فى ذلك ، اشتراط الحياة^(٢) . فعلى مذهبه يجب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التى من شرطها الحياة ، كالعلم والقدرة ونحوه . وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا ، وذلك كالسواد والبياض ونحوه . والمستند له فى الفرق أن ما من شرطه الحياة ، كالعلم ونحوه ، إنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالماً ، ولا كذلك السواد والبياض ؛ فإنه مشاهد مرئى ، فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه ، بكون ما قام به أسود وأبيض ، فلهذا جعل علة ثم ، ولم يجعل علة ههنا .

والمحقق يعلم أن التوصل إلى معرفة وجود الشئ من حكمه ، أو ما يلزمه من الآثار ، إنما هو فرع كونه مؤثراً له وملزوماً ، فإذاً يجب جعله علة من ضرورة معنى لا يتم إلا بالنظر إلى عليته . ثم إن الحركة قد تكون طبيعية وليس من شرطها الحياة ، وقد تكون إرادية من شرطها الحياة ، ولا محالة [أن]^(٣) نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركاً / ١١/ب كنسبة الحركة الإرادية إلى كون المحل متحركاً ، فيما يرجع إلى المعرفة والخفاء ، ومع

(١) قارن بالإرشاد ٨٠ ، ٨١ .

(٢) قارن بنهاية الاقدام ١٣٢ ، والابكار ١١٥/١ وشرح الأصول الخمسة ١٥١ - ١٥٣ .

(٣) زدت هذه الكلمة لتستقيم العبارة .

هذا فقد جعلوا الحركة الإرادية علة كون المحل متحركا ، ولا كذلك الحركة الطبيعية ،
فهل الفرق إلا تحكيم ؟

فإذاً قد بان أنه لاوجه للفرق ، وهو الرأى الحق ، وإليه ذهب القائلون^(١) بالأحوال
من أصحابنا . هذا تمام الكلام فى القسم الأول .

وأما الحال الغير المعللة :

فهى كل صفة ثبتت للذات غير مُعلّلة بصفة زائدة عليها ، كالوجود واللونية
ونحوها^(٢) . فهذه أقسام الأحوال .

وهل هى عند من أثبتها معلومة بانفرادها ، أو مع غيرها ؟

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

وأما من قال بها ، من أصحابنا ، فإنه لم يمنع من تعلق العلم بها على انفرادها . ولعل مستند
الاختلاف ، فى الاشتراط وعدمه ، إنما هو بالنظر إلى الحقيقة^(٣) والثبوت . فرب من وقف
تعلق العلم بها على الذوات نظر إلى جهة الثبوت ، والآخر إلى جهة الحقيقة ؛ إذ هى غير
إضافية . وكل منهما إذ ذاك مصيب فيما يقول . أما إن كان توراد النفي والإثبات على جهة
واحدة من هاتين الجهتين فلا محالة أن المثبت لهذا الاشتراط يكون مصيبا بالنظر إلى الثبوت
مخطئا بالنظر إلى الحقيقة ، والثانى بعكسه^(٤) .

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

(١) انظر فى هذا الإرشاد ص ٨٠ .

(٢) قارنه بتعريف الجوينى فى « الإرشاد » ٨٠ ، ٨١ .

(٣) كذا بالأصل ، ولعلها (أو) .

(٤) قال فى الأبيكار ١١٥/٢ ، بعد عرضه الخلاف حول إدراك الأحوال مستقلة أو مع الذوات - : « والنزى أراه

أن حاصل الخلاف ههنا لا يؤول إلى غير العبارة » ثم يؤيد ذلك بقريب مما هنا .

أما الدلالة^(١) فهو أنهم قالوا : الذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلا لا محالة أنهما متفقان في شئ وهو اللونية ، ومختلفان في شئ وهو / السوداء والبياضية ، وليس ما به وقع الاتفاق ، هو ما به وقع الاختلاف ، وإلا كانا شيئا واحداً ؛ فإذا هما غيران وهو المقصود .

وأما ما اعتمده إلزاما ، فهو أنهم قالوا : القول بإنكار الأحوال يفضى إلى إنكار القول بالحدود والبراهين ، وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول . ولا سيما صفات الرب تعالى ؛ إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . وهذا كله محال^(٢) .

ومما اعتمدوا عليه^(٣) - وهو محض الأحوال المعللة - أن قالوا : نحن نعقل الذات ، ثم نعقل كونها متحركة بعد ذلك ، وليس ذلك إلا حالا زائداً عليها ، وليس ذلك هو نفس الحركة ؛ فإننا نعقل المتحرك^(٤) ونجهل قيام الحركة به ، ولو كان المتحرك وقيام الحركة بالمحل شيئا واحدا لاستحال أن تكون معلومة مجهولة معا

والجواب ؛ أما ما ذكره من الشبهة الأولى ، فالكلام فيها على ما به الاشتراك والاختلاف يستدعى تفصيلا ، فنقول : قولهم إن السواد والبياض يشتركان في اللونية . فإما أن يراد به الاشتراك في التسمية ، أى أنه يطلق على كل واحد منهما أنه لون ، أو الاشتراك في معنى اللونية . فإن أريد به الأول فهو خلاف أصلهم . ومع ذلك ، فإن الأسماء لا تكون صفات للذوات . ثم إن أريد به الثانى ، فمسمى اللونية ، لا محالة ، ينقسم إلى كلى ، أى صالح أن يشترك فيه كثيرون . وإلى مشخص ، أى ليس له صلاحية أن يشترك فيه كثيرون . فالأول مثل اللونية الموجودة في الأذهان ، وتلك لا تحقق لها في الأعيان ، والثانى كهذا اللون ، وكذا كل ما يصح أن يشار إليه ، بسبب الإشارة إلى موضوعه . فعلى هذا إن أريد به اللونية المشخصة ، فإما

(١) انظر الاستدلال على ثبوت الأحوال بهذه الطريقة في « شرح الأصول الخمسة » ١٥١ - ١٥٤ .

(٢) هذان المسلكان في الدلالة والإلزام في الأبكار ١٧ / ٢ - ١٨ ضمن ستة مسالك لمثبتي الأحوال ، وقد ناقشهما هناك بمثل ما هنا ، ونجد الإلزام المذكور في الإرشاد ٨٢ - ٨٤ .

(٣) ممن اعتمد على هذا الجوبى في « الإرشاد » ص ٨١ .

(٤) في الأصل « المتحرك » .

أن يقال : إن ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض ، أو إن ما تخصص بكل واحد
١٢/ب منهما غير الآخر : / لا جائز أن يقال بالأول ، كما ذهب إليه مثبتو الأحوال ؛ إذ يلزم
منه أن يتعدد المتحد أو يتحد المتعدد ، وكلا الأمرين محال . وإن قيل بالثاني فليس ذلك
بمحال ، ولاصفة زائدة على ذات السواد ، من حيث هو سواد ، بل هو داخل في الذات
والحقيقة . ولهذا إن من أراد تعقل السواد ، لم يمكنه أن يتعقله ، ما لم يكن قد عقل اللونية
أولا ، وما لا تتم الذات إلا به ، وهو مقوم لها ، كيف يكون زائدا عليها ؟

ثم كيف يكون لاموجودا ولا معدوما ، وهو مقوم للموجود ، والموجود لا يتقوم إلا بوجود ؟
ثم ولو قدر كونه زائدا ، فالذوات إما أن تكون متماثلة دونه ، أو متمايزة ؛ فإن كانت متماثلة فمثالها
إن لم يكن بأنفسها فبزائد ، وذلك يفضي إلى التسلسل ، من جهة أن الكلام فيما وقع به
التمثيل ثانيا كما في الأول وهو ممتنع . وإن كانت متمايزة ، فذلك أيضا إما لأنفسها ، أو بخارج
عنها ، وكلاهما يجزأ^(١) إلى إبطال الحال . أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فمن جهة أن الذوات
إما أن تكون متماثلة دونه أو متمايزة ، والكلام الأول بعينه عائد ، وهو محال . وإن أريد
به اللونية العقلية المطلقة ، فتلك لا يتصور أن تكون صفة لما يتشخص من الذوات . ومعنى
دخول جميع الشخصيات تحتها ليس إلا أن ما حصل في الذهن من معنى اللونية مطابق
لما يحصل من معنى أى لون كان من أشخاص اللون ، من غير زيادة ولا نقصان . وعند هذا
إن أريد باشتراك اللونية ، بين السواد والبياض ، هذا النحو من الاشتراك ، فلا إنكار .
بل هو الرأي الحق ، ولا مشاحة فيه .

وعند هذا فليس لقائل أن يقول - من نفاة الأحوال - : « إن الاشتراك بين السواد
والبياض ليس إلا في مجرد التسمية ؛ فإننا نحن ندرك الاشتراك في الجملة ، وإن قطعنا النظر
١٣/١ عن التسميات والعبارات . / ونشعر بالاشتراك ، وإن طاحت الاصطلاحات والإطلاقات^(٢) ،
فليس ذلك إلا بالنظر إلى قضية عقلية وصورة معنوية . كيف وأنا نعقل حقيقة الإنسان

(١) في الأصل يجزأ .

(٢) قارن هذا بالشرستاني : « حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن ، المتصور في العقل . »
نهاية الأقدام ١٤٨ .

مطلقة ، ونعقلها شخصية ؟ وليس تعقلها تعقلا كلياً ، هو نفس تعقلها تعقلا شخصياً .
ولهذا لو مات جميع أشخاص الإنسان الموجودة في الأعيان ، لم تبطل الحقيقة المطلقة الموجودة
في الأذهان .

ثم لو قيل بذلك للزم منه إبطال القول بالحد والبرهان وأن لا يتوصل أحد من معلوم
إلى مجهول ؛ وذلك أن الأشياء ، إما كلية وإما شخصية ؛ على ما عرف بالقسمة الحاصرة ،
والحد والبرهان ليس [إلا]^(١) للأمور الكلية دون الشخصية . وذلك لأن الحد والبرهان
ليسا من الأمور الظنية التخمينية ، بل من اليقينية القطعية ، والأمر الشخصي ماله من
الصفات ليست يقينية ، بل هي على التغير والتبدل على الدوام ، فلا يمكن أن يؤخذ منه
ما هو في نفسه حقيقى يقينى ، وهذا بخلاف الأمور الكلية . فعلى هذا قد بان أن من أراد
بإطلاق الحال على ما يقع به الاشتراك ، النحو الذى أشرنا إليه ، كان محققاً . لكن
لا ينبغي أن يقال : إنها ليست موجودة ولا معدومة . بل الواجب أن يقال : إنها موجودة
في الأذهان ، معدومة في الأعيان . وأما من أراد به غير ما ذكرناه كان زائغاً عن نهج السداد ،
حائداً عن مسلك الرشاد^(٢) .

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

وإن كان الافتراق بنفس مدلول لفظ / السوادية والبياضية ، فإما أن يكون ذلك
هو نفس الذات المتميزة أو حاصلها فيها أو خارجاً عنها : فإن كان الأول ، فالتمايز
بين الذات ليس إلا لأنفسها لا لأمو زائدة عليها . وكذلك إن كان القسم الثانى

(١) هذه كلمة زدتها لتصحيح معنى العبارة كما يدل عليه السياق .

(٢) يلاحظ أنه قد انتهى هنا من مناقشة المسألة إلى مثل ما انتهى إليه الشهرستانى في (نهاية الأقدام ١٤٧) غير أن
الشهرستانى لا يفرق بين ما به الاشتراك وما به الافتراق كما فعل الآمدى هنا ، وإن كان في الأبكار يرفض القول بالاحوال
مطلقاً وعلى أى معنى (الأبكار ١١٧/٢ ب) .

أيضاً . وإن كان القسم الثالث فكيف يصح القول بأن كل ما وقع به الافتراق بين ذاتين فهو زائد عليها خارج عنها ؟ والعقل الصحيح يقضى بأن الافتراق بين بعض الذوات قديكون بأمور لا يتم تعقل تلك^(١) الذوات إلا بعد تعقلها أولاً . وذلك كما وقع به الافتراق بين الإنسان والفرس ، والجوهر والعرض ، وغير ذلك من الأنواع والأجناس المختلفة . وإذ ذاك فلا يكون ما وقع به الافتراق خارجاً ولا حالاً زائداً . كيف وأنه إما أن تكون تلك الذوات متميزة دونه ، أو غير متميزة ، فإن كانت متميزة ، فمن ضرورة تمييزها وقوع ما به التمييز فإن [كان^(٢)] ذلك أيضاً حالاً زائداً على الذات ، فالكلام فيه كالكلام في الأول ، وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى وهو محال . وإن لم تكن متميزة دونه فهي لا محالة متألثة ومشاركة . وما به التماثل والاشتراك ، على ما عرف من أصل القائل بالأحوال ، حال زائد على المتأثرات . فعند هذا إما أن يكون التماثل فيما هو زائد على الذوات ، أو في نفس الذوات . فإن كان في زائد على نفس الذوات فلا بد أن تكون لا محالة متميزة ، والكلام الأول بعينه لازم إلى غير النهاية . وإن كان ليس في زائد على نفس الذوات لزم أن لا يكون ما به التماثل حالاً أو أن تكون الذوات بأسرها أحوالاً . وهو خروج عن المعقول ، وإبطال لتحقيق الأحوال أيضاً ؛ إذ الأحوال من الصفات التي لا قوام لها بأنفسها ، دون ذوات تضاف إليها ، على ما عرف / ٢/١٤ من مذهب القائل بالأحوال .

ثم إنه لو كان ما به يقع الاتفاق والافتراق بين الذوات حالاً ، فلا محالة أن بين الأحوال اتفاقاً وافتراقاً ؛ إذ ليس كلها حالاً واحدة . وعند ذلك فما يلزم في الذوات من الاتفاق والافتراق بعينه لازم في الأحوال ، وذلك يفضى إلى إثبات الحال للحال ، وذلك عندهم محال^(٣) .

(١) في الأصل (ذلك) .

(٢) زيادة ليست في الأصل ، ويدل عليها النصب بعدها .

(٣) أورد الشهرستاني في « نهاية الإقدام » ص ١٤٠ هذا الاعتراض وأشار إلى جواب المثبتين عنه ولم يرتض هذا الجواب كالإمدني ووصف الاعتراض بأنه من « الإلزامات المنفحة » كما نجد الاعتراض نفسه عند الباقلاني في التمهيد ١٥٥ في مناقشته لأبي هاشم وأتباعه .

فإن قيل : إنما لم تثبت الأحوال للأحوال من جهة أن الأحوال صفات ، والصفات لا تثبت للصفات ، بخلاف الذوات . وأيضا فإن ذلك مما يفضى إلى ثبوت الحال للحال إلى غير النهاية ، وهو محال . وليس يلزم من كون الاتفاق والافتراق بين الذوات ، لا يقع إلا بالحال أن يكون الاتفاق والافتراق بين الأحوال بالأحوال . وهذا كما نقول في حقائق الأنواع ، كالإنسان والفرس ونحوه . فإنها تشترك في الأجناس وتفترق بالفصول ، ولم يلزم أن تكون للأجناس وإن تعددت جنس ، فإن الجوهر والكم والكيف أجناس ، وما وقع [به] (١) الاشتراك بينهما من الوجود ونحوه فليس بجنس لها . وكذا لم يلزم أن تكون للفصول وإن تعددت فصول ، والا أفضى إلى التسلسل وهو محال . فكما قيل في الأجناس والفصول فلنقل مثله في الأحوال . كيف وإن ما ذكرتموه من الإشكال راجع عليكم بالمناقضة والإلزام ؟ فإنكم رمت به نفي الأحوال ، بطريق العموم والشمول ، وذلك ، مع قطع النظر عن معنى يعم ، محال ، وهو بعينه اعتراف بالحال .

فالجواب :

أما ما ذكروه من امتناع قيام الصفات بالصفات فهو يرجع عليهم بالإبطال ، حيث أثبتوا الأحوال للأعراض وهي صفات ولم يتأبوا عن ذلك ، فإذن ما ذكروا/من الفرق لا معنى له . وأما منع قيام الحال بالحال قطعاً للتسلسل فليس هذا بأولى من إبطال الأحوال أصلاً ورأساً ، قطعاً (٢) للتسلسل . وهو أولى منعاً (٣) للتحكم والتهجم بمجرد الدعوى من غير دليل . وقولهم : إن الأجناس تماثل بها الأنواع ، وما تماثل به الأجناس لا يلزم أن يكون جنساً (٤) . فهو غلط ؛ فإن ما تماثلت به الأنواع لم يكن جنساً من حيث عمومها لها فقط ؛ فإن الإنسان والفرس قد يشتركان مثلاً في السواد والبياض ؛ ولا يقال إنه جنس لهما . فإذا الجنس (٥) هو ما تماثل به الأنواع ويقال عليها قولاً أولياً في جواب ما هو ، وذلك كالحَيوان

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) في الأصل « قطعاً » .

(٣) في الأصل (معنا) .

(٤) هذا الإلزام من جانب مثبتى الأحوال يشير إليه الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٤١ ، ١٤٢ ولا يجيب عنه .

(٥) قال الآدمي في المين ل ٤ ب : (وأما الجنس فعبارة عن أعم كليين مقولين في جواب ما هو كالحَيوان بالنسبة للإنسان ، وأما النوع فعبارة عن أخص كليين مقولين في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمر . . وأما الفصل فعبارة عما يقال على كل واحد قولاً ذاتياً كالناطق بالنسبة للإنسان) .

بالنسبة إلى الإنسان والفرس . فعلى هذا إنما لم يكن ما وقع به الاشتراك بين الجوهر والعرض من الوجود وغيره جنسا لهما من حيث إنه لم يكن مقولا عليهما^(١) ، على النحو الذى ذكرناه . ولهذا يفهم كل منهما ذونه . ولو كان الجنس هو ما تماثل به الحقائق المختلفة فى الجملة ، [لقد]^(٢) قلنا إن ما اشترك فيه الجوهر والعرض جنس لهما ، لكن لم يكن الأمر هكذا . وهذا بخلاف الأحوال فإنها إنما كانت أحوالا من حيث إنه وقع بها الاتفاق والافتراق ، وذلك بعينه متحقق فى الأحوال . وإن كان اسم الحال لا يطلق إلا على ما به الاتفاق والافتراق بين الذوات فهو نزاع فى التسمية لا فى المعنى .

وأما القول بأن الأنواع تتميز بالفصول ، وتميز الفصول لا يكون بالفصول ، فنقول : إذا وقع الافتراق بالفصول ، فإما أن يقال هى نفس الأحوال ، أو الأحوال زائدة عليها : فإن قيل إنها نفس الأحوال التى بها يكون تميز الأشياء بعضها عن بعض فهو محال ؛ إذ الفصول داخلة فى الحقائق ، أى لا تعقل حقائق الأنواع إلا بتعقلها أولا . وما لا يعقل الشئ إلا بتعقله أولا فلا يكون صفة زائدة على الحقيقة / على ما قررناه ، ومع كونه محالا^(٣) فلم يتوصلوا إلى المطلوب إلا بتعيينه . وهو ممتنع . وإن قيل إن الأحوال غير الفصول وإنها زائدة عليها فلا محالة أنه قد حصل التمييز بين [الأشياء]^(٤) بالفصول لا بالأحوال .

وأما ما ذكره فى معرض الإلزام آخرا فإنما يلزم التماثل من نفاة الأحوال : إن التماثل بين الذوات ليس إلا فى مجرد الأسماء فقط ، أما على رأينا فلا . وهذا يندفع قولهم إن إنكار الأحوال يفضى إلى حسم باب القول بالحد والبرهان .

وأما ما ذكره من شبهة المتحرك والحركة وقولهم : إننا نعلم وجود الذات ثم نعلم كونها متحركة أو عالمة أو قادرة إلى غير ذلك فهو ؛ وإن كان صحيحا ، فالقول^(٥) بأن علمنا بكون

(١) فى الأصل (. . . هنا . . . مقولا عليا) .

(٢) فى الأصل « وقد » .

(٣) فى الأصل (مع كونه) .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) فى الأصل والقول .

الذات متحركة أو عالمة أو قادرة غير قيام الحركة بها ، وغير قيام العلم والتمرد بها^(١) ،
هو موضع الخيال ومحز الإشكال . بل ليس كون الشيء متحركاً يزيد على قيام الحركة به ،
ولا كونه عالماً يزيد على قيام العلم به ، وكذلك في سائر أحكام الصفات . فإذا ما ذكرناه
ليس إلا مجرد استرسال بدعوى ما وقع الخلاف فيه ، وهو غير معقول .

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

والله الموفق للصواب .

(١) سبق أن أشرت (راجع ل ١١ ب) إلى أن هذا هو قول الجويني في « الإرشاد ص ١١ » ونجده أيضاً عند الباقلاني

« التمهيد » ١٥٤ - ١٥٥ .

القاعدة الثانية

في اثبات الصفات النفسية

مذهب أهل الحق : أن الواجب بذاته مريد بإرادة ، عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات. ١٥/٤
وذهبت الفلاسفة والشيعة / إلى نفيها . ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئاً من الأسماء الحسنى ، ومنهم من لم يجوز خلوه عنها . وأما المعتزلة فموافقون للنفاة^(١) ، وإن كان لهم تفصيل مذهب في الصفات كما سيأتي .

ونحن الآن ، نبتدئ بمعتمد أهل التعطيل^(٢) ، وننبه على وجه إبطاله ، ثم نذكر - بعد ذلك - مستند أهل الحق ، فنقول^(٣) :

قال النفاء : لو قدر له صفات فهي إما ذاتية أو خارجية : فإن كانت ذاتية ، فذات واجب الوجود متقومة بمبادئ زائدة عليها ولا يكون إذ ذاك واجب الوجود بنفسه . ثم إن تلك المبادئ إما أن تكون كلها واجبة أو ممكنة أو البعض واجب والبعض ممكن : فإن كانت كلها واجبة أفضى إلى الاشتراك في واجب الوجود ، وهو ممتنع ؛ فإننا لو قدرنا

(١) قارن - بشأن موقف المعتزلة من الصفات - بالمنغى ٣٤١/٤ - ٣٤٦ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ - ١٨٤ ويلاحظ أن ما ذكره هنا عن الشيعة إنما يصدق على الغلاة منهم كالباطنية ، وعلى المتأخرين بعد اختلاط التشيع بالاعتزال ، أما قداموهم فأكثرهم مثبتة حتى غلا بعضهم ونزع إلى التنجيم كما صرح هو في « الأبيكار » ٢٥٦/٢ ب ، وانظر في هذا أيضاً موافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١٧٨/٢ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ١٠٥/١ ونشأة الفكر للنشار ٦٠٣/١ ، ٦٠٤ ، ٢٣٠/٢ - ٢٩٢ .

(٢) عن مصطلح « التعطيل والمعلقة » انظر نهاية الأقدام ١٢٣ - ١٣٠ وشرح الأصول الخمسة ١٢٤ ، ١٣٩ والإشارات والتنبيهات ٢٤٧/٣ والنجاة ٢٥٧ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ ، والرياض لحמיד الدين الكرمانى - المقدمة ص ١٩ - ٢١ ونشأة الفكر للنشار ٤٦٣/١ - ٤٧٩ .

(٣) قارن ما يورده هنا من حجج النفاء بما في شرح الأصول الخمسة ص ٧٩ ، ١٨٢ - ٢٢١ والمنغى ٣٤١/٤ - ٣٤٦ . والنجاة ٢٢٩ - ٢٣٥ والإشارات ٤٥٦/٣ - ٤٨٢ ونهاية الأقدام ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ .

وجود واجبين ، فإما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يشتركا من وجه ويختلفا في آخر : فإن اشتركا من كل وجه فلا تعدد في واجب الوجود ؛ إذ التعليل والتغاير - مع قطع النظر عن التمييز - محال . وإن اختلفا من كل وجه ، فلم يشتركا في وجوب الوجود . وإن اشتركا من وجه دون وجه فما به الاشتراك غير ما به الافتراق لا محالة وعند ذلك فما به الاشتراك ، إن لم يكن وجوب الوجود ، فليسا بواجبين ، بل أحدهما دون الآخر . وإن كان هو وجوب الوجود فإما أن يتم في كل واحد منهما بدون ما به الافتراق أولا يتم : لا سبيل إلى القول [بالتمام]^(١) إذ القول بتعدد ما اتحدت حقيقته من غير موجب للتغاير والتعدد ممتنع جدا . وإن لم تتم حقيقة وجوب الوجود في كل منهما إلا بما به الافتراق ، فليس ولا واحد منهما واجبا بذاته ؛ إذ لا معنى لواجب الوجود بذاته إلا ما لا يفتقر في وجوده / إلى غيره . وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض الاشتراك في وجوب الوجود والجمع بين واجبين ، لا محالة . وكذا الكلام فيما إذا كان بعضها واجبا . وأما إن كانت ممكنة ، فهي لا محالة مفتقرة إلى مرجح خارج ، ولا يكون ما جعل منها واجبا لذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته^(٢) (وليس له فيما ينتظر)^(٣) فإذا كان ممكنا من جهة فهو من تلك الجهة مفتقر إلى مرجح ، ويخرج عن كونه واجبا بذاته مطلقا .

وأما إن كانت الصفات خارجية غير ذاتية ، فإما أن تكون قائمة بذاته أو غير قائمة بذاته : فإن لم تكن قائمة بذاته فليست صفات ، وإن سميت بذلك فحاصل النزاع يرجع إلى محض الإطلاقات ، وتلك لا مشاحة فيها . وإن كانت قائمة بذاته فهي إما واجبة أو ممكنة ؛ فإن كانت واجبة أدى إلى اجتماع واجبين ، وهو محال كما سبق . ثم القول بوجوبها مع افتقارها إلى ما تقوم به محال . وإن كانت ممكنة ، فواجب الوجود لا يكون وجوبه مطلقا ، بل من جهة ما ، وهو ممتنع كما مضى . فإذا لا بد أن يكون واجب الوجود واحداً من كل جهة ، من غير تعدد ، لا بأجزاء كمية ، ولا بأجزاء حدية . ولا يجوز عليه

(١) غامضة بالأصل ، أثبتنا إجتهاداً .

(٢) في الأصل « واجب الوجود واجب » وكلمة « واجب » الثانية زائدة لا محل لها .

(٣) توجد هذه العبارة الغامضة بالأصل ، وبدونها يتسق الكلام .

ما وجب فيه التعداد والتكثير ، وإن كل ما وصف به واجب الوجود فليس حاصله يرجع
إلا إلى سلب ما؛ كقولنا إنه واجب أي لا يفتقر إلى غيره في وجوده، أو إلى إضافة ما .
وكقولنا إنه أول أي إنه مبدأ كل موجود ، وعلى هذا النحو^(١) .

وإربما قالت النفاة من المعتزلة^(٢) : إنه لو كان له صفات وجودية زائدة على وجوده ،
لم يخل إما أن تكون هي هو أو هي غيره : فإن كانت هي هو فلا صفة له ، وإن كانت
غيره فهي إما قديمة أو حادثة : فإن كانت حادثة فهو ممتنع ؛ إذ الباري - تعالى - ليس
محلا للحوادث . كما يأتي . / وإن كانت قديمة ، فالقدم أخص وصف الإلهية^(٣) ، وذلك
يفضي إلى القول بتعدد الآلة ، وهو ممتنع كما يأتي أيضا ، وأيضا فلو قامت بذاته صفات
وجودية لكانت مفتقرة إليها في وجودها ، وذلك سيؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض
للصفات ، وهو محال .

والجواب :

أما القول بأنه لو كانت له صفات ذاتية لكان متقوما بها ، وخرج عن أن يكون واجب
الوجود لذاته ، فالخبط فيه إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ الواجب بذاته : فإنه إن أريد
به ما ليس له صفات ذاتية ولا خارجية ، فهو نفس المصادرة على المطلوب . وإن أريد به
ما ليس له علة خارجية عن ذاته ، ولا افتقار إلى غير ذاته ، وسواء كان ذلك صفة أم لا ،
فهو الصواب ؛ فإن الدليل لم يدل إلا على ما يجب انتهاء جميع الحوادث إليه ، وانقطاع
تسلسل العبل والمعلولات عليه ، وهو غير مفتقر إلى أمر خارج عنه ، لكن^(٤) مثل هذا الواجب
لا ينافي اتصافه بالصفات الذاتية ، إن لم تكن مفتقرة إلى أمور خارجية . ونحن وإن قلنا إنه

(١) قارن بإيراده حجة النفاة في الأبكار ١/٥٤ ، ٢١٩ ، ب ، وبما في الإشارات ٤٥٦ - ٤٦٢ وانظر
مناهج الأدلة ٢٩ - ٣١ ، ٤٠ .

(٢) قارن عرضه لهذه الدلالة بما في شرح الأصول الخمسة ١٨٣ - ١٨٨ ، ١٩٦ - ٢٠٠ ، والأبكار ١/٥٤ ب
والموافقة لابن تيمية ٢/١٤٨ وشرح العقائد النسفية ص ٢٥٩ ونشأة الفكر للنشار ١/٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٣) قارن بشرح الأصول الخمسة ١٩٦ ، ١٩٧ وبما سيأتي في خاتمة هذا القانون .

(٤) في الأصل : « ما مثل » و « ما » هنا زائدة .

ذو صفات ذاتية ، فهي غير مفتقرة إلى أمر خارج ، بل كل واحد منها واجب بذاته ، متقوم بنفسه . وما ذكره من امتناع وجود واجبين ، فإنما يلزم أن لو كان ما به الاشتراك بينهما معنى وجوديا ، وأما إثباتيا ، وليس كذلك . بل ما وقع به الاختلاف ليس عوده إلا إلى نفى المساهيات والنوات ، بناء على أصلنا في أن الوجود نفس الموجود ، وأن إطلاق اسم الوجود والذات على المساهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير ، وما وقع به الاشتراك فليس إلا وجوب الوجود . وحاصله يرجع إلى أمر سلبي ، وهو / عدم الافتقار في الوجود إلى علة خارجية ، وليس في إضافة هذا السلب إلى الذات المعبر عنها بكونها واجبة الوجود ، ما يوجب جعل الواجب مفتقرا إلى غيره . ولو وجب ذلك للزم مثله في حق الباري - تعالى - وهو محال .

١٧ / ٢

ثم ولو قدرنا أن الوجود ، الذي يضاف إليه الوجوب ، زائدٌ على ماهية كل واحد منهما ، فإنما يلزم منه المحال أيضا أن لو كان وجوب الوجود في كل واحد منهما لنفس الوجود الزائد عليه . ولو قيل لهم : ما المانع من أن يكون واجبان كل واحد منهما له ماهية ووجود مستند في وجوبه إلى تلك المساهية ، لا إلى معنى خارج ، ويكون معنى كونه واجبا لذاته أن وجوده الزائد على ماهيته مستند إلى المساهية لا إلى نفسه ؟ لم يجدوا إلى دفعه سبيلا^(١) . بل ربما عولوا في إبطال ذلك على نفي الصفات . وانتفاؤها لا يتم إلا بامتناع اجتماع واجبين وذلك دور ممتنع .

ولرما قالوا : إذا جوزتم أن يكون الوجود في واجب الوجود زائداً على ذاته وما هيته فهو لامحالة في وجوبه مفتقر إلى الذات القائم بها ، وكل ما افتقر إلى غير نفسه ، في وجوبه ، فهو بذاته ممكن ، وإذا كان ممكناً كان وجود واجب الوجود^(٢) ممكناً وهو ما لا يتم إلا بمرجح خارجي ؛ إذ الذات يستحيل أن تكون هي المرجحة ، والا لما كانت قابلة^(٣) له إلا باعتبار جهة أخرى غير جهة كونها فاعلة ؛ إذ تأثير العلة القابلية غير تأثير العلة الفاعلية ، واختلاف

(١) هذه فكرة يوردها المؤلف في معرض المناقشة لإلزام الخصم وإلا فهو يرى - مع جمهور الأشاعرة - أن الوجود لا يزيد عن ماهية انظر في هذا الأبيكار ٧/١ ب ، ١٥٣ ، بالإضافة إلى ما مر في الصفحة السابقة .

(٢) في الأصل « وجوب واجب الوجوب » .

(٣) في الأصل « قابلية » .

التأثيرات يستدعى اختلاف المؤثر ، إما في نفسه ، أو باعتبار الجهات ، واختلاف تأثير ذات واجب الوجود في وجوده ، بالفاعلية والقابلية ، يستدعى اختلافه في ذاته ، أو في جهاته ، لكنه ليس مختلفاً في ذاته ، فلم يبق الاختلاف إلا باعتبار / جهاته ، والكلام في تلك الجهات كالكلام في نفس الوجود ، وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى وهو محال .

قلنا : ما ذكرتموه إنما يتم أن لو سلم أن طبيعة الممكن ما يفتقر إلى مرجح فاعل . ولا مانع من أن يقال : إن الممكن ما لا يتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته ، وهو متوقف في كلا طرفيه عليه ، وذلك قد يكون فاعلياً ، وقد يكون قابلياً ، وهو أعم من الفاعل . فعلى هذا إن قيل بأن الوجود ممكن ، باعتبار أنه يفتقر إلى القابل ، فقد وفي^(١) بجهة الإمكان ، ولا يلزم أن يفتقر إلى فاعل ، بل يجوز أن يكون وجوده لنفسه وذاته ، وإن توقف على القابل . والقول بأن وجوده لذاته مع توقفه على القابل ، مما لا يتقاصر عنه قولكم : إن العقل الفعال مؤثر في إيجاد الصور الجوهرية ، والأنفس الناطقة الإنسانية بذاته ، وإن كان تأثيره متوقفاً على القوابل لما تقتضيه^(٢) ذاته .

ثم إنه ما المانع من أن يكون تأثير ذات واجب الوجود بالفاعلية والقابلية ، لا يتوقف على صفات وجودية حقيقية ، يلزم عنها التكثير والتسلسل ، بل على صفات إضافية أو سلبية ، تكون تابعة لذات واجب الوجود ، من غير أن يكون محلاً لها أو فاعلاً ؟ وهذا كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود ، فإنكم قلتم : إن الصادر عنه نفس وعقل وجرم ، وذلك باعتبارات متعددة لضرورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . فإن كانت هذه الاعتبارات صفات وجودية ، وأموراً حقيقية ، فقد ناقضتم مذهبكم ، في قولكم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وإن كانت صفات إضافية أو سلبية لا توجب الكثرة والتعدد في الذات ، وهي كما قلتم مثل كونه ممكناً ، ومثل كونه يعلم ذاته ،

(١) انظر في معنى الممكن : الإرشاد للجويني ٢٨ ، ٢٩ ، والمواقف للابن سينا ١٧٢/١ ونهاية الأقدام للشهرستاني ٦ ، ٩٩ والنجاة لابن سينا ٢٢٤ ، ٢٢٥ وراجع ما سبق في لوحة ٩ ب ، ١٠ ، وما سيأتي في ٩٧ ب .

(٢) راجع ما سبق في لوحة ٨ ب ، ٩ عن قدم القدرة والإرادة رغم حدوث المرادات والمقدورات ثم قارن بنهاية الأقدام ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ فكلاهما يلتقي على هذا النقد لنظرية الفيض مع ابن رشد أيضاً - انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني د قاسم ٨٧ - ٩٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ .

ومبدأه ، فلم لا يجوز أن يكون مما يجب فيه / اختلاف التأثير أيضا باعتبار صفات إضافية أو سلبية ؟ ولو قيل لهم : ما الفرق بين الصورتين والميزبين الحاليين ؟ لم يجدوا إلى الخلاص عن ذلك سبيلا^(١) .

وعلى ما ذكرناه من التحقيق ههنا يندفع ما ذكره أيضا وإن نزل الكلام في الصفات على جهة الإمكان دون الوجوب^(٢) .

وما قيل من أن القدم أخص وصف الألفية ، فإن أريد به أنه خاص بالله - تعالى - على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات فيه ، فلا مزية فيه . وإن أريد به أنه غير متمصور أن يعم شيئين ، ولو كانا داخلين في مدلول اسم الألفية ، فكفى به في الإبطال كونه مصادرة على المطلوب . وهو لا محالة أشد مناقضة لمذهب الخصم ، إن كان ممن يعترف بكون المعدوم شيئا ، وأنه ذات ثابتة في القدم ، في حالة العدم ، على ما لا يخفى^(٣) .

وليس لما يتخيله بعض الأصحاب في الجواب ههنا سداد ، وهو قوله : لو كان القدم أخص وصف الألفية ، فمفهومه لا محالة غير مفهوم كونه موجودا ، فالوجود إما أن يكون وصفا أعم أو أخص فإن كان أعم فقد تألفت ذات البارى من وصفين أعم وأخص . ولو كان أخص ، فيلزم أن يكون كل موجود إلها وينقلب الإلزام . فإن الخصم قد لا يسلم الاشتراك في معنى الوجود ، وإن وقع الاشتراك في اسم الوجود ، وعند ذلك لا يلزم أن يكون كل مسمى موجودا إلها . وليس يلزم من تعدد مفهوم اسمى الوجود والقدم تكثر في مدلول اسم البارى - تعالى - إلا^(٤) أن يقدر القادم نعنا وجوديا ، ووصفا حقيقيا ، وليس كذلك بل حاصله

(١) قارن بما في نهاية الأقدام ١٢٨ ، ١٢٩ وانظر ما سيأتى عن نظرية الفيض في ل ٧٩ ب ، ١٨٠ ب .

(٢) من البين أن غرض المؤلف هنا إلزام خصومه من الفلاسفة نفاة الصفات بأقوالهم هم ؛ لأن رأيه الخاص أن الصفات قديمة واجبة لله - تعالى - راجع كلامه في لوحة ١٦ ب ، ١٢٠ ، وانظر مثل هذا الإلزام في شرح النسفية ٢٣٠ - ٢٣٣ .

(٣) ذكر المؤلف هذه المناقشة حول أخص « وصف الإله » في الأبكار ٥٤/١ ب وانظر في هذا أيضا : حاشية السبيلكوتى على شرح النسفية ٢٣١ - ٢٣٢ وشرح الأصول الخمسة ١٩٠ - ٢٠٠ والإرشاد ٩١ وما سيأتى عن هذا الموضوع في خاتمة هذا القانون .

أما من يقصده بقوله « بعض الأصحاب » فلعلمه الشهرستاني - انظر نهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢١٢ - ٢١٤ .

(٤) في الأصل (لا) .

إنما يرجع إلى سلب الأولوية لا غير ، وهذا بخلاف الصفات الوجودية التي سلب عنها الأولوية .

وأما القول بأن قيام الصفات بالذات يفضي إلى ثبوت خصائص الأعراض لها^(١) ، فإنما يستقيم أن لو كان ما قامت به تفتقر إليه في وجودها / وتقوم به ، كافتقار السواد والبياض وسائر الأوضاع إلى موضوعاتها ، وليس كذلك . بل القيام بالشيء أعم من الافتقار إليه ، فإن الشيء قد يكون قائما بالشيء وهو مفتقر إليه في وجوده ، افتقار تقويم ، كافتقار الأعراض إلى موضوعاتها . وقد يكون قائما به وهو غير مفتقر إليه افتقار تقويم ، وذلك كما يقوله الفيلسوف في الصور الجوهرية بالنسبة إلى المواد ، وهي ليست بأعراض ولا لها خصائص الأعراض^(٢) . والمقصود من هذا ليس إلا أن القيام بالشيء أعم من الافتقار إليه ، دفعا لما ذكروه من الإشكال . ومن لم يتحاشن عن جعل هذا القادر خاصة للعرض فلا مشاحة معه في الاصطلاحات ، وإنما الشأن في نفيه لذلك عن الصفات ، ولا سبيل إليه بعد أن قلنا إن الصفات زائدة على الذات . وإلا فإن قلنا إنها عائدة إلى معنى واحد^(٣) سيأتي تحقيقه ، وإن الاختلاف إنما هو بسبب المتعلقة ، فقد اندفعت هذه الإشكالات وطاحت هذه الخيالات . هذا ما اعتمد عليه النفاة .

وأما أهل الإثبات :

فقد سلك عامتهم^(٤) في الإثبات مسلكا ضعيفا : وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا ، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا^(٥) ، فقالوا :

(١) يورد المؤلف هذه الشبهة ويحجب عنها بمثل ما هنا في الأبكار ١٥٥/١ .

(٢) قارن بالنجاة ٩٨/٢ - ١٠٢ ، ورسالة الحدود - ضمن تسع رسائل لابن سينا - ص ٨٢ - ٨٤ .

(٣) هذه فكرة هامة سيهود إليها المؤلف في ل ٥٢ ب .

(٤) قارن بالأبكار حيث ينسب هذا المسلك لبعض أهل الإثبات ١٥٥/١ .

(٥) نجد محاولة إثبات الصفات عن طريق إثبات أحكامها أولا في نهاية الأقدام للشهرستاني ١٧٠ والإرشاد للجويني

٦١ - ٦٣ والتمهيد للباقلاني ١٥٢ - ١٥٣ وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ١٥١ - ١٥٦ كما نجد نقدا لهذه الطريقة

عند ابن القيم في « مدارج السالكين » ٣١/١ شبيها بنقد الآمدي هنا .

العالم - لا محالة - على غاية من الحكمة والانتقان ، وهو - مع ذلك - جائز وجوده وجائز عدمه ، فما خصصه بالوجود^(١) يجب أن يكون مريدا له ، قادرا عليه ، عالما به . كما وقع به الاستقراء في الشاهد ، فإن من لم يكن قادرا لم يصح منه صدور شيء عنه ، ومن لم يكن عالما ، وإن كان قادرا لم يكن ما صدر عنه على نظام الحكمة والانتقان ، ومن لم يكن مريدا / لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه بأحوال وأوقات ، دون البعض ، بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحدة . قالوا :

وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا ؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد أيضا ، وما كان له في وجوده أو في عدمه شرط ، لا يختلف شاهدا ولا غائبا . ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلمًا ؛ فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأشياء ، فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعُمى والطرش والخرس ، على ما عرف في الشاهد أيضا ، والبارئ - تعالى - يتقدم عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصا .

قالوا : فإذا ثبتت هذه الأحكام ، فهي - لا محالة - في الشاهد معللة بالصفات ، فالعلم علة كون العالم عالما ، والقدرة علة كون القادر قادرا ، إلى غير ذلك من الصفات ، والعلة لا تختلف شاهدا ولا غائبا أيضا .

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا ؛ فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد ، والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد ، وذلك فاسد^(٢) .

وقبل النظر في تحقيقه يجب أن نقدم قاعدة في تحقيق معنى الاستقراء ، وبيان الصادق منه والكاذب : أما الاستقراء فهو عبارة عن البحث والنظر في جزئيات كلي ما عن مطلوب ما . وهو - لا محالة - ينقسم إلى ما يكون الاستقراء فيه تاما ، أي قد أتى فيه على جميع الجزئيات ، وذلك مثل معرفتنا بالاستقراء أن كل حادث فهو إما جماد أو نبات

(١) في الأصل (في الوجود) .

(٢) أورد الأمدى هذه الحجة في الأبيكار ١/٥٥ ، ب وقال إنه يصف التمسك بها جدا ، وانظر رأيه في الاستقراء والتتميل في الأبيكار ١/٣٨ ب - ٣٩ ب وقارنه بما في نهاية الأقدام ١٧٣ .

أو حيوان فحاصل / هذا الاستقراء صادق يقيني . وإلى ما يكون الاستقراء فيه ناقصا ،
 أى قد أتى فيه على بعض الجزئيات دون البعض . وحاصل هذا الاستقراء كاذب غير يقيني ؛
 إذ من الجائز أن يكون حكم ما استقرى على خلاف ما لم يستقر ، وذلك كحكمتنا أن كل
 حيوان يتحرك فكه الأسفل عند الأكل ، بناء على ما استقرينا في أكثر الحيوانات ،
 وقد يقع الأمر بخلافه مما لم يستقر ؛ وذلك كما في التمساح فإنه إذا أكل تحرك فكه
 الأعلى ، فعلى هذا إن لم يكن الاستقراء في الشاهد تاما فهو كاذب .

وإن قدر كونه تاما فإما أن يكون الغائب والشاهد مشتركين في الحقيقة أو مختلفين
 فإن قدر الاختلاف ، فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ؛
 لجواز أن يكون من^(١) خصائص ما حكم به عليه دون الآخر . وذلك كما إذا حكمتنا على
 الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذنا من استقراء جزئيات نوع الانسان ، فإنه لا يلزم مثله في
 الفرس المخالف له في حقيقته .

وإن قدر الاشتراك في الحقيقة فهو محال ، وإلا للزم الاشتراك بينهما فيما ثبت
 لذات كل واحد منهما . وإذ ذلك فيجب أن يكون البارى والعالم واجبين ، أو ممكنين ،
 أو كل واحد منهما واجبا وممكنا ، وهو ممتنع .

ثم لو قدر أن ذلك غير محال ، فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس : فإن تناوله
 فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره . وإن لم يتناوله بل وقع لغيره من الجزئيات ،
 فهو لا محالة استقراء ناقص ، وليس بصادق كما بيناه ، وهذا لا محيص عنه . ثم إن
 صح فيلزم أن يكون مشارا إليه ، وإلى جهته ، وأن يكون إما جوهرًا وإما عرضًا . كما في
 الشاهد ، وإن لم يصح في هذه الأمور لم يصح فيما سواها أيضا .

(١) في الأصل (ما) .

ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ههنا / فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة بل الموجود في حقه ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما في الغائب . فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب ، وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فأنى^(١) يصح القياس؟! وأما القول بأنه إذا ثبتت هذه الأحكام ، فهي معللة بالصفات كما في الشاهد ، فقد قيل^(٢) في إبطاله : إن هذه الأحكام واجبة للبارى ، وكل ما وجد فإنه لا يفتقر إلى ما يعمل به . وهذا كما في الشاهد ، فإن التحيز للجوهر ، وقبوله للعرض ، لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة ، وإنما المفتقر إلى العلة ما كان في نفسه جائزا غير واجب وذلك مثل كون العالم عالما في الشاهد ، ومثل وجود الحادث ونحوه .

وهذا غير صحيح ؛ فإنه إن أريد بكونها واجبة للبارى - تعالى - أنها لا تفتقر إلى علة ، فهو عين المصادرة على المطلوب . وإن أريد به أنه لا بد منها لواجب الوجود ، فذلك مما لا ينافي التعليل بالصفة . والقول بأن التحيز للجوهر وقبوله للعرض ، لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة ، فهو مبني على فاسد أصول المعتزلة في قولهم : إن هذه توابع الحدوث ، وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ولا ينسب إلى فعل فاعل . وليس الرأي الصحيح عند أهل الحق هكذا ، بل كل ما يتخيل في الأذهان ويخطر في الأوهام ، مما له وجود ، أصليا كان أو تابعا ، فهو مقدر له تعالى ، ومخلوق له ، ومنسب في وجوده إليه ، وليس شئ مما يفرض في الشاهد واجبا بنفسه . اللهم إلا أن يُعنى بكونه واجبا أنه لازم لما هو ثابت له ، على وجه لا تقع المفارقة له أصلا . لكن الواجب بهذا الاعتبار غير ممتنع أن يكون معللا ، كما سبق^(٣) .

فإن قيل : هذه الأمور اللازمة وإن كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح ، لكنها لا تفتقر إلى صفة قائمة بمحلها تكون علة لها ، كما في افتقار العالمية في الشاهد إلى / صفة العلم ،

(١) أورد الآدمي هذا الإلزام على أصحابه من الأشاعرة ليفسد عليهم استخدامهم طريقة قياس الغائب على الشاهد موضعا أنهم لا يطردون دلالتها في مذهبهم في الأبيكار ٥٥/١ ب .

(٢) هذا القائل المجهول حدده الآدمي في الأبيكار ٥٦/١ ب : (. . .) وأما المعتزلة فإنهم قالوا : في إبطال إلحاق الغائب بالشاهد في هذه الصفات : « أن هذه الأحكام واجبة لله - تعالى - والواجب لا يفتقر إلى ما يعمل به كما في الشاهد ، فإن التحيز للجوهر . . . لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة) وانظر أيضا في هذا نهاية الأقدام للشهرستاني ص ١٨٣ ونجد هذا القول فعلا عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ١٧٢ ، ١٩٩ - ٢٠١ .

(٣) أورد الآدمي هذا الرد على حجة المعتزلة السابقة في الأبيكار ٥٧/١ ب ولكنه قدم هناك الإجابات الحاططة عنها لأصحابه من الأشاعرة - انظر الصفحة التالية .

وهو المقصود بلفظ العلة ، وإذا لم تفتقر إلى علة لكونها لازمة . كذلك فيما نحن فيه .
قلنا :

تفسير عدم افتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور ، وإن كان صحيحا ، فقولهم : إنها لا تفتقر إلى علة لكونها لازمة دعوى مجردة ، وتحكم بارد ، 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 يُمنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم عنه المحال ؛ لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه ، فيكون واجبا لذاته ، وقد يكون فرض المحال لازما عن أمر خارج ، وإن كان الشيء في نفسه ممكنا ، وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علتها ، كالكسر مع الانكسار ونحوه . فهما لم يتبين أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الأحكام لازم لنفسها ، لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها . فقد اندفع الاشكال ، وبطل ما أوردوه من الخيال .

وليس من صحيح الجواب - ما ذكره بعض الأصحاب^(١) ، ههنا ، وهو أن قال :

قولكم بأن الواجب لا يعلل ، والجائز هو المعلل ، منتقض في كلا طرفيه أما انتقاض طرف الجواز فهو أن الوجود الحادث جائز ، وليس بمعلل . وأما انتقاض طرف الوجوب ، فهو أن كون العالم عالما في الشاهد ، بعد أن ثبت ، واجب ، وهو معلل . فإن قوله^(٢) : « إن الوجود الحادث جائز وليس بمعلل إنما يلزم أن لو قيل إن كل^(٣) جائز معلل بالصفة ، أما إذا قيل ان التعليل بالصفة ليس إلا للجائز . فلا يلزم من كون التعليل لا يكون إلا للجائز أن لا يكون الجائز إلا معللا بالصفة ؛ إذ هو كلي موجب ولا ينعكس مثل نفسه ألبتة .

٢ / ٢١ وأما القول بأن العالم / - بعد أن ثبت كونه عالما في الشاهد - واجب وهو معلل ، فالواجب - لا محالة - ينقسم إلى ما وجوبه بنفسه ، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره فإن أراد به أنه

(١) وبعض الأصحاب هنا مقصود به إمام الحرمين الجويني الذي حاول فعلا نقض قول المعتزلة « بعدم تعليل الواجب » بطريق الطرد والعكس في « الإرشاد » ٨٤ - ٩٠ .

(٢) هذا بيان لعدم صحة جواب الجويني . (٣) في الأصل : « كان » بدلا من « كل » .

واجب بالمعنى الأول فقد ناقض ؛ حيث جعله معللاً ، إذ الواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى غيره . وإن أراد به الاعتبار الثاني فلم يخرج عن كونه جائزاً ، فإن كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه ، على ما عرف فيما مضى . وإذا كان جائزاً فتعليله ليس بممتنع . وما يمتنع تعليله ليس إلا ما كان واجباً بنفسه أو ممتنعاً . وهذا وإن كان واجباً فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به النقض^(١) .

فإذاً الصحيح أن يقال في لإبطال ههنا ما قيل^(٢) في إبطال الأحكام أولاً . كيف والخصم له أن يسلم بشبوت هذه الأحكام للبارى - تعالى - على وجه تكون النسبة بينها وبين أحكام ذواتنا ، على نحو النسبة الواقعة بين ذاته وذواتنا ؟ وإذ ذاك ، فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين أن يكون الآخر معللاً ، وإن وقع الاشتراك بينهما في الإطلاقات والأسماء . ولا يلزم عليه أن يقال^(٣) : ما تذكره في العلة مع المعلول هو بعينه لازم لك في الشرط مع المشروط ؛ حيث إنك جعلت البارى حياً ، لضرورة كونه شرطاً لكونه عالماً وقادراً ومريداً ، كما في الشاهد ، فما هو اعتذارك في الشرط هو اعتذارنا في العلة . فإن للخصم ألا يسلم أن طريق إثبات كونه حياً لإثبات الاشتراط ، بل غيره من الطرق . / كيف والبنية المخصوصة عنده شرط في الشاهد ، ومع ذلك لا يلتزم الاطراد في الغائب ، فكيف يلتزم الاطراد في غيره ؟ وما قيل من أن حد العالم في الشاهد من قام به العلم ، وكذا القادر من قامت به القدرة ، والحد لا يختلف شاهداً وغائباً ، فحاصله يرجع إلى محض الدعوى ، وقد لا يسلم عن منع أو معارضة ، وإذ ذاك فلا سبيل إلى دفعه إلا بأمر ظنية ، وقضايا تخمينية ، لا حاصل لها .

ثم إن من رام إثبات الصفات النفسية بطريق التوصل إليها من أحكامها فهي لا محالة عنده أعرف من الصفات ، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها ، وإذا كانت الصفات

(١) أورد الآمدى هذه المحاولة من جانب بعض أصحابه لرد فكرة المعتزلة (إن أحكام الصفات واجبة والواجب لا يمل) ولم يرتض تلك المحاولة ورفضها - كما فعل هنا - في الأبحاث ١/٥٧ هـ .

(٢) وهو أن طريق إثباتها الاستقراء في الشاهد وقياس الغائب عليه قياس تمثيل وكلاهما لا يفيد اليقين ولا يصلح طريقاً للمعارف الغيبية - قارن بمناهج الأدلة ص ١٤١ .

(٣) يتبرع الآمدى هنا برد هذا الإلزام الذي قد يورده أصحابه الأشاعرة ضد خصومه من المعتزلة ، وذلك لإحساسه بضعفه وقصوره عن الإقناع ، وهذا مقتضى الإنصاف .

أخفى فكيف يوجد في حد الشيء أو رسمه ما هو أخفى منه ، وشرط المعرفة أن يكون أميز^(١) مما عرف به ، وإلا فإن كان أخفى منه أو مثله في الخفاء فلا معنى للتعريف به^(٢) . ولما تخيل بعض الأصحاب عوص هذه الطريقة لم يستند في إثبات أحكام الصفات ، عند ظهور الإتيان في الكائنات ، وكذا في إثبات الصفات ، عند ثبوت أحكامها ، إلى غير الضرورة والبدئية . ولا يخفى ما فيه من التحكم وسمح الدعوى ، ومع ذلك فقد لا يسلم من المعارضة بنقيضه . وهو مما يضعف التمسك به جدا^(٣) .

وقولهم : إنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لكان متصفا بما قابلها ، وهو يتعالى ويتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً . فالكشف عن زيف هذا الكلام إنما يتحقق ببيان حقيقة المتقابلين ، وبيان أقسامها ؛ أما المتقابلان : فهما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة^(٤) . وهذا إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى . فإن كان في المعنى فإما أن يكون بين وجود وعدم ، أو بين وجودين ؛ إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها . فإن كان القسم الأول [فهو]^(٥) تقابل السلب والإيجاب وذلك كقولنا الإنسان فرس ، الإنسان ليس بفرس . وهو مما يستحيل اجتماع طرفيه في الصديق أو / الكذب . ٤ / ٢٢

وإن كان من القسم الثاني^(٦) ، فإما أن لا يعقل كل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر أو ليس : فإن كان الأول فيسمى تقابل المتضاميين ، وذلك كما في الأبوة والبنوة ونحوهما . ومن خواص هذا التقابل ارتباط كل واحد من الطرفين بالآخر في الفهم ، وإن كان الثاني فيسمى تقابل الضمدين ، وذلك كالتقابل الواقع بين السواد والبياض ونحوه . ومن خواص هذا التقابل جواز انتقال طرفيه بالحركة إلى واسطة تكون بينهما . وأما إن كان من القسم الثالث فيسمى تقابل العدم والملكية ،

(١) في الأصل (المميز) .

(٢) انظر شروط التعريف في الأبكار ٣٢/١ وكشف التوهمات ل ٣٠ وما بعدها .

(٣) قارن نقده لدعوى الضرورة هنا بما في الأبكار ٥٥/١ ب ونهاية الأقدام - منسوباً إلى الباقلاني - ص ١٧٣ وانظر أيضاً في هذا « الإرشاد » ص ٦٢ .

(٤) قارنه بتعريف الآدمي للمتقابلين في المين لوحة ١٥ فهو لا يخرج عما هنا .

(٥) في الأصل « فما » .

(٦) يقصد بالقسم الثاني التقابل بين الوجودين ، وبالثلث التقابل بين الوجود والعدم ، وهذا يخالف الترتيب السابق .

والمراد بالملكة ههنا كل قوة على شئ ما مستحقة لما قامت به إما لذاته أو لذاتي له وذلك كما في قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان، والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة على وجه لا تعود، وسواء كان في وقت إمكان القوى عليه أو قبله، وذلك كما في الحمى والطرش ونحوه للحيوان. فعلى هذا إن أريد بالتقابل ههنا تقابل السلب والإيجاب في اللفظ حتى إذا لم يقل إن البارى ذو سمع وبصر، لزم أن يقال إنه ليس بذى سمع ولا بصر. فهو ما يقوله الخصم ولا يتقبل بعينه من غير دليل. وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايين فهو غير متحقق ههنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايين وجود الآخر ألبتة، بل ربما يصح انتفاؤهما، ولهذا يقال زيد ليس ببأب لعمره ولا بابن له أيضا. وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين، فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الأضداد عليه، وذلك مما لا يسلمه الخصم، وليس عليه دليل. كيف وإنه لا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؟ بل من الجائز أن يجتمعا في العدم والسلب؛ ولهذا / يصح أن يقال: ٢٢/ب إن البارى - تعالى - ليس بأسود ولا أبيض، ولو لزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفي فيهما. وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا من نفي العدم تحقق الملكة، ولهذا يصح أن يقال: الحجر ليس بأعمى ولا بصير. نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشئ المستحقة له لذاته أو لذاتي له كما بينا، والقول بارتفاع مثل هذه القوة في حق البارى يجبر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب، وهو غير معقول^(١).

فإذاً السبيل الدليل في إثبات الصفات إنما يتضح بالتفصيل^(٢)، وهو أن نرسم في كل واحد منها طرفا، ونذكر ما يتعلق به من البيان، ويختص به من البرهان، ونكشف عما يشتمل عليه من الأقاويل الصحيحة والفسادة، ولتكن البداية بتقديم النظر في صفة الإرادة أولا.

(١) تعرض الآمدى لدليل الإثبات القائم على أن عدم اتصافه - تعالى - بالصفات يلزم منه اتصافه بما يقابلها، في كتابه الأبيكار ١٥٦/١، ب ورفضه معتدداً على تحليله لفكرة التقابل كما فعل هنا.

(٢) قارن بالأبيكار ٥٧/١ ب حيث يشير إلى الطريقة الجامعة التي انتهى إليها بعد طول النظر والتأمل لإثبات الصفات إجمالاً، وهي تقوم على فكرة الكمال التي اتبعتها الآمدى هنا في إثبات الصفات تفصيلاً فيما بعد، وهي الفكرة التي اعتمد عليها أيضاً ابن تيمية (انظر «الموافقة» ١٨٣/٢ - ١٨٥، «وابن تيمية السلفي» للهراس ١١٣ - ١١٧).

الطرف الاول

في اثبات صفة الإرادة

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - مرید على الحقيقة ، وليس معنى كونه مریدا إلا قيام الإرادة بذاته . ومذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة^(١) إلى كونه غير مرید على الحقيقة ، وإذا قيل : إنه مرید ، فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلى إلا سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك النجار^(٢) من المعتزلة ، حيث إنه فسر كونه مریدا بسلب الكراهية والعلية عنه . وأما النظام والكعبى فإنهما قالا : إن وصف بالإرادة شرعا فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالفها ، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنه أمر بها . وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهدا ، وقال : مهما كان الإنسان غير غافل ولا ساه / عما يفعله بل كان عالما به ، فهو معنى كونه مریدا . ومذهب البصريون من المعتزلة إلى أنه مرید بإرادة قائمة لا في محل . ومذهب الكراهية إلى أنه مرید بإرادة حادثة في ذاته . تعالى الله عن قول الزائغين .

٢ / ٢٣

والذى يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا إرادة ، لصدق أنه ليس بنى^(٣) ارادة . ولو صدق ذلك أنتج قلبه معدولا لضرورة وجود الموضوع ، وقلبه إلى

(١) قارن بما يذكره في الأبكار ٦٤/١ ب عن رأيهم في « الإرادة » وأنها سلب الكراهية ثم قارن بالإشارات ٥٦١/٣ والمحصل ١٥٠ وانظر أيضاً نظرية المعرفة عند ابن رشد للدكتور قاسم ٢٦٣ ، ٢٦٤ ومقدمة مناهج الأدلة له أيضاً ٦١ ، ٦٢ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور الألويسى ٥٦ - ٦٣ ، وقارن ما ينسبه هنا للمعتزلة بالتحقيق الذى قدمه المرحوم محمد صالح الزركان في بحثه عن « فخر الدين الرازى وآرائه الكلامية والفلسفية » وبالنسبة للشيعة انظر نشأة الفكر للنشار ٦٢٢/١ ، ٦٢٣ .

(٢) هو الحسن بن محمد النجار ، ويميل الأمدى إلى عدة من المعتزلة ويسميه في الأبكار « أبا الحسين » ، وهو يوافق المعتزلة في جميع المسائل الإلهية ، بينما يوافق الأشاعرة في المسائل الإنسانية ، انظر عن النجار والتجارية « الأبكار ٢٥٥/٢ ب ، ٢٥٦ ، ١ » ، والفرق بين الفرق ١٩٥ - ١٩٨ ، والملل والنحل للشهرستانى ١١٢/١ - ١١٤ .

(٣) قارن استدلاله هنا بما فى اللمع للأشعرى ٣٧ - ٤٠ والإرشاد للجوينى ٢٤٠ ، ٢٤١ وبما مر آنفا من نقد الأندى لفكرة المتقابلين .

المعدول يجعل حرف السلب متأخرا عن الرابطة^(١) الواقعة بين المفردين ، وصورة ذلك أن يقال : البارى هو ليس بذى إرادة ، ولو صح ذلك فلنا أن نقول : وكل ما ليس بذى إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة ، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه ، شاهدا ، فالعقل السليم يقضى أن ذلك كمال له ، وليس بنقصان ، حتى إنه لو قدر بالنظر إلى الوهم سلب ذلك الأمر عنه ، كان حاله أولا أكمل بالنسبة إلى حاله ثانيا . وعند ذلك فما سلب منه هذا الكمال ، قدر ذلك المسلوب عنه شاهدا أو غائبا ، إما أن يكون بالنظر إلى ما سلب عنه ووجب للآخر أنقص مما ثبت له هذا الكمال أو أكمل ، أو لا أكمل ولا أنقص : لا جائز أن يكون أكمل وإلا كان ما ثبت له ذلك الأمر من جهة ما ثبت له ناقصا ، وهو محال . ولا جائز أن يكون لا أنقص ولا أكمل ، وإلا لما كان وجود ذلك الأمر كمالا لما اتصف به ، بل وجوده وأن لا وجوده بالنظر إليه سيان لضرورة مساواته ما لم يتصف به ، من جهة عدم اتصافه به ، وذلك محال . فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف به أنقص مما هو متصف به . وعند ذلك فيكون هذا الاقتران مؤلما من شرطية صغرى وحملية كبرى ، ناتجا / نتيجة شرطية ، مقدمها مقدم الشرطية ، وتاليها هو محمول الحملية ، وصورته أن يقال :

ب/٢٣

لو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أن يكون أنقص ممن هو ذو إرادة . وهذا الإنتاج إنما يتم بقلب مقابل المطلوب معدولا ، وإلا فمع بقائه سالبا ، فالمقدمة الكبرى تكون كاذبة ، لكونها موجبة والموجبة تستدعى وجود الموضوع . والموضوع فى السالب - إذا كان حدا أو وسط^(٢) - غير متحقق الوجود . وإذا عرف الإنتاج - ولا يخفى ما فيه من المحال - فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، والخالق أنقص منه ؟ - والبدئية تقضى برده وإبطاله ، فإذا قد لزم المحال عن هذا القياس ، وذلك إما أن يكون لا زما لصورته ، أو لمادته : الصورة صحيحة لا مرأ فيها ، وان كان لزومه عن المادة ، فإما أن يكون لا زما عن المقدمة الصغرى

(١) قارن بالمبين لوحة ٦ ا حيث يعرف القضية المعدولة بمثل ما هنا .

(٢) فى المبين ١٧ : « وأما الحد الأوسط فعبارة عن الحد المشترك بين مقدمتى الاقتران » ، ويسرف الأمدى فى استخدام الأساليب المنطقية فى المناقشة متابعا للإمام الغزالي فى ذلك كما يلاحظ ابن خلدون - المقدمة ص ٦٦ ، وانظر فى هذا « ترجيح أساليب القرآن » لابن الوزير ص ٨ ، ٩ .

أو الكبرى : لا جائز أن يكون لازما عن الكبرى ، إذ هي صادقة مسلمة ، والصادق لا يلزم عنه محال ، فبقي أن يكون لازما عن المقدمة الصغرى ، التي هي لازم نقيض المطلوب ، فتكون كاذبة . ومهما كان نقيض المطلوب كاذبا ، كان المطلوب هو الصادق ، لضرورة أن القضية لا تخلو عن صدقها ، أو صدق نقيضها ، ويلزم منه ثبوت الإرادة .

وإن شئت أن تلبس هذا المعنى صورة شرطية^(١) ، قلت : لو لم يتصف بالإرادة ، لكان أنقص مما اتصف بها ، لما بيناه . والتالي باطل ، فالمقدم باطل .

فإن قيل : هذا اللزوم متوقف على تحقيق الإرادة شاهدا ، وبم الرد على الجاحظ في إنكارها ؟ قلنا : كل عاقل يجد من نفسه العزم والإرادة والقصد ، والتفرقة الواقعة بين الفعل الواقع على وفق الإرادة والواقع على خلافها ، وذلك كما في حركة المرتعش والمختار ، كما يجد من نفسه أن له علما وقدرة ونحو ذلك ، / ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم ، فإن التفرقة قد تحصل بين الشئيين وإن كان تعلق العلم بهما على السواء وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عنادا^(٢) . ثم ولو جاز إنكار ذلك شاهدا ، لجاز إنكار العلم والقدرة ، إذ لا فرق بينهما وبين الإرادة ، فيما يجده الإنسان في نفسه ، ويحسه في باطنه^(٣) .

فإن قيل : فلو سلم ذلك وسلم ثبوت صفة الإرادة شاهدا ، فما اعتمدتم عليه منتقض بالشم والذوق واللمس ، وغير ذلك من كمالات الموجودات شاهدا . كيف وأن ما تنسبونه^(٤) له من الصفة ، إما أن يكون من جنس ما في الشاهد ، أو ليس : فإن كان الأول فهو محال . وإلا للزم أن تكون مشاركة للإرادة شاهدا في جهة العرضية والإمكان ، ويلزم أن يكون البارئ محلا للأعراض وهو متعذر ، وإن كان الثاني فهو غير معقول ، وما ليس بمعقول

(١) قارن بالمبين لوحة ١٧ ، ب حيث يتحدث عن القياس الاستثنائي والاقترافي ودليل الخلف .

(٢) سبق أن أورد الشهرستاني هذه الفكرة في رده على الجاحظ في نهاية الأقدام ص ٢٣٩ .

(٣) قارن بالأبكار ١/١٦٥ ، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص ٢٤٧ .

(٤) في الأصل « تنسبه » ويلاحظ تكرار مثل ذلك فيما يلي حيث يحذف الناسخ نون الرفع رغم تجرد المضارع من الناصب والجازم .

كيف نسلم كونه كمالاً للرب تعالى ، وأن عده نقصان . وهل ذلك كله إلا خبط في
عشواء ؟

قلنا : أما النقص فمندفع ؛ إذ المحصلون^(١) لم يمنعوا من إثباتها له ، لكن بشرط انتفاء الأسباب
المقتزنة بها في الشاهد ، الموجبة للحدث والتجسيم ، ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى .
كما جوزوا عليه الإدراك والسمع والبصر ، لكن لم يتجاسر على إطلاقها في حق البارئ تعالى
لعدم ورود السمع بها . والحاصل أنه مهما ثبت من الكمالات شاهداً فلا مانع من القول بإثباتها
غائبا مع هذا الاضطرار . وأما من فرق بين كمال وكمال من أهل الحق^(٢) ، فعمله لم
ير ما نفاه مما يتم^(٣) إلا بأمور مرجبة للحدث والافتقار كاتصالات ومماسات وتقابلات إلى
غير ذلك ، بخلاف ما أثبتته . أو أنه مما ليس بكمال في نفسه ، وذلك مثل ما يتخيل من
معنى اللذة والألم والشهوة ونحوه . والأغوص إنما هو الأول : وهو القول بأن كل ما ثبت
كونه كمالاً في الشاهد ولم يجزّ القول بإثباته في حق الغائب / إلى نقص أو افتقار ،
فالقول به واجب . وإن لم يصبح إطلاقه من جهة التلطف عليه ، لعدم ورود السمع به .

وأما ما ذكروه من المجانسة فلنا أن نقول بها تارة وننفىها أخرى ، فإن قلنا بالمجانسة
فغاية ما يلزم منه الافتقار إلى المحل المقوم ، إذ هو المعنى بكون الشيء عرضاً ، وذلك مما لا
نأباه^(٤) إلا أن يقول : المقوم للصفة والمخصص لها أمر خارج عن ذات واجب الوجود ،
وليس كذلك كما حقهناه ، هذا إن قلنا بالمجانسة .

وإن قلنا بنفيتها فلا التفات إلى من قصر فهمه عن ذلك ما أثبتناه ، وزعم أنه غير معقول
فإنه - وإن لم يكن من جنس صفات البشر - فلا يلزم أن لا يكون معقولاً ، وأن لا يمكن

(١) قارن بابت تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل ٤٦/١ والغزالي في الاقتصاد ٦٧ وبالأكبار ١١٢/١ ، ب
وما سيأتى هنا في لوحة ١٥٨ ، ب .

(٢) من هؤلاء الأشعري نفسه ، وانظر اللع ، ٦٢ ، ٦٣ حيث يقرر الأشعري أن غيره من « الأصحاب » قد سبقه
بذلك .

(٣) في الأصل « لا يتم » حذف أداة النفي لأنها تؤدي إلى عكس المقصود .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٢٠١ ، ٢٠٢ والاقتصاد ٢٥ ، ٢٦ وانظر أيضاً مقدمة مناهج الأدلة ٦ ، ٤٧ وما سيأتى
هنا في ١٥٨ ، ب .

التعرض لإثباته ونفيه ، وإلا كان وجود الباري تعالى غير معلوم ، ولتندر القول بإثباته ، فصفة الإرادة لواجب الوجود ، وإن لم تكن مجانسة لصفة الإرادة شاهدا ، فلا محالة أن نسبتها إلى ذات واجب الوجود كنسبة الإرادة شاهدا إلى النفس الناطقة الإنسانية ، من التعلق والمتعلقات ، وكل عاقل يقضى ببديته أن الإرادة شاهدا - بالنسبة إلى محلها - كمال له وأن عدمها بالنسبة له نقصان، [و]^(١) يوجب أن ما كانت نسبتته إلى واجب الوجود ، كنسبة الإرادة إلى محلها شاهدا ، أن يكون كاملا لذات واجب الوجود ، وأن عدمه يكون نقصانا . فلو لم نقل بثبوت لذات واجب الوجود ، لوجب أن يكون واجب الوجود ناقصا في رتبته بالنسبة إلى رتبة المخلوق ، من جهة أن كمال المخلوق حاصل له وكمال المخلوق غير حاصل له .

فإن قيل : لو سلمنا بثبوت صفة الإرادة في حق الباري تعالى فما المانع من أن تكون أمراً سلبياً^(٢) ومعنى عدمها كما قاله الفلاسفة والنجار من المعتزلة ؟

قلنا : لأن السلب عدم محض ، وذلك لا تأثير له في التمييز والتخصيص^(٣) ؛ إذ ما / ليس بشئ لا يكون مستوعبا لما هو نئى ، ولأنه لا فرق إذ ذاك بين قولنا : إنه لا مميّز وبين قولنا : إن المميّز عدم . ثم كيف يصح تفسير الإرادة بعدم الإكراه ، وهو منتقض طردا وعكسا ؟

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

(١) هذه « الواو » ليست في الأصل .

(٢) ذكر الآمدى هذا السؤال في الأبيكار ١/٦٧ ؛ وأجاب عنه بقريب ما هنا .

(٣) هذه الفكرة نجدتها بوضوح وتفصيل أكثر عند ابن تيمية - انظر مجموعة الرسائل والمسائل ١/١١٦ وما بعدها وانظر أيضاً عنها « مقدمة مناهج الأدلة » ص ٣٨ ، ٣٩ .

وأما العكس فهو أن الإنسان قد يوصف بالإرادة لما هو كاره له ، كما في حالة شرب الدواء المسهل ونحوه^(١).

فإن قيل : تفسيرها بالعدم - وإن^(٢) كان ممتنعاً - فما المانع من أن تكون^(٣) لا موجودة ولا معدومة ، كما يقوله مثبتو الأحوال ؟

فقد أشرنا إلى وجه إفساده فيما مضى ، فلا حاجة إلى إعادته^(٤) : فإن قيل : فلو سلم أنها صفة وجودية فلم يجب أن تكون قائمة بذات الرب - تعالى - وما المانع من أن^(٥) تكون قائمة لا في ذاته كما هو مذهب البصريين من المعتزلة ؟

قلنا : لو لم تكن قائمة بذاته لم يخل^(٦) إما أن تكون قائمة في محل أولاً في محل : فإن كانت قائمة في محل فالمحل إما قديم أو حادث ، فإن كان حادثاً فهو لا محالة دفتقر في وجوده إلى مخصص ، والمخصص إما نفس ما قام به من الإرادة ، أو أخرى غيرها : لا جائز أن تكون نفسها ، وإلا أفضى إلى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على صاحبه ولا جائز أن يقال : بإرادة أخرى غيرها ، وإلا أفضى إلى التسلسل . من جهة أن الكلام في المخصص الثاني كالكلام في الأول ، ثم إنه ليس القول بنسبتها إلى البارئ بكونه مريداً لها بأولى من نسبتها إلى محلها بل هو أولى .

وكذا الكلام فيما إذا كان قديماً أيضاً ، وأما إن كانت قائمة لا في محل^(٧) ، فقد قال

(١) الانتقاص في الطرد واضح ، أما في بجانب العكس ففيه نظر ؛ إذ قد يقال : إنه كاره للشراب نفسه راض عن شربه ومريد له تحصيلاً للفائدة المرجوة من العلاج ، هذا ونجد نفس هذا المثال في الأبكار ١٦٦/١ أو من قبل في نهاية الأقدام . ٢٤٢ .

(٢) كذا بالأصل ولعل هذه الواو زائدة . (٣) في الأصل « أن لا تكون » و « لا » هنا زائدة .

(٤) رفض الأمدى الأحوال كما مر بنا وكما في الأبكار ١٢٧٢/١ . وانظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ ،

(٥) في الأصل « أن لا تكون » .

(٦) هذا التقسيم الثلاثي - الذي صار معتمد القائلين بقدم الصفات من الأشاعرة وغيرهم - ينتهي أصلاً إلى الإمام عبد العزيز المكي في محاورته الشهيرة مع بشر المريسي بين يدي المأمون - انظر مواقف صحيح المنقول لابن تيمية ١٣٠/٢ وما بعدها ، وانظر كتاب الحجة لعبد العزيز المكي نفسه - من طبع مطبعة السعادة بالقاهرة بدون تاريخ - ص ٥١ وما بعدها .

(٧) ذكر الغزالي هذا القول ونسبه إلى المعتزلة بصفة عامة ، ورد عليه مستنكراً : « وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريد بها هجر من الكلام ، كقوله إنه مريد بإرادة قائمة بغيره » الاقتصاد في الاعتقاد - ٦٣ وانظر « نهاية الأقدام ٢١٥ ، ٢١٦ » .

بعض الأصحاب^(١) في رده : يلزم أن تكون إرادة في الشاهد هكذا إذ ما ثبت للحقيقة في موضع لا يتخلف عنها أين وجدت / وحقيقة الإرادة لا تختلف شاهدا وغائبا . فإن استغنت عن المحل غائبا وجب أن تكون مستغنية عنه شاهدا وهو محال . وهذا إنما يستقيم أن لو سلم اتحاد حقيقة الإرادة شاهدا وغائبا . ولعل الخصم قد يجعل نسبة الإرادة غائبا إلى الإرادة شاهدا ، على نحو النسبة الواقعة بين الذات الواجبة غائبا والذوات الموجودة شاهدا ، وإذ ذلك فالإلزام يكون به منقطعا ، لا بما قيل من إنكار وجود الإرادة شاهدا لما بيناد ، فالصحيح أن يقال^(٢) : لو كانت قائمة لا في محل لم يخل إما أن تكون حادثة أو قديمة : فإن كانت حادثة فيما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة : لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت معدومة ، وإن كانت ممكنة فيما أن تفتقر إلى مخصص آخر أو لا تفتقر ، لا جائز أن يقال بالأول وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال ، ولا جائز أن يقال بالثاني ، وإلا لما وجدت ، إذ لا مميّز لها على ما يخصص بها من حيث هي ممكنة ، وما يخصص بها إنما كان مفتقرا إليها من حيث هو ممكن لا من حيث إنه ذات مخصوصة وحقيقة معينة .

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

قلنا : أما القول بأن المخصص لا يستدعي مخصصا فهو دعوى مجردة من غير دليل ، كيف وقد بينا وجه الاحتياج والافتقار مما لا سبيل إلى إنكاره ، وما قيل من أن الإرادة في الشاهد لا تفتقر إلى إرادة فغلط ، بل لا بد لها من مخصص من جهة كونها ممكنة وحادثة / ٢٦ / ١

(١) ذكر الشهرستاني في « نهاية الإقدام - ٢٤٥ » قريبا من هذا الرد الذي لم يوافق عليه الآمدي هنا ، فله المقصود « ببعض الأصحاب » ، وإن كان الرازي قد ذكر مثل ذلك أيضاً في الأربعمائة - ١٥٤ في « الوجه الأول » للرد على البصريين من المعتزلة الذين حدهم بقوله : « وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد » هذا وقد أشار الآمدي في الأبيكار أيضاً إلى هذه الإجابة غير المرضية لبعض الأصحاب ، ١٧٠/١ .

(٢) ذكر الآمدي هذه الإجابة المختارة في الأبيكار ٦٩/١ ب ، ١٧٠ ، ب .

وإن لم يكن المخصص من جهة من له الإرادة شاهدا ، وعلى هذا يخرج كل ما يهولونه من الأمثال غير هذا المثال ..

وأيضاً فإنها لو كانت حادثة لا في محل ، لم تكن نسبتها إلى البارى تعالى بكونه مريداً بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث . وليس يجب القول بتغيير نسبتها إليه لما بيناد من الاشتراك في نفي المحلية عنهما ، فإنه مع ما فيه من انتفاء جهة اللزوم^(١) ليس هو بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث لما بينهما من الاشتراك في الحدوث ، بل وهو الأولى ؛ من حيث إن ما يتحقق بين الحوادث من الاشتراك والنسب أكبر منها بين القديم والحدث على ما لا يخفى .

ثم ولو وجب نسبتها إليه لما اشتركا فيه من نفي المحلية لوجب نسبتها إلى سائر الجواهر والأجسام ؛ إذ هي مشاركة لها في هذا المعنى ، كيف وإنه لو جاز أن يكون مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته ، لجاز أن يكون عالماً بعلم قائم لا في ذاته ، وقادراً بقدرة قائمة لا في ذاته ؟ إلى غير ذلك من الصفات ولم يقولوا به^(٢) ، ولجاز أيضاً أن يكون الواحد منا عالماً وقادراً بعلم قائم لا في ذاته ، وقدرة قائمة لا في ذاته ، ولم يقولوا به أيضاً ، والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه . وهذا تبين إبطال القول بالقسم الثانی^(٣) أيضاً . كيف وإنه مما لا قائل به ؟ فلم يبق إلا أن تكون قائمة بذات الرب تعالى .

وإذا كانت قائمة بذاته ، فإما أن تكون قديمة أو حادثة . لا جاز أن تكون حادثة كما ذهب إليه الكرامية ، إذ قد بينا وجه إبطاله ولا حاجة إلى إعادته^(٤) . وسنبين امتناع

(١) نسب الشهرستاني فكرة « أن البارى تعالى لا في محل والصفة لا في محل فهى أولى به » إلى هشام بن الحكم (نهاية الأقدام ص ٢١٨) ورد عليها بالترقية بين المحل أو المكان وبين الموضوع أو الممكن وهو الجوهر أو الجسم الحال في المكان (نهاية الأقدام ٢٤٤) ونجد هذه التفرقة في الأبكار ٧٠/١ ب ، ومن قبلها عند ابن سينا في الإشارات ٤٧٩/٣ ، ٤٨٠ .

(٢) ذكر الآمدى هذا الإلزام والذي بعده في الأبكار ٧٠/١ ب .

(٣) يقصد بالقسم الثانی ما ذكره في الشق الثانی من التفصيل (ل ٢٥ ب) وهو كونها قديمة قائمة لا في محل . قال في الأبكار (٧٠/١ ب) : « وما ذكرناه يبطل القول بكون المخصص القائم لا في ذاته قديماً أيضاً ، كيف وإنه مما لا قائل به » وهو القسم الثانی هنا .

(٤) يشير إلى ما ذكره في (ل ٢٥ ب) في مناقشته لقول المعتزلة « إنها قائمة لا في محل » وإبطاله ذلك على فرض حلوثها وقدمها ، وأصل هذه الحجة عند الشيخ الأشعري في « اللع - ٤٥ ، ٤٦ » .

قيام الحوادث بذات الرب تعالى فيما بعد إن شاء الله تعالى^(١) . فتمين أن يكون الرب تعالى مريدا بإرادة قديمة قائمة بذاته ، وهو ما أردناه .

فإن قيل : فلو كان المخصص قديماً لانقلب ما ذكرتمود في امتناع إضافة التخصيص إلى ذات واجب الوجود عليكم فيما تدعون / مخصصاً ، فإنه إذا كان قديماً فنسبة الأحوال والأوقات والأضداد وكل ما يقدر بالإضافة إليه على وتيرة واحدة ، فما خصمه بزمان الحدوث ، إن افتقر إلى مخصص آخر ، فالكلام في ذلك المخصص الثاني كالكلام في الأول ، وذلك يفضي إلى التسلسل وهو ممتنع . وإن لم يفتقر إلى مخصص آخر فما هو جواب لكم في الإلزام ههنا أي في الإرادة هو جواب لنا^(٢) في الذات .

قلنا : قد بينا أنه لا بد من إرادة قديمة كان بها التخصيص ، وليس ما ذكرناه في إبطال التخصيص بالذات مما ينقلب في الإرادة ، فإنه إذا قال القائل : لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه ، وليس هو بأولى مما قبله أو بعده ؟ كان السؤال في نفسه خطأ^(٣) ؛ من جهة أن الإرادة عبارة عما يتأتى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه . لا ما يلزمه التخصيص ، فإذا قيل : لم كانت الإرادة مخصصة ؟ فكأنه قال لم كانت الإرادة إرادة ؟ وهو في نفسه محال ، وهذا كما لو قال : لم كان الواجب بذاته لا يفتقر إلى علة ، والممكن بذاته يفتقر إلى علة في كل واحد من طرفيه^(٤) . فإنه لا يقبل ؛ من حيث إن سؤاله يتضمن القول بأنه لم كان الواجب واجباً ولم كان الممكن ممكناً ، فإن الواجب هو عبارة عما لا يفتقر إلى غيره في وجوده ، والممكن بعكسه ، وهو مما لا يخفى وجه فساده . وهو لا محالة إن

(١) في لوحة ١٧١ - ٧٦ ب ، وانظر أيضا الأبكار ١٤٥/١ ب - ١٥٠ حيث يرد على القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى ، وعلى الكرامية خاصة (في ٧٠ ب ، ١٧١) وقارنه برأى الرازي الذي وافق فيه القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى في الأربعين مثلاً ص ١١٨ - ١٢٢ وابن تيمية في موافقه صحيح المنقول ١٤٤/١ ، ١٤٥ ، ٩٣/٢ - ١١٧ .

(٢) في الأصل (لكم) والصواب ما أثبتته - راجع الأبكار (١٦٧/١) حيث يورد هذا الإشكال .

(٣) ذكر الغزالي هذا الرد في « الاقتصاد - ٦٤ » واعتبر مثل هذا السؤال غير مشروع ، وذكره الآمدي أيضاً في « الأبكار » ٦٢/١ ب ، وانظر ما سيأتي عن هذه المسألة في القانون الخامس عند إثبات حدوث العالم .

(٤) في الأصل « طريقه » .

ورد من الفيلسوف^(١) أظهر في الفساد ؛ من جهة اعترافه بإسناد جميع الحوادث والأمور المتجددات كالحركات وغيرها إلى الإرادات النفسية الثابتة للأجرام الفلكية ولا مندوحة عنه .

فإن قيل : لو سلم قيام المخصص بذات الرب تعالى و كونه قديما لكنه مما يمتنع تفسيره بالإرادة لوجهين :

الوجه الأول : هو أنه لو كان مخصصا بالإرادة لما خصصه ، فلا بد من أن يكون قاصداً لما خصصه وطالبا له^(٢) / بل يتعالى ويتقدم عن الأغراض ، وإنما هي عائدة إلى المفعول

(١) في الأصل « على الفيلسوف » .

(٢) لاحظنا على النسخة الأصلية الوحيدة من حيث الترقيم ومن حيث السياق سقوط لوحة كاملة (٢٧ أ ، ب) في هذا الموضع ، ونظرا لما تأكد لدى من طبيعة العلاقة بين « الغاية » و « الأوبكار » وأن الأول يكاد يكون ملخصا موجزا للأفكار التي تضمنها الثاني أو أكثرها ، بل إن العبارة لتتحد بينهما في مواضع كثيرة جدا ، أشرت إلى بعضها في تعليقاتي بالهامش فيما سبق ، رأيت أن ألخص الفكرة الرئيسية التي فقدناها مع هذه اللوحة الضائعة ، عن « الأوبكار » .

والسياق هنا يسعفنا - إلى حد كبير - في تعرف مضمونها العام ، فالآدمي يذكر هنا إشكاليين للمعتزلة على مشيى الإرادة القديمة « الأول : هو انه لو كان مخصصا بالإرادة لما خصصه فلا بد من أن يكون قاصدا . » ويبدو أن الأجابه على هذا الوجه « الأول » تستغرق اللوحة الساقطة ، حيث يستكملها في لوحة ٢٨ ثم يعرض بعد ذلك :

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

والآن - وبعد أن حددنا القدر الساقط من نسختنا - نستطيع أن نتمدد على « الأوبكار » في تعرف رد الآدمي على هذا « الوجه الأول » :

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

الأولى : أن حدوث الحادث إما أن يكون متوقفا على تعلق الإرادة به أو لا يكون متوقفا عليه ، فإن كان الأول فالرب - تعالى - يستفيد بإرادته له كمالا ، وبعدم إرادته نقصانا ، وهو محال . الخ » فهذا هو الوجه الأول المذكور هنا تماما ، ولكن أين الجواب عنه ؟

يتعرض الآدمي لمناقشة هذه الحجج وإبطالها في ل ٧١/١ أ من الأوبكار ، غير أنه يحيلنا فيها على ما ذكره في مسألة القدرة « وأما ما ذكره من الوجه الأول والثاني في الحججة الأولى فقد سبق الجواب عنه في مسألة القدرة . . »

وبالرجوع إلى (ل ٦١ أ) من نفس الجزء نجد يقول - أثناء كلامه عن « القدرة » -
« الثاني .. : أنه لو كان مريداً لمقدوره فيما أن تكون إرادته له أولى من عدم الإرادة ، أو لا تكون .. : فإن لم =

المرجح ، وذلك مما لا يوجب تحققه للغير ولا عدمه نقصا ما ، والذي يوضح هذا هو أن ما ظهر من حكمة بعثة الرسل والأنبياء وتبليغهم ليس إلا إصلاح الخلق وتقويم نظامهم ، وإن كنا نعلم أن عدم هذه الحكمة ووجودها بالنسبة إلى حال النبي سيان ، فيما يرجع إلى نفس كماله ونقصانه ، وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد . ثم إن هذا مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون البارئ تعالى مريدا ، من المعتزلة وغيرهم . وإن ورد من الفلاسفة الإلهيين

« تكن إرادته له أولى به فليس إرادة الفعل أولى من الترك ، وإن كانت إرادته أولى به فهو - لا محالة - يستفيد إرادته له كمالا ، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال ، ويلزم من ذلك أن يكون الرب - تعالى - مستفادا له من مخلوقه كمال وهو محال ، وإن لم يكن مريدا لما يوجد فهو غير موجود بالاختيار . . . » .

وبعد ذلك - بتقليل - يقول (في ل ٦٢ أ ، ب) :

« قولهم : إما أن تكون إرادة العالم أولى أولا .

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

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

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

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

وهذا - في مضمونه - هو ما يقرره هنا بعينه ، فلنعد إلى كتابنا :

ومن تابعهم^(١) فهو لازم عليهم أيضا ، فإنهم قضوا [بأن]^(٢) الترجيح في الوجود وغيره
إنما يستند إلى ذات واجب الوجود ، وإن ما وجب به لا يتأخر وجوده عن وجوده ، بل هو
ملازم له في الوجود ، كملازمة حركة الخاتم لحركة اليد . كما سيأتي تفصيل مذهبهم .

وعند ذلك فنقول : ملازمة ما وجد به ووجب عنه إما أن تكون وعدمها سيان أو أن
الملازمة أولى : فإن كانت الملازمة وعدمها سيان ، فالقول بوجود اللزوم في الوجود متناقض .
وإن كانت الملازمة هي الأولى ، فلا محالة أن ما هو الأولى في لزومه له أنه يستفيد بملازمته
كمالا وبعدمه نقصانا . فإذا ما هو اعتذارهم في الذات هو اعتذارنا في الإرادة ، ولا محيص
عنه .

وما يلزمهم أيضا في ذلك أن تكون الأنفس الفلكية^(٣) المخصصة للحركات الدورية
كما عرف من مذهبهم ، متوقفة في حصول كمالها على معلولها ، لكونها مخصصة له بالإرادة .
وفي ذلك توقف كمال الأشرف على المشروف ولا خلاص لهم منه .

وأما ما ذكروه من الوجه الثاني^(٤) :

في قولهم : « لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض كما
في العلم » ، فمع^(٥) أنهم قد نقضوا ما أبرموه ، وحلوا ما عقدهوه / بالقدرة ؛ فإنهم قالوا : ٢٨ / ب
إنها صفة قديمة نفسية ولا تعلق لها بأفعال العباد ، فهو صحيح .

(١) يقصد الفارابي وابن سينا وأمثالها من فلاسفة المسلمين - انظر الإشارات والتنبيهات ٣/ ٥٥٤ - ٥٥٩ والأربعين
لرازي ص ٢٥٠ .

(٢) زدت كلمة « بأن » ليستقيم الأسلوب .

(٣) في الأصل « القابلية » .

(٤) ذكر الآندى في الأبيكار (١/ ٦٨ أ ، ب) هذا الوجه الثاني خلال عرضه للحجة الرابعة من حجج نفاة الإرادة
القديمة القائمة بذاته - تعالى « الثاني : أنها لو كانت قديمة نفسانية لوجب تعلقها بجميع الجائزات من أفعاله وأفعال العباد ؛
فإن نسبة القديم إلى سائر الجائزات نسبة واحدة . ثم يلزم من تعلقها بجميع الجائزات محالات ثلاثة . . » ثم يتبع المحالات
على النحو الوارد هنا .

(٥) في الأصل (فهو . .)

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

أمّا الأول^(١) ، وهو قولهم : يلزم أن يكون مريدا لإرادة^(٢) زيد وعمرو عند اختلاف مراديهما ، فقد منع بعض الأصحاب من تصور اجتماع مثل هاتين الإرادتين وقال : إن ما علمه الله على ما هو عليه وإنه سيكون أولا يكون فهو المراد ، ونقيضه تشبه^(٣) غير مراد . فعلى هذا تصور الإرادتين عند تعلقهما بنقيضين ممتنع . وهو مما فيه نظر ، فإن ما وجد من كل واحد منهما مماثل لما وجد من صاحبه ، فيما يرجع إلى الميل والقصود ، والاختلاف ليس إلا في التعلق . وكون أحدهما واقعا على الوفق . والآخر على خلافه ، فإن كان ذلك هو الموجب تسمية البعض إرادة ، والبعض شهوة فحاصله يرجع إلى الاصطلاح في الأسماء ، لا الاختلاف في المعنى ، وهو ما يوجد في^(٤) كل واحد منهما .

فالذي يتجه وله ثبات على محك النظر ، أن يقال^(٥) : إنما يلزم هذا المحال أن لو لزم من تعلق إرادته بإرادتهما تعلقها بمراديهما ، وليس كذلك ، بل المدعى به متحكم بما لا دليل عليه ، فالرأى الحق أن يقال إن تعلقها بالإرادتين إنما كان بالنظر إلى حدوثها ، وتخصصها بالوجود دون العدم ، وذلك مما لا يوجب تضاداً ولا تناقضاً . والجمع بين متعلقيهما وإن كان محالاً ، / ٢٩

(١) ذكر الآمدي هذا « المحال الأول » في الأبيكار (١/٦٨ ب) ، كما أشار إليه الشهرستاني في « نهاية الأقدام - ٢٤٩ » .

(٢) في اصل للإرادة زيد وعمرو عند الاختلاف مراد بهما .

(٣) في الأصل « تشبها » وهو خطأ ، أما من يقصده « البعض » فلعله الشهرستاني الذي قدم هذا المنع فعلا في « نهاية الأقدام ٢٤٩ - ٢٥٠ » وإن كان قد أتبعه بالجواب الذي ارتضاه المؤلف هنا .

(٤) في الأصل « فيما » .

(٥) تعرض الآمدي للاجابة عن هذا الإلزام في الأبيكار ١/٧١ أ ، ب غير أنه ارتضى هناك ما لم يرضه هنا من جواب

« بعض الأصحاب » .

فإنما يلزم أن لو لزم تحققه في متعلقهما به ، أي^(١) من تعلق الإرادة القديمة بهما وليس كذلك ، ٢٩ / ١
بل متعلق كل واحد منهما إنما يتم بتعلق الإرادة القديمة به وذلك غير لازم من تعلقها بإحداث
الإرادة الحادثة المتعلقة به .

وأما المحال الذاتي^(٢) فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال : أفعال المكلفين وإن
انقسمت إلى خيرات وشرور ، لكن الإرادة إنما تتعلق بها من حيث وجودها وتحقيقها ، وهي
من هذا الوجه ليست بشرور ، بل خيرات محضه ، وإنما تلحقها الشرور باعتبار الصفات التي
هي منتسبة إلى فعل العبد وقدرته ، وهي ما قلتم إنها توابع الحدوث ، كما يأتي تحقيقه في
مسألة خلق الأفعال . وهي من هذه الجهة ليست مرادة لله - تعالى - على الاصلين ؛ فإن إرادة
فعل العبد - من حيث إنه فعله - تمن وشهوة ، وذلك في حق البارئ محال . فإذ ما هو مراد
الله تعالى إنما هو التخصيص والإحداث وذلك هو الخير ، وما هو الشر ومنه الشر فهو ما وقع
مسنداً إلى فعل العبد من حيث هو فعله ، وذلك غير مراد الله تعالى .

وسنبين إبطال هذا المقال في مسألة خلق الأعمال ، وأن ما من حادث إلا وهو مضاف إلى
البارئ تعالى بأنه محدثه ومريد له ، وأنه لا خالق الا الله تعالى ولا مبدع إلا هو ، وأنه لا يجري
في ملكه إلا ما هو مراد له ، [و]^(٢) من حيث هو مراد له ليس بشر ، فإن تعلق الإرادة به إنما هو
من جهة تخصصه بالوجود دون العدم أو العدم دون الوجود ، [و]^(٣) بالجملة من جهة تخصصه
ببعض الأحوال دون البعض ، وذلك مما لا يوصف بكونه شراً من حيث هو كذلك . نعم إن
وصف بعض الحادثات بكونه شراً ، فذلك ليس هو لعينه ، ولا أن الشر وصف ذاتي له ، ولا هو ،
في نفسه معنى وجودي ، بل معنى نسبي ، وأمر / إضافي . كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين
والتقبيح . وذلك مما لا يمنع من إضافته إلى الإرادة القديمة وإلا لما أضيف إليها ما في عالم

(١) في الأصل « أو »

(٢) وأجاب عن هذا الإشكال أيضا عند حديثه عن القدرة في الأبيكار ١/٦١ أ ، ٦٢ ب ، ٦٣ ب قارن ذلك بإجابة
الغزالي في الاقتصاد ٦٤ ، ٦٥ والشهرستاني في نهاية الاقدام ص ٢٥١ والآمدى هنا يعتمد عليه ويكاد ينقل عبارته في نهاية
الاقدام فهو المقصود إذن بقوله « بعض الأصحاب » هذا وقد عاد الآمدى إلى مناقشة هذه المسألة مرة أخرى في الأبيكار ١/٢٨٧ ب
٢٩٢ باستقصاء وتفصيل .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

الكون والفساد ، من التحريق والتغريق ، والخسف ، والزلازل ، والهدم ، ونحو ذلك من الآفات الفادحة والأمراض المؤلمة وغير ذلك مما لا يقولون به^(١) .

ثم إن مستندهم فيما ذكروه ليس إلا الشاهد ، ولو صح أن يقال : الغائب باعتبار إرادته للشر شرير - كما في الشاهد - لصح أن يقال إذا أراد الطاعة مطيع^(٢) .

فإن قيل : تسمية الواحد منا مطيعا ، إنما كان بالنسبة إلى ما أَرَادَهُ وقصدته مما هو مأمور به وملجأ إليه ، والبارئ - تعالى - منزه عن ذلك .

قلنا : فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا - أيضا - شريراً أو سفيهاً بالنسبة إلى ما قصدته ، من جهة أنه منهي عنه ، وممنوع منه؟ كيف وأن هذا هو الحق ، وأن الصبي والمجنون لو أتيا بمثل ما يأتي به المطيع والشرير ، فإنه لا يقال لهما^(٣) مطيع ولا شرير؟ ولم يكن ذلك إلا لعدم ورود التكليف نحوه . هذا إن ورد من المعتزلة^(٤) .

وأما الفلاسفة فلهم تفصيل مذهب في معنى الخير والشر ، وهو ما لا تمس الحاجة إلى ذكره . وإنَّ مَنْ حَقَّقَ ما قررناه ، أمكنه التَّفَصُّي عن كل ما يتخيلونه^(٥) ههنا .

وأما المجال الثالث^(٦) :

فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهى مراداً وليس كذلك، بل المأمور الذي علم وقوعه والمنهى الذي علم الانتهاء عنه هو المراد ، أما ما علم إنتفاؤه فليس بمراد الوجود، وإن كان

-
- (١) انظر ما سيأتي في لوحة ٣٠ ب ، ١٨٤ عن مسألة وجود الشر في العالم ومصدره .
(٢) نجد هذا الرد عند الأشعري في اللمع ٥٦ - ٥٧ والإبانة ٦٤ - ٦٥ ، ومن بعده عند البغدادى في أصول الدين ١٠٣ ، ثم عند الشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٥١ .
(٣) في الأصل (له) .
(٤) وهذا الاعتراض ورد منهم فعلا لا من الفلاسفة كما يقرر الشهرستاني في (نهاية الأقدام ٢٥١) ، وانظر الاشارات والتنبيهات ٧٢٩/٣ - ٧٤٦ ، والنجاة ٢٨٤ - ٢٩٠ .
(٥) في الأصل « يتخيلوا به » .
(٦) ذكره النزالي في الاقتصاد ٦ ، والشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٥٤ ، وقد نسبه إلى المعتزلة كما عرضه المؤلف مفصلاً في الأبحاث ٦٨/١ ب ، وأجاب عنه في ٧١ ب ، ١٧٢ ، وناقش الآيات التي يعتمد عليها المعتزلة في نفي نسبة الشر إلى الله تعالى .

مأمورا به^(١)، وما علم وجوده فليس بمراد الانتفاء وإن كان منهيًا عنه ، وإلا كان فيه إبطال أخص وصف الإرادة ، وهو تأني التمييز بها ، وهو ممتنع . / وأما ما يطلق عليه اسم الإرادة مع عدم حصول التمييز به فليس في الحقيقة إرادة بل شهوة وتمنيا ، فإذا الإرادة أعم من الأمر من جهة أنها توجد ولا أمر ، والأمر أعم منها من جهة أنه قد يكون ولا إرادة ، وليس ولا واحد منهما يلزم الآخر لزوما معاكسا ولا غير معاكس . وعند ذلك فلا يلزم من الأمر بالوجود وإرادة العدم ما تخيلوه من التناقض . وعلى هذا القول في النهي أيضا .

ثم كيف ينكر ذلك مع^(٢) الاعتراف بتكليف أبي جهل بالإيمان من غير إرادة له؟ وبما ظهر من قصة إبراهيم في تكليفه بذبح ولده؟ كما يأتي تحقيقه فيما بعد - إن شاء الله تعالى . فإذا ليس ثمرة الأمر امتثال ما أمر به ، بل من الجائز أن تكون له ثمرة أخرى . وعند ذلك فلا يكون عبثا ولا متناقضا ، كما في هذه الصور . ولهذا قال بعض الأصحاب^(٣) : إنه لو علم من أحد من الأمة ، أنه لو كلف بخصلة من خصال الخير لم يأت بها ، ولو ضوعفت عليه لم يقصر عنها ، فإنه إذا أمر بالضعف كان أمرا صحيحا وإن لم يكن ما أمر به مرادا ، وذلك على نحو أمر النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بالصلوات . هذا كله إن قيل برعاية الصلاح ، وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف ولا غرض في هذا التعبد . وما قيل من أنه يفضى إلى التكليف بما لا يطاق فذلك مما لا نأباه وسنبين وجه جوازه فيما بعد إن شاء الله^(٤) .

وما أشير إليه ، من الظواهر الدالة على نفي الإرادة والرضى للقبیح والفساد ، مما لا يسوغ التمسك بها ، في مسائل الأصول ؛ إذ هي مع ما يقابلها من ظواهر أخرى ممكنة التأويل ، جائزة التخصيص ، والمقطوع لا يستفاد من المظنون^(٥) . كيف وأن القول بموجبها متجه ههنا ؟ فإننا لا نعترف

(١) اختلف المعتزلة في « هل الإرادة عين الأمر أم غيره ؟ » - انظر اللع للاشعري ٥٧ .

(٢) في الأصل « من » .

(٣) نسبه الشهرستاني في نهاية الاقدام ٢٥٧ ، ٢٥٨ إلى أبي الحسن الأشعري وأصحابه ولم يرض عنه ولم أجد في الابانة

واللع وقد أورد البغدادي هذه الأمثلة في أصول الدين ١٠٣ ، ١٠٤ (سوى مثال المعراج) .

(٤) انظر في مسألة التكليف بما لا يطاق ، وموقف الأشعري منها اللع ٩٩ - ١٠٢ ، ١١٣ ، ١١٤ والاقتصاد

للغزالي ١٠٣ - ١٠٥ والإحكام للاندلسي ١٢٤/١ وما بعدها والابكار ١١٩٤/١ - ١٩٧ ب وما سيأتي هنا في لوحة ٣٩ أ ، ب ولوحة ٨٧ ب .

(٥) يتابع الآمدى الرازي في موقفه من الدليل السمي انظر (فخر الدين الرازي وآراؤه) ص ٣٢٥ وقد هاجمها ابن

تيمية في كتابه موافقة صحيح المنقول ٥١/١ وما بعدها .

٣٠/ ب بآن إرادته ورضاه مما يتعلق / بالمعاصي على اختلاف أصنافها؛ إذ هي من حيث هي شرور ومعاصٍ أمور إضافية ، لاذوات حقيقية ، كما سنبين ، والإرادة لا تتعلق بها ، إنما تتعلق بها من حيث الحدوث والتجدد كما سبق . ومن تمسك بهذه القاعدة استغنى عن التأويل بطريق التفصيل ، كيف وأنا سنقرر قاعدة^(١) في معنى المحبة والرضى والإرادة يمكن أن نتوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل^(٢) .

أما المحبوب والمرضى في حق الله تعالى فليس^(٣) معناه إلا أنه ممدوح عليه في العاجل ، ومثاب عليه في الآجل . كما أن المسخوط المقابل له ليس معناه إلا نقيض ما ذكرناه . فعلى هذا معنى قوله : (لا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بالسوءِ من القولِ)^(٤) وقوله : (لا يُحِبُّ الفسادَ)^(٥) وقوله : (ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ)^(٦) أنه غير ممدوح ولا مثاب [عليه]^(٧) ، وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل^(٨) .

وأما الإرادة فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهي ، وقد تتعلق بالملكف به أى إيجاد وإعدامه ، فإذا قيل : إن الشيء مراد ، فقد^(٩) يراد به إن التكليف به هو المراد ، لا عينه وذاته . وقد يراد به أنه في نفسه هو المراد ، أى إيجاد أو إعدامه . فعلى هذا ما وصف بكونه مرادا ، 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^(١٠) .

(١) توجد أصول هذه القاعدة عند الباقلاني في التمهيد ص ٤٨ ونجدها أيضا عند الشهرستاني في نهاية الاقدام ٢٥٩ .

(٢) تعرض الأشعري في اللمع ١١٣ ، ١١٤ لكثير من هذه الآيات بالتأويل ، والآمدى يتابعه هنا في أكثر ما ذكره .

(٣) في الأصل (ليس) .

(٤) جزء من الآية ١٤٨ من سورة النساء .

(٥) جزء من الآية ٢٠٥ من سورة البقرة .

(٦) جزء من الآية ٧ من سورة الزمر .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) قارن بشرح الطحاوية ص ١٩٢ - ٢٠٠ .

(٩) في الأصل (قد) .

(١٠) قارن هذا بما لدى ابن تيمية من تمييز واضح بين « الإرادة الكونية والارادة الشرعية » انظر مثلا رسالة

الاحتجاج بالقدر ص ١٠ ورسالة القضاء والقدر له أيضا ص ١١ كلاهما نشر مكتبة أنصار السنة ، وانظر ابن الوزير البهاني في إنبشار الحق ٢٩٦ ، حيث ينتقد ابن تيمية ، وإن كان يسلم بأصل الفكرة وانظر أيضا « شرح الطحاوية » لابن أبي العز الحنفى ص ٥٣ ، ٥٤ .

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التفصلي عن قوله : (وما الله يريد ظلماً لِلْعِبَادِ)^(١)
بأن يقال : المراد به إنما هو نفي الإرادة بالتكليف به ، لامن حيث حملوثة ، وكذا قوله :
(يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)^(٢) معناه الأمر باليسر ، ونفيه عن العسر .
وعلى هذا يخرج قوله : (وما خلقت الجن والإنس إلا لِيَعْبُدُونِ)^(٣) فإنه ليس المراد به
وقوع العبادة ، بل الأمر بها .

وقول بعض الأصحاب/ في تقرير الأمر بما ليس بمراد : إن ما يتعلق به الأمر والنهي ، ١ / ٣١
إنما هو أخص وصف فعل المكلف ، وهو ما يصير به طائعا أو عاصيا ، وذلك الأخص هو
ما يتعلق بكسبه ويدخل تحت قدرته ، وبه يتحقق معنى التكليف ، وهو ما جعلته المعتزلة
من توابع الحدوث ، لا^(٤) أن التكليف متعلق بأصل الفعل ؛ إذ هو فعل الله - تعالى -
وذلك لا يجوز التكليف به ؛ إذ هو من فعل الغير ، والتكليف بفعل الغير تكليف
بما لا يطاق . فإذا ما يقع به التكليف إنما هو ما ينسب إلى فعل العبد واكتسابه ، وليس
ذلك مرادا لله - تعالى - ولاداخلا تحت قدرته ، غير صحيح^(٥) . على ما سيأتي تفصيل
القول فيه إن شاء الله .

وأما ما ذكره من المحال الرابع^(٦) :

فمبني على فاسد قولهم : إن ما سبق من الإرادة لا يكون إلا عزما ، مع سبق فكر وتردد .
ولا يخفى ما به من التحكم وهو وإن أمكن تخيله في الشاهد ، فإنه غير لازم في حق الغائب ،
كما سلف^(٧) .

(١) الآية ٣١ من سورة غافر .

(٢) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٥٦ من سورة الذاريات .

(٤) في الاصل (الا) والهزمة زائدة وإلا يفسد المعنى .

(٥) هذا خبر قوله في أول الفقرة « وقول بعض الأصحاب » ولعله يقصد بالبعض الباقلاني فهذا الرأي أشبه به .

(٦) تعرض الأمدى لذلك في الأبيكار ٧١/١ أ واحال فيها على ما ذكره من الجواب في مسألة القدرة ، حيث تعرض

لنفي فكرة العزم والتردد عن الله سبحانه في ٦١/١ أ

(٧) قارن هذا بنقد ابن رشد للاشاعرة وتصورهم للإرادة الألهية - مناهج الأدلة - مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم

وما قيل من أنه لاجتاجة إلى صفة الإرادة مع وجود العلم والقدرة فممتنع ؛ إذ القدرة هي ما يتأتى^(١) بها الإيجاد ، ولا محالة أن نسبتها إلى سائر الأوقات نسبة واحدة . فتخصيصها للحادث بزمان حدوثه ، من غير مخصص ، مع أن نسبة الأوقات إليها نسبة واحدة ، لامتني له . وهو كما قيل في التخصيص بالذات من غير فرق . وهذا لا ينعكس في الإرادة كما سلف^(٢) . فإذا لا بد من المخصص . ثم لو أغنت عن الإرادة لحصول الإيجاد بها لأغنت عن العلم أيضا ، وكيف وأن القدرة عند الخصم في الشاهد ما يتأتى بها الإيجاد ، كما في قدرة المختارين بالنسبة إلى أفعالهم . ومع هذا ليست كافية عن الإرادة . حتى إن من كان قادرا ولم يكن مريدا فإنه وإن حصل الإيجاد في حقه ، صح أن يقال : ليس هو أولى من عدمه ، وإن فعله عبث . فهلا قيل مثله في حق البارئ تعالى ؟

ب / ٣١

وليس العلم مما يصح الاكتفاء به عنها أيضا^(٣) ، وإن لزم الحدوث في وقت الحدوث من ضرورة تعلق العلم به ؛ إذ العلم لا يحصل به التمييز ، ومع قطع النظر عما به التمييز ، فتخصيص الحادث بزمان حدوثه ، إذ ذاك ، لا يكون أولى به من غيره . ثم إنه لو اكتفى به عن الإرادة ؛ لضرورة وقوع الحادث على وفقه ، لاكتفى به عن القدرة أيضا لهذا المعنى . كيف وأنه من الجائز أن يحصل العلم في الشاهد لبعض المختارين ، بإخبار^(٤) صادق ، بأنه سيفعل كذا على كذا ، في وقت كذا ، ومع ذلك فالإرادة لا تكون مستغنى عنها ؟ فقد بان من هذا أنه لا سبيل إلى القول بالاستغناء بالعلم أو القدرة عن الإرادة أصلا . ولا جهائز أن يقال بأن معناها هو معنى العلم أو القدرة ، إذ هما أهم منها ، من حيث أن كل مراد لله - تعالى - مقدور ، ومعلوم . وليس كل معلوم أو مقدور مرادا ، والقول بأن الأخص هو الأعم ، والأعم هو الأخص ، محال .

(١) وقد ناقش الرازي الاستغناء بصفة العلم أو القدرة عن « الإرادة » في الأربعين ١٤٧ - ١٥٠ .

(٢) في ٢٦ أ ، ب من هذا الكتاب

(٣) ذكر الأمدى في الإخبار ٦٧/١ ب ما ينسب لأبي الحسين البصري من رد الإرادة إلى العلم ثم ناقشه في ٧٠ ب -

٧١ وانظر الأربعين للرازي ١٤٧ .

(٤) في الأصل : « إما بإخبار . . » وليس في العبارة تفصيل .

فقد بان [أنه]^(١) لا بد من صفة زائدة على ذات واجب الوجود ، يتأتى بها التخصيص بالحدوث ، وتلك الصفة هي الإرادة . وأنها لا بد من قدمها وأزليتها ، وقيامها بذات واجب الوجود ، وتعلقها بجميع الكائنات . وهي - مع ذلك - متحدة لاكثرية فيها ، ومع اتحادها فلا نهاية لها ، لا بالنظر إلى ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها .

أما بيان كونها واحدة^(٢) : فقد قال بعض الأصحاب^(٣) . لو كانت متعددة لكان تعددها بتعدد متعلقاتها ، وما يصح أن تتعلق به الإرادة غير متناه تقديرا ، فلو تعددت بتعدده لكانت غير متناهية أعدادها تحقيقا ، وقد قام الدليل على استحالة ذلك . وإن تعددت بسبب تعلقها ببعض المتعلقات التقديرية فذلك يستدعى مخصصا ، والقديم لانتخصص له بجائز / دون جائز .

١ / ٣٢

واعلم أن هذا غير صواب ؛ فإن ما ذكره من القسم الأول ، فمبنى على القول بامتناع وجود أعداد لانهاية لها ، وهي موجودة معا ، ولا ترتب لها وضعاء ، ولا طبعا . وقد بينا وجه فساده فيما مضى^(٤) . وما ذكره من القسم الثاني ، فهو مع ما فيه من التحكم ، كاذب في دعواه - بجهة العموم والشمول - استحالة تعلق القديم ببعض المتعلقات الجائزة دون البعض ؛ فإن الممكنات منها ما هو مراد عنده ، ومنها ما هو غير مراد ، والإرادة قديمة عنده لامحالة ، مع هذا التخصيص .

(١) زيادة ليست في الاصل .

(٢) تعرض الأمدى في الابتكار (٦٨/١ ب) لمسألة وحدة الإرادة ولعدم تناهى متعلقاتها في (٧٢/١ ب) غير أنه أحال في الاستدلال عليها على ما ذكره في صفة القدرة . وذلك في (٦٣/١ أ ، ب) حيث استدلت على وحدتها بمسلكين . : أولهما هو الذي رفضه هنا ، غير أنه تصرف فيه بحيث يسلم من الاعتراضات التي أوردها هنا ، وأما الثاني فهو ما اختاره في كتابنا هذا .

(٣) أما مراده ببعض الأصحاب فهو الشهرستاني الذي يقرر هذه الفكرة في (نهاية الاقدام ٢٣٣ ، ٢٣٤) بنفس الألفاظ تقريبا ، غير أنه كان يتحدث عن صفة العلم ، وإن كان يقول بعد : « وكذلك كل صفة قديمة » ويؤكد ذلك مرة أخرى في ص ٢٣٦ من نفس الكتاب .

(٤) ارجع لمناقشة دليل التسلسل لدى الفلاسفة والمتكلمين في اللوحات ٣ ، ٤ ، ٥ من هذا الكتاب .

فالرأى الحق أن يقال : لو كانت متعددة ومتكثرة ، لم تمخل تلك المتكثرات إما أن تختلف من كل وجه ، أو تتحد من كل وجه ، أو تتحد من وجه وتختلف من آخر : فإن اتحدت من كل وجه فلا محالة أن الإرادة التي أردناها ليست إلا واحدا منها والباقي ليس إرادة . [وإن اختلفت^(١) من كل وجه فليس] التكثر فيها في صفة الإرادة ، لضرورة أن حقيقة الإرادة ليست إلا حقيقة واحدة . وإن اختلفت من وجه دون وجه فما به التكثر والاختلاف حينئذ لا بد أن يكون خارجا عن صفة الإرادة ، وإلا فهو القسم الأول بعينه . وعند ذلك فما اختص بكل واحد من المتكثرين ، إما أن يكون اختصاصه به لذاته ، أو باعتبار مخصص خارج : لاجاز أن يقال بالأول وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد الإرادات ، إذا لكل تحت إرادة واحدة . وللاجاز أن يقال بالثاني ، وإلا فالمخصص له بذلك إما أن يكون بالذات أو الإرادة : فإن كان بالذات فهو أيضا أيضا محال ، وإلا لما تخصص به أحد المتماثلين دون الآخر ؛ إذ لأولية . وإن كان ذلك بالإرادة ، فالكلام في تلك الإرادة ، وما به تميزت ، كالكلام في الأول ، وذلك يفضي إلى التسلسل^(٢) ، وهو ممتنع .

فإن قيل : إضافة التخصص إلى ما يقتضيه لذاته ، وإن كان ممتنعا ، فلا يخفى أن الإرادة عبارة عما يتأق/بها التخصص ، وإذ ذلك فلا فرق بينها وبين ما هو قائم بها أو غيرها . فعلى هذا غير ممتنع أن يضاف التخصص ، لما يخص به كل واحد من أقسام الإرادة نفسه . ويكون تخصصه له ، لالدالة ، بل على النحو المفهوم من تخصصه لما هو خارج عنه . وعند ذلك فليس يلزم الاشتراك على ما لا يخفى . بل ويجوز أن يكون تخصص كل واحد بما يخص به مضافا إلى الآخر ، والتسلسل على هذا يكون منقطعا .

(١) زدت هذه العبارة اعتمادا على الابكار ٦/٣١ ب وبدونها لا يظهر الرد على احتمال الاختلاف من كل وجه .

(٢) في الابكار (٦٣/١ ب) «يجر إلى التسلسل أو الدور ، وهو ممتنع» .

قلنا : أما الأول فمما لا يتجه ؛ إذ شرط التخصيص بالإرادة أن تكون مخصصة بالوجود ، وهذا مما لا يتم بدون ما قيل إنه مميز لها ومخصص ، وهو دور ممتنع. وعلى هذا يظهر امتناع ما قيل به ثانيا ؛ فإنه كيف يتصور أن يكون كل واحد من أقسام الإرادة مخصصا للآخر ، وهو إنما يكون مخصصا لغيره ، بعد القول بتخصصه ، وهو أيضا دور محال . كيف وأن ذلك يفضي إلى إثبات صفات لنفس واجب الوجود خارجة عنها ليست من الصفات النفسية ، من غير دليل عقلي ، ولانص شرعي ، وهو محال . وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض كون الصفة الإرادية متكثرة .

كيف وأن الطريق الموصل إلى ثبوت صفة الإرادة إنما هو كون الكائنات ، وذلك إنما يدل على أنه لابد من إرادة يكون بها التخصيص ، والقول بتعددتها مما يزيد على القول الواجب من غير دليل . فإنه لا مانع من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة ، وذلك على نحو تعلق الشمس^(١) بما قابلها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددًا ، لا يوجب تعددها في نفسها وإن أوجب تعدد متعلقاتها ، على ما لا يخفى^(٢) . وهذا هو الأقرب إلى الإنصاف ، والأبعد^(٣) عن الاعتساف ؛ من جهة أن العقل قد دل على وجود أصل الإرادة فالقول بنفيها تقصير والقول بتكثرها إفراط . وكل خارج عن حوزة الاحتياط^(٤) .

/ ولعمري إن من رام نفي التكثّر من صفة الإرادة أو غيرها من الصفات بغير ١ / ٣٤
 ما سلكتاه لم يجد فيه كلاما محصلا .

فإن قيل : قولكم إن ما وقع به التعدد والاختلاف إن كان خارجا عن حقيقة صفة الإرادة فلزم إثبات صفات للذات خارجا عن أصل الإرادة . فإنما يستقيم أن لو لم يصحح التغاير بين الذوات ، إلا باعتبار صفات وجودية وأمور حقيقية ، وما المانع^(٥)

-
- (١) في الأبيكار (١ / ٦٣ ب) نجد مثال الشمس ، أما الشهرستاني في (نهاية الأقدام ٢٣٥) فيضرب المثل « بواهب الصور فهو واحد تتعاقب منه صور على الهيولى إلى غير نهاية » .
 (٢) ذكر الآمدي في الأبيكار (١ / ٦٣ ب ، ٦٤ أ) هذه الدلائل من أول قوله هنا (كيف وان الطريق . . .)
 لآلانه عقب عليها بقوله : « غير أن هذه استبصارات والبرهان ما ذكرناه من المسلكين » .
 (٣) في الأصل : « وأبعد . . . » .
 (٤) يلاحظ هنا اضطراب الترتيب ، ولكن سياق الكلام والمقارنة بالأبيكار يؤكّدان عدم سقوط شيء من الأصل في هذا الموضع - انظر الأبيكار (١ / ٦٤ أ وما بعدها) .
 (٥) في الأصل « وأما » .

من أن التغيير بين الذوات ، باعتبار سلوب ، وإضافات ، ومتعلقات خارجة عن الذوات ؟
بأن يكون متعلق كل واحد غير متعلق الأخرى ، مما نسب إليها أو سلب عنها ،
وتلك ليست أمورا وجودية ولاصفات حقيقية . وذلك على نحو مايقوله الفيلسوف
في وجوب تكثر الأنفس الإنسانية عند مقارنة^(١) الأبدان وبعد مفارقتها أيضا ؛ فإن السبب
الموجب للتكثر ليس إلا ملابسة النفس البدن ، واختصاصها بالنظر إلى أحواله
وتدبيره ، لأن اختصاصها به اختصاص الصفات بالموصوفات ، وأن ما حصل لها
من النسبة ، من حالة المقارنة ، هو الذي أوجب بقائها متغايرة بعد المفارقة ، فعلى
هذا غير بعيد أن يكون التغيير بين الإرادات المتكثرة ، باعتبار النسب والإضافات ،
وتغير المتعلقات^(٢) .

قلنا : قد بينا أن الاختلاف يستدعي مميّزا ، وما قيل من أنه يجوز أن يسند ذلك
إلى السلوب والإضافات فمندفع ؛ وذلك أن السلب عن أحد المتكثرين إن وقعت
بينهما المشاركة فيه ، بأن يكون مسلوبا عن كل واحد منهما ، كسلب الحجر عن الإنسان
والفرس ، فذلك ما لا يوجب الاختلاف ، وإن لم تقع المشاركة بينهما فيه بأن يكون
ما سلب عن أحدهما موجبا للآخر ، ففيه إثبات صفة زائدة ، وهو عود إلى ما أبطلناه .
وأما التغيير باعتبار الإضافة والتعلق ، فتلك الإضافات والتعلقات / إما أن توجب قيام
صفات بالمتعلقات أو ليس : فإن أوجب قيام صفات بالمتعلقات فهو - وإن أوجب
التغاير - لكنه فيما نحن فيه متعذر ، لما بينا^(٣) ، وإن لم يوجب قيام صفات بالمتعلقات ،
فهو غير موجبة للتغيير في التعلق أصلا . بل يجوز أن يفهم الشيء اتحادا مطلقا ،

ب / ٣٤

(١) في الأصل : « مفارقة . . »

(٢) ذكر الأمدى هذه المناقشة من جانب الخصم وأجاب عنها بنحو ما أورده هنا في الابتكار ل ١ / ٦٤ ، ب
أما بالنسبة لما نسب إلى الفيلسوف فلعله يعنى الشيخ الرئيس كمثل للفلسفة ، وفكرة تأثر النفس بالبدن وتأثيرها فيه معروفة
راجع الاشارات والتنبيهات ط الحلبي سنة ١٩٤٨ ص ٢٤١ ، ٣٣٢ ، والنجاة ط الكردى سنة ١٩٣٨ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ،
وانظر في « النفس والعقل » لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ط ٢ سنة ١٩٥٤ ص ١٦٦ - ١٦٨ و « في الفلسفة الاسلامية »
للاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور ط أولى سنة ١٩٤٧ ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٩ ، وما سياتى عن هذه المسألة في القانون
السادس .

(٣) يشير إلى ما في ٣٢ ب من هذا الكتاب ، من أنه يفضى إلى إثبات صفات نفسية عديدة لواجب الوجود لم يتم
عليها دليل شرعى أو عقل .

وإن اختلفت إضافته ونسبته ، إذا لم تجب له من تلك الإضافات صفات زائدة على ذاته ، وهذا مما لاخفاء به .

وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لاانقسام فيها لبالحد ولبالكم . وإن وقع التعدد في متعلقاتها ، وتعلقها . وذلك على نحو ما ذكرناه ، من تعلق^(١) الشمس بما قابلها ، واستضاء بها ؛ فإنه وإن كان متعددا ، أو متغايرا ، لايجب وقوع التعدد في الشمس نفسها . وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وكذا في غير الإرادة من صفات الذات ، وأما سلب النهاية عنها بالنظر إلى متعلقاتها فليس المعنى به أيضا إلا أن ما يصح أن تتعلق به الإرادة من الجائزات ، لانهاية له ، بالقوة . لأنه غير متناه بالفعل^(٢) وهذا مما لا مرء فيه ، ولادليل ينافيه . وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا ، والله الموفق للصواب .

(١) في الأصل « متعلق » .

(٢) قارن ذلك بالابكار (١ / ٦٤ أ) و « نهاية الأقدام » ٢٣٥ - ٢٣٧ - والفصل لابن حزم ٤٦ / ١ ، ٤٧ . فكلها تلتقى على فكرة واحدة .

الطرف الثانى

في اثبات صفة العلم

مذهب أهل الحق أن البارى - تعالى - عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلى متعلق بجميع المتعلقات .

وأما الفلاسفة فمختلفون :

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

(ب) ومنهم من أوجب له ذلك ، لكن منع أن يكون متعلقا بغيره ، بل بذاته .

(ج) ومنهم من جوز عليه ذلك لكن بشرط كون المتعلق كليا ، وأما الجزئيات

فإن تعلقها فليس ذلك إلا على نحو كلى ، لأنه متعلق بالجزئى ، من

[حيث (١) هو جزئى (٢)]

وأما المعتزلة فموافقون على العالمية ، دون العلمية ، / كما مضى تفصيل مذهبهم . ١ / ٣٥

وأما الجهمية فقد ذهبوا إلى أنه عالم بعلم ، قائم لافى محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد المحادثات ، متعدد بتعدد الكائنات (٣) .

(١) زيادة ليست فى الأصل .

(٢) قارن بتفصيله لآراء الفلاسفة فى « العلم الإلهى » فى الأبكار ٧٢/١ ب حيث يذكر هناك ابن سينا وينسب إليه ما أورده هنا فى القسم الأخير ، وانظر الأشارات والتنبيهات ٧٠٩/٣ - ٧٢٨ وانظر أيضا موقف الكندي من هذه المسألة فى « الكندي وفلسفته » لآب ريدة ٨٤-٨٧ « ورأى ابن رشد فى « نظرية المعرفة عند ابن رشد » للدكتور قاسم ١٧٣ وما بعدها وراجع أيضا فى المسألة الشامل لإمام الحرمين ١٦٦ ، ١٦٧ ونهاية الاقدام للشهرستانى ص ٢٥١ والأربعين للرازى ١٣٦ ظ ١٣٩ ونشأة الفكر للنشار ١٦٣/١ - ٢١١ وتاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٢٩٠ ، وطبقات الشافعية للسبكي ٢٦١/٣ - ٢٧٣ (٣) وقارن بتفصيله لآراء المتكلمين فى الأبكار ٧٢/١ ب ، وراجع أيضا فى تفصيل مواقفهم من هذه المسألة ، نهاية الاقدام ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢١ والأربعين للرازى ١٤١ ، ١٤٢ ومقالات الاسلاميين ٣١٣/١ ، ١٥٧/٢ ، ١٥٨ وموافقة صحيح المنقول ١٩٣/٢ وما بعدها والانتصار للخياط ١٦ ، ١٩ ومذهب الذرة عند المسلمين ص ١٥ ونشأة الفكر الفلسفى ٣٣٦/١ - ٣٤٠ .

وعند ذلك فلا بد من إيضاح السبيل إلى زيف مذاهب أهل التعطيل :

أما على رأى الإلهيين : فإنه لما انحصم على من أثبت كونه عالما طريق التوصل إليه بتوقف تخصيص الجائزات عليه ، كما سبق وصفه من مذهبهم ، ولم يمكنه الاسترواح إلى ما استروح إليه المتكلمون أهل الحق ، لمناقضات تلزمه^(١) - انتهج في ذلك منهجا غريبا ، وهو أنه زعم أن الوجود ، من حيث إنه طبيعة الوجود ، غير ممتنع عليه أن يُعلم ويُعقل . وإنما يعرض له أنه لا يعلم ويعقل بسبب صناد ومانع راد ، وهو كونه في المادة ، ومتعلقا بعلائق المادة ، وكل وجود مجرد عن المادة وعلائقها ، فغير ممتنع عليه أن يُعلم^(٢) . وهو وإن كان متوهما غير سديد ؛ وما قيل من أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل ، فلا محالة أن إطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى غيره ، ليس إلا بطريق الاشتراك لابلتواطؤ ، وإلا كان مشاركا لها في طبيعتها ، ويلزم أن تكون ذات واجب الوجود ممكنة مفتقرة إلى مرجح خارج وهو محال . فعلى هذا إن أريد بلفظ الوجود كل مدلولاته بحيث تكون ذات واجب الوجود مندرجة فيه ، وداخله تحته ، فدعوى مجردة ، وإدراج محل النزاع في كلية ما صادر على كونه مسلما ، ولا يخفى ما فيه من الزيف ؛ فإنه لو سلم أنه غير ممتنع أن يعلم لوجب أن يكون العلم له إما واجبا ، وإما ممكنا : والإمكان منتف عن ذاته ، عنده ، مطلقا . فبقى أن يكون واجبا وذلك محل النزاع .

وإن أريد به طبيعة كل موجود سوى واجب الوجود فمع بعده غير مفيد ولا مؤد للمقصود ؛ إذ الحكم على القضية الجزئية/بمثل ما حكم به على الكلية إنما يلزم أن لو كانت الجزئية داخلية فيها ، وليس كذلك . وإن زال المانع فغير مفيد لعدم القبولية والاقضاء معا^(٣) ، ثم وقع التقدير بكونه عالما ، فلا معنى للخوض في التفصيل ،

(١) يقصد أن الفلاسفة لا يسعهم سلوك الطريق الأول لفهم القصد والغرض عن الله ، ولا الثاني لفهم علم الله بالجزئيات ، وانظر في هذا نهاية الاقدام ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٢) قارن بالاشارات والتنبيهات ٣٤٣/٢ ، ٣٤٧ ، ٤٨١/٣ ، والنجاة ٢٤٣ - ٢٤٧ وعبارته هنا قريبة جدا من عبارة النجاة .

(٣) هذه عبارة غامضة وقد يوضحها ما في الإبكار ٧٤/١ او خلاصته أنه حتى لو سلمنا زوال المانع من تعقل ذاته تعالى للاشياء فلا بد أن يثبت أيضا أنها قابلة للتعقل ، بل إن هذين لا يكفيان لحصول التعقل بالفعل ، إذ لا بد منهما من السبب الموجب له .

بين ذاته وباقي الذوات^(١) ، ولا يبين الكليات والجزئيات كما سنبينه^(٢) .

فالحق أن مبدأ النظر في مبدأ^(٣) أهل الحق مستمد من التخصيص والتمييز بصفة الإرادة . ومع ثبوت ذلك : فالمتميز إما أن يكون محاطا به أو غير محاط به ؛ لا جائز أن يكون غير محاط به ، وإلا لما تصور تمييزه عن غيره . فإذا لابد من الإحاطة به . ثم كيف ينكر ذلك والعقل الصريح يقضى بيديه ، بأن صدور ما هو على غاية من الإحكام والاتقان عن إحاطة له محال ، كيف وأنه لو لم يكن متصفا بالعلم لكان ناقصا بالنسبة إلى من له العلم من مخلوقاته كما سبق بيانه وهو محال^(٤) .

وعند لزوم هذا العلم له إما أن يكون معنى عدميا ، أو لا وجوديا ولاعدميا ، وإما أن يكون وصفا وجوديا :

لجائز أن يقال بكونه عدميا ؛ إذ لافرق بين قولنا إنه لاعلم له ، وبين قولنا إن علمه معنى عدمي^(٥) ، كيف وأن من فهم مدلول هذه اللفظة لم يجد من نفسه أن فهمه لأمر سلبي عدمي^٥ ألبتة .

ولاجائز أن يقال بأنه لاموجود ولامعدوم ؛ إذ هو مبني على القول بالأحوال ، وقد أبطلناها . وإذ ذاك فلا بد من أن يكون معنى وجوديا . وهو مع ذلك قديم أزلي ، قائم بذات الرب تعالى ، متعلق بجميع الكائنات ، متحد لاكثره فيه ، غير متناه

(١) حاول الآمدي هنا أن يضرب طوائف الفلاسفة بعضهم ببعض فذكر أدلة مثبتة العلم مطلقا ليبطل بها رأى الفرقة الأولى النافية له ، وهو الآن يواجه الطائفتين الأخيرتين قائلا : لو سلمنا لكم بصحة استدلالكم هذا - أو اثبتنا العلم الإلهي بطريق آخر غيره - فليس هناك ما يوجب عقلا التفرقة بين إدراكه - تعالى - لذاته وإدراكه لغيرها من الأشياء ولا بين إدراكه للكليات وإدراكه للجزئيات

(٢) قارن بالابكار ٧٣/٢ - ٧٤ أ ونهاية الاقدام ٢٢١ - ٢٣٢ .

(٣) كذا بالأصل ولعلها مذهب أو مستند .

(٤) اعتمد الآمدي في إثبات العلم على ثبوت الإرادة ، وهو يستأنس فقط بفكرتى الاتقان والكمال اللتين اعتمد عليهما

الأشعري من قبل (في التلخيص ٢٤ ، ٢٥) والماتريدي - (مقدمة مناهج الأدلة ص ٥٣) والبالغاني يعتمد في التمهيد ٤٧ على فكرة الاتقان والغرالى أيضا في الاقتصاد ٥٩ والرازي في الاربعين ١٣٣ ، وانظر الابكار ٧٤/١ - ٧٥ ب .

(٥) قارن بالابكار ٨٥/١ ب - ٧٧ أ .

بالنظر إلى ذاته ومترقاته^(١) . وبيان ذلك على نحو بيانه في الإرادة ، وقد عرف فلاحااجة إلى إعادته . لكن ربما أشكل وجه استعمال ما ذكرناه في بيان اتحاد الإرادة في العلم ، والسبيل فيه أن يقال : بعد إبطال الاقتضاء للتخصيص بالذات ، وتعين الاقتضاء بالقدرة والإرادة فإن شرط هذا الاقتضاء تعلق^(٢) العلم/بالمقتضى كما سلف . وإذ ذلك فإما أن يكون كل واحد من أقسام العلم هو المتعلق بما تخصصه^(٣) القدرة والإرادة ، أو غيره : فإن كان هو ، فهو إنما يتم تعلقه بغيره ، أن لو كان متخصصا بالوجود ، وذلك يفضى إلى الدور . كما دار في الإرادة . وإن كان غيره لزم منه التسلسل أو الدور ، كما حققناه في الإرادة ، وهو أيضا ممتنع^(٤) .

والذي يخص هذا الطرف من التشكيكات ويتجه عليه من الخيالات قولهم : لو كان له علم لما خرج عن أن يكون ضروريا أو نظريا ، وأن يكون تعلقه بالمعلومات على نحو تعلق علومنا بها ، ويلزم إذ ذلك الاشتراك بين العلم الحادث والقديم في الحقيقة ؛ لضرورة اشتراكهما في أخص صفات العلم الحادث ، وذلك في حق واجب الوجود محال^(٥) . ثم ولو قدر كونه عالما فما المانع من أن يكون تعلقه بذاته دون غيره ؟ وبم الرد على من زعم ذلك وقال : لو علم غير ذاته لم يبخل إما أن يكون علمه بذاته هو علمه بغيره أوهما متغايران : لاجئز أن يكونا واحدا ؛ إذ العقل يقضى بإبطاله ، ولا جائز أن يكونا

(١) قارن بالابكار ٧٢/١ ب حيث يقول : « قولهم ما يصح أن يعلم غير متناه ، قلنا : غير متناه إمكانا لا أنه غير متناه بالفعل ، ونحن وإن منعنا القول بعدم النهاية في الموجودات العينية فلا نمنعه في الأمور لإمكانية ، بل ذلك موضع الإجماع » .

(٢) في الاصل « تعليق » .

(٣) في الاصل (تخصص به)

(٤) يحيل الآمدى في الابكار (٨١/١ ب) بخصوص « وحدة العلم » على ما ذكره في القدرة والارادة ، هذا وقد تردد الرازى في هذه المسألة فكان مع الاشاعرة غالبا ، ونزع في المطالب العالية إلى رأى ابى الحسين البصرى ، (فخر الدين الرازى واراؤه ٣١١) انا الفزالى فيثبت وحدته رغم عدم تناهيه في « الاقتصاد ٥٩ ، ٦٠ ، ٨٧ - ٨٩ » كما أثبت الشهرستاني في (نهاية الاقدام ٢٣٣ ، ٢٣٤) الوحدة بمثل ما ذكره الآمدى هنا ، وانظر أيضا رأى ابن رشد القاطع في « وحدة العلم الالهى رغم إحاطته بالمعلومات المتكثرة » (نظرية المعرفة عند ابن رشد ٢٠١ - ٢١١) .

(٥) ذكر في الأبكار ٧٧/١ هذه المناقشة ضمن عشرة أوجه لنفاة العلم .

متغايرين وإلا لزم التعدد في علم الباري تعالى وهو محال^(١) ؟ ثم لو قدر تعلقه بغيره فما المانع من أن يكون ذلك مختصا بالكليات دون الجزئيات ؟ وبم الرد على من أبطل ذلك^(٢) ؟ وزعم أنه لو كان علم الباري متعلقا بالجزئيات الكائنات الفاسدات لم يخل عند تعلقه بها ، إما أن يكون سابقا عليها ، أو حادثا ومتجددا بتجددها : لاجاز أن يكون أوليا ، وإلا كان ذلك جهلا لاعلمنا . وإن كان حادثا فهو إما أن يكون في ذاته أو في غير ذاته ، وعلى كل تقدير فهو محال لما سبق . وأيضا فإنه إما أن يكون^(٣) العلم بالكائنات عبارة عن انطباع صورها في النفس ، أو عبارة عن إضافة تحصل بينها وبينه : فإن كان الأول لزم أن يكون ذات واجب الوجود متعززة / لانطباع المتجزئ فيها كما يأتي . وإن كان الثاني فالعلم إذ ذاك إما قديم أو حادث : لاجاز أن يكون قديما وإلا لوجب أن يكون الحادث الذي تعلق به قديما لضرورة أن الإضافة لا تحصل إلا بين شيئين ، والقول بقديم الحادث محال . وإن كان حادثا فهو محال أيضا^(٤) ، كما سبق .

٣ / ٣٦

ومستند ضلال الجهمية في القول بحدوث علم الباري - تعالى - لافي محل ، وتجدده بتجدد المعلومات ، وتكثره بتكثرها ، ليس إلا هذه الخيالات ، والاعتماد على هذه الترميمات ، والكشف عن وجه الحق فيها متوقف على الانفصال عنها ، فنقول :

قد قدمنا أنه لا بد أن يكون له علم^(٥) ، وما قيل من إنه إما أن يكون بديهيا أو نظريا ، فإنما ينفع أن لو تبين قبوله لهذا الانقسام وإلا فلا ، ومجرد القياس على الشاهد في ذلك مما لا يفيد كما أسلفناه . ثم إن البديهي لا معنى له إلا ما حصل من غير نظر ولا دليل ولا تصح مفرقة أصلا ، وهذا بعينه ما ثبت للرب تعالى . وإن لم يصح إطلاق اسم البديهية عليه ، من جهة الشرع ، لعدم وروده به . فالمنازعة إذا ليست إلا في إطلاق اللفظ ، لافي نفس المعنى ، ولا حاصل له ، اللهم إلا أن يعنى بالبديهية غير ما ذكرناه .

(١) ذكر في الأبيكار (١ / ٧٧) هذه الحجة في عرضه لفكرة أبي هاشم واتباعه .

(٢) الإشارة هنا إلى « العلم بالجزئيات » .

(٣) في الاصل « يكون لعلم العلم » .

(٤) قلن بالابكار « ٧٧ / ١ ب » .

(٥) اجاب في الابكار (١ / ٨٠ ب) عن هذه الشبهة بمثل ما ذكره هنا .

والاشتراك بين العلم القديم والحادث إنما يلزم أن لو اشتركا فيما هو أخص صفة لكل واحد منهما أو لأحدهما وليس كذلك ، بل صفة العلم الرباني : وجوب تعلقه بسائر المعلومات ، من غير تأخر ، على وجه التفصيل^(١) . وأخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات ، لا نفس وقوع التعلق . ولا يخفى إذ ذاك انتفاء الاشتراك بينهما . ثم إن ذلك لازم على المعتزلي في العالمية أيضا ؛ إذ نسبة العالمية إلى العلمية ، على نحو نسبة العلم إلى العلمية .

وما قيل : من أنه لو تعلق علمه بذاته وبغير ذاته لاتحدا أو تغايرا وهما محالان ، ففاسد ؛

١ / ٣٧

إذ لا مانع / من أن يكون العلم في نفسه واحدا ، ومتعلقاته مختلفة ، ومتغايرة ،

وهو متعلق بكل واحد منهما^(٢) على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ، بل وعلى نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال لنفوسنا ؛ فإنه متحد ، وإن كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة .

وما اعتمد عليه في اختصاص التعلق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضا ؛ فإن تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ولا الجهل من سبقه ؛ إذ السابق هو العلم بآن سيكون ، والعلم بآن سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون ، من غير تجدد ولا كثرة^(٣) ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والتعلق به^(٤) ، وذلك مما لا يوجب تجدد

(١) ذكر في الابكار (١/٨١ أ) مثل هذا غير أنه لم يورد هذا الوصف الهام : « من غير تأخر » قارن ذلك بآب ن رشد (مناهج .. المقدمة ٥٣ ، ٥٤) - ونظرية المعرفة (١٧٢ - ١٩٧ - ٢٠١) في قوله بسبق العلم الالهي لوجود الأشياء وتفرقة بين الغائب والشاهد في هذه الصفة وغيرها . واتفاق الآمدى معه في هذا ، وإن كانت أصالة ابن رشد تتمثل حقا في تقريره « أن علم الله سبب في وجود الأشياء » نظرية المعرفة ٢٠٤ ، كان ابن سينا قد سبق إلى ملح هذه الفكرة ، ولكن في صورة غير محددة . انظر الاشارات ط المعارف بشرح الطوسي ٧٠٩ « ونظرية المعرفة ١٤٨ ، ١٤٩ » .

(٢) ذكر هذا الرد في الابكار (١/٨١ ب) غير أنه لم يذكر مثال الشمس ، ولكنه عاد إلى مناقشته في ٨٢ ا وأورد المثال المذكور ، ولكنه يستبدل بمثال « العقل الفعال » « الوحدة التي هي مبدأ العدد ومع ذلك تعدد نسبتها إلى غيرها إلى ما لا نهاية له » وقد سبق للشهرستاني أن حاول الزام الفلاسفة برأيهم في العقل الفعال نهاية الاقدام ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) قارن هذا الرد بما في الابكار ١/٨١ ب وما في نهاية الاقدام ٢١٨ - ٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ وانظر أيضا في هذا الاشارات والتنبيهات ٣/٧٢٦ ، ٧٢٧ والمنقذ من الضلال ص ١١٥ ومناهج الأدلة ٥٠ - ٥٦ .

(٤) في الاصل (والتعلق به) صححته اعتمادا على الابكار ١/٨١ ب .

المتعلق ، بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع ، وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ؛
 فإذا لورفعنا كل علم حادث من النفس لم يكن في حال حدوثه غير معلوم ، وإلا كان
 العلم بأن سيكون في وقت كونه - مع القول بفرض استمراره - جهلا ، وهو محال .
 ولهذا إن من علم بالجزم بأن سيقوم زيد مثلا ، في الوقت الفلاني ، فإنه لا يجد نفسه
 محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه^(١) في ذلك الوقت ، إذا انتهى إليه ، وفرضنا بقاء
 علمه السابق إلى ذلك الوقت . وما يجدد الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل
 الكون وبعده وإنما هو عائد إلى إدراكات حسية ، وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل
 الكون . أما في نفس العلم فلا . بل غاية ما يقدر أن تعلق العلم به ، عند الكون ،
 لم يكن متحققا قبل الكون . وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده في حال عدمه ،
 وتجدد التعلق به في حال الوجود ، وذلك مما لا يلزمه القول بحدث صفة العلم ، بل العلم
 قد يكون قديما وإن كان ماله من التعلقات والمتعلقات / متجددة ، ومتغيرة ، بناءً
 على تجدد شروط التعلق وتغيرها^(٢) .

٣٧ / ١

كيف وأن هذا مما لا يتجه من الخصم ، سواء كان نافيا كالمعتزلي والفلسفي ، أو مثبتا
 له حادثا كالجهمي ؛ وذلك لأن سبق العلم بوجود الشيء في حالة عدمه ، إن كان جهلا ،
 والجهل قبيح ، فلا محالة أن القول بانتفاء العلم به أيضا جهل ، ويلزم أن يكون قبيحا .
 وليس انتفاء العلم أصلا ورأسا كما ظنه النفاة ، أو انتفاء قدمه كما ظنه الجهمي ،
 لضرورة دفع ما يتحصل من تحقق الجهل - بأولى من إثباته والقول بقدمه ، دفعا
 لما يلزم من الجهل . ولا محيص عنه . وما يخص المعتزلة من النفاة لزوم ما ألزمه عليهم
 في العالمية ؛ حيث قضوا بكون الباري تعالى عالما في القدم ، وعند ذلك : فإما أن يكون
 عالما بوجود الحادث قبل حدوثه ، أو تجددت له العالمية بتجدد الحادث ، وعلى كل
 تقدير فما هو جواب لهم في حكم العلم هو جواب لنا في نفس العلم .

(١) في الاصل (في وقوعه) .

(٢) انظر في هذه المسألة التي كانت إحدى مسائل ثلاث كفر بها النزالي الفلاسفة : المنقذ من الضلال بتحقيق

د عبد الحليم محمود ط ٣ ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٧٣ - ١٩٨ .

وما يخص الجهمية هو أن يقال : ولو كانت العلوم الربانية حادثة ، فتلك العلوم إما أن تفتقر إلى علوم تتعلق بها في حال حدوثها أولا تفتقر ؛ لاجئز أن يقال بالأول ؛ وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال . ولاجئز أن يقال بالثاني ؛ إذ لو استغنت عن تعلق العلم بها مع كونها حادثة لكان كل حادث هكذا ، كيف وأن عند الخصم أن العلم الحادث سابق على المعلوم بشيء يسير^(١) ، وكل علم سابق - كان السبق متناهيا أو غير متناه^(٢) - فإنه علم ماسيكون لاعلم بالكون ؛ إذ العلم بالكون قبل وقته يمتنع . وعند هذا فلا فرق بين أن يكون حادثا أو قديما فيما يرجع إلى نفس ما أوردوه من الإلزام . وليس تعلق العلم بالمعلوم عبارة عن انطباع صورة المعلوم وشكله ، في نفس العالم به^(٣) ، وإلا لما تصور القول بتعلق السواد والبياض معا ؛ لما فيه من القول باجتماع الضمدين في محل واحد ، وليس الاستحالة في اجتماعها/منوطة بالحادث والوجود العيني ، فإن ذلك مما لا يوجب ١/٣٨ التصادم ؛ لكونه قضية واحدة لاختلاف فيها ، فإذا ليس التصادم إلا لما أمكن تعقله^(٤) من معنى السواد والبياض وما يلتحق بكل واحد منهما ، مما يكون به الاشتراك بينهما في حالة الوجود العيني .

كيف وأنه لو كان التعلق هو الانطباع ، لما تصور أيضا أن يتعلق العلم بما يزيد في الكم على محل الانطباع ، ثم إن ذلك إنما يستند إلى أصل فلسفي . وهو مناقض لأصله في ذلك^(٥) ، من جهة قضائه بإدراك القوة الوهمية بألة جرمانية ، لما لا تجزئ له في نفسه ، وليس بمادى ، وذلك على نحو إدراك الشاة للمعنى

(١) انظر نهاية الاقدام ٢٢٠ حيث تجد هذا الإلزام السابق الموجه إلى المعتزلة كليهما موجهين إلى الجهمية ومن تبعهم كهشام بن الحكم ، وانظر مقالات الاسلاميين بتحقيق محيى الدين ١٦٤/٢ ونشأة الفكر الفلسفى ٣٣٧ ، ٣٣٨ .
(٢) فى الاصل (متناه أو غير متناه) .

(٣) ناقش فى الابكار (٧٩/١ ب ، ٨٠ أ ، ب) الاعراض المبني على تفسير العلم بالانطباع أو الإضافة باستفاضة ، فأبطل الانطباع بخسة أوجه ، أما بالنسبة للإضافة فيلاحظ هنا أنه لم يرفضها على أساس أنها علاقة بين العلم والمعلوم ، أما فى الابكار فيبطلها أيضا على أساس أنها فى زعم الخصم علاقة وإضافة بين المعلوم والعالم ، وهو ينتمى - على كل حال - إلى مثل ما انتهى إليه هنا ثم يذكر هناك وجهها آخر للرد على « أصل السؤال » انه منتقض بكون الواحد منا عالما .

(٤) فى الاصل « تعلقه » .
(٥) لعله يشير بهذا إلى كلام ابن سينا فى « الاشارات قسم ٢ ص ٣٣٥ - ٣٥٤ حيث يشرح الإدراكات المختلفة ، وفيه نجد مثال الشاة والذئب المذكور هنا ، وهذا أصل ابن سينا فى المسألة ، أما الأصل الآخر الذى يشير إليه الأمدى فهو ما تحدث عنه ابن سينا وأبطله فى المصدر نفسه ص ٦٩٨ - ٧٠٠ .

الموجب لنفرتها عن الذئب ، فلو كان التعلق هو نفس الانطباع ، فكما يستحيل انطباع المتجزى فيما لا تجزى له ، فكذا يستحيل انطباع غير المتجزى في المتجزى ، فليس التعلق إذًا إلا عبارة عن معنى إضافي ، يحصل بين العلم والمعلوم . وذلك مما لا يستدعي كون المعلوم معنى وجوديا ، ولأمرًا حقيقيًا ، وإلا لما جاز تعلق العلم باستحالة اجتماع الضدين . وبانتفاء كون الجسم الواحد في آن واحد ، في مكانين . ولا بانتفاء الشريك لواحد الوجود ، على ما لا يخفى . ثم إن ذلك مما يلزم الخصوم من المعتزلة في اعتقادهم قدم العالمية كما سلف .

والله ولي التوفيق .

الطرف الثالث

في اثبات صفة القدرة

ويجب أن يكون البارى - تعالى - قادراً بقدرته^(١) ، لضرورة ما أسلفناه من البيان ، وأوضحناه من البرهان ، في مسألة العلم والإرادة^(٢) ، ويجب أن تكون صفة وجودية قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى ، متحدة لا كثرة فيها ، متعلقة بجميع المقدورات ، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها . لما حققناه .

وليست القدرة عبارة/ عما يلزمه الإيجاد بل ما يتأتى به الإيجاد ، على تقدير تهيئه ، ٣٨ / ب من غير استحالة ذلك ، على نحو ما في التمييز والتخصيص بالإرادة . وبه يتبين فساد قول من ألزم الإيجاد بالقدرة القديمة على من نفي الإيجاد بالذات ؛ حيث ظن أن القدرة القديمة يلزمها الإيجاد لا ما يتأتى بها الإيجاد وإن لم يلزمها .

فإن قيل : كيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله - تعالى - وأكثر أفعال الحيوانات بأسرها مقدورة لها - كما سيأتى - وإذ ذلك فلو كانت مقدورة لله - تعالى - للزم أن يكون مقدور بين قادرين وذلك ممتنع - كما يأتى أيضاً^(٣) . وأيضاً فإن أكثر الموجودات متولدة بعضها عن بعض ، وهكذا ما نشاهده من تولد حركة الخاتم ضد حركة اليد ، وكذا في حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به وملازم له ؛ فإنه لا يمكن أن يقال : إن حركة الخاتم مخلوقة لله - تعالى - وإنما غير تابعة لحركة اليد ؛ وإلا لجاز أن يخلق حركة أحدهما مع سكون الأخرى وهو لامحالة ممتنع .

(١) انظر تعريف القدرة في الابكار (١/٥٨ أ) .

(٢) أجل هنا على ما سبق ، أما في الابكار (٥٨ ب) فقد بدأ هناك بصفة « القدرة » وأفاض في الاستدلال فناقش الأدلة السمية ، ثم انتقل إلى العقلية فاستدل بخدوث العالم ، وبطلان كونه سبباً لنفسه ، أو استناده إلى ذات البارى نفسها ، على ثبوت القدرة ، ثم بين أنها قديمة وجودية زائدة على الذات .

(٣) ذكر في الابكار هذه الشبهة للخصوم ، وكذا الشبهة التالية ، ضمن عشر شبهات في (١/٦١ أ ، ب) وتعرض للاجابة في (١/٦٣ أ) .

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

وأما ما ذكروه من الشبهة الثانية : فإنهم إن أرادوا بالتولد ههنا أن الحركة التي للخاتم كامنة في حركة اليد، وهي تظهر عند حركة اليد منها، كما يظهر الجنين في بطن أمه، وكما في كل ما يتوالد. فهو المفهوم من لفظ التوالد؛ لكنه ها هنا غير مشاهد كما ادعوه ولا متصور أيضا. بل المشاهد المتصور ليس إلا لزوم حركة الخاتم لحركة اليد. فإن أريد بالتولد هذا فلا مشاحة^(١) في التسمية، وإن كانت بالنسبة إلى الاصطلاح الوضعي خطأ. لكنه مع ذلك مما لا يلزم أن يكون وجوده عن وجود حركة اليد، بل من الجائز أن يكون موجودان أحدهما يلزم الآخر، إما عادة^(٢) كملازمة التسخين للنار، والتبريد للماء والأفيون. وإما اشتراطا^(٣) كملازمة العلم للإرادة، والحياة للعلم، وليس ولا أحدهما^(٤) مستفادا من الآخر بل كلاهما مخلوقان لله - تعالى. وبهذا يندفع ما ذكروه من أنه لو كان اللزوم مخلوقا لله - تعالى - لجاز خلق أحدهما مع سكون الآخر، كيف وأنه كما تتوقف حركة الخاتم على حركة اليد تتوقف حركة اليد على حركة الخاتم، / حتى إنه لو فرض عدم انتقال الخاتم عن مكانه كان القول بحركة اليد مستحيلا، فعلى هذا ليس جعل حركة اليد لعللة لحركة الخاتم لتوقفها عليها بأولى من العكس، بل الواجب أنهما معلولان لعللة واحدة، وإن قدر تلازمهما في الوجود.

١/ ٣٩

وعند هذا . . فلا بد من الإشارة إلى دقيقة^(٥) وهي^(٦) : أن ما علمه الله - تعالى -

(١) في الأصل « مشاحنة »

(٢) في الأصل « ما عداه » صححته اعتماداً على الأبيكار (١/ ٦٣ أ) .

(٣) في الأصل « وأما اشتراط ملازمة . . » صححته اعتماداً على الأبيكار (١/ ٦٣ أ) وانظر في معنى التولد المغنى

٤/٣ - ٦ مقدمة الدكتور مدكور وانظر في نقده التمهيد ٥٩ - ٦١ والارشاد ٢٣٠ - ٢٣٤ وما سياتي في القانون الخامس

(٤) كذا بالأصل، وأداة النفي الشافية لا داعي لها، وإن كانت تتكرر منه في مثل هذا الأسلوب .

(٥) تمرض الآمدى لهذه القاعدة أو الدقيقة بالتفصيل في الأبيكار (١/ ٢٣٢ ب، ٢٣٤ أ) وكان قد عرض لها في

لوحه (١/ ٦٤ أ، ب) وذكر قسمى الممتنع وأن الأول غير مقدور إجماعاً، وأن الثاني « اختلف فيه فذهب أئمتنا وأكثر

المعتزلة إلى أنه مقدور خلافاً للمباد، وحاصل النزاع في هذه المسألة آيل إلى العبارة . . . وهذه فكرة هامة يقطن الآمدى

إلى أنها قد تكون مناط اجتماع أو تقارب بين المذاهب في مسألة القدرة والحكمة، كما فطن له بعض المتأخرين كابن الوزير

اليماني في (إيثار الحق ٣٥٧ - ٣٦٠) الذي تتبع آراء العلماء في تلك المسألة وربط بينها وبين مسألة الحكمة والتكليف

بما لا يطاق، انظر رأي الآمدى في المسألة الأخيرة تفصيلاً، في الإحكام (١/ ١٢٤ - ١٣٣) ومنتهى السؤل ٣٣/١ :

٣٤، وانظر المقالات للاشمري (١/ ٢٥٤ - ٢٥٦ - ٢٩٧) والمع له أيضا ٩٩ - ٢٠٥ .

(٦) في الأصل (وهذا) .

أنه لا يكون، منه ما هو ممتنع الكون لنفسه ؛ وذلك كاجتماع الضمدين ، وكون الشيء الواحد في آن واحد في مكانين ونحوه . ومنه ما هو ممتنع الكون لبااعتبار ذاته ، بل بااعتبار أمر خارج ، وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله . فما كان من القسم الأول ، فهو لامحالة غير مقدور ، من غير خلاف . وما كان من القسم الثاني ، وهو أن يكون ممتنعا لبااعتبار ذاته بل بااعتبار تعلق العلم بآنه لا يوجد ، أو غير ذلك ، فهولا محالة ممكن بااعتبار ذاته ، كما سلف . والممكن - من حيث هو ممكن - لا ينبو عن تعلق القدرة به . والقدرة - من حيث هي قدرة - لا يستحيل تعلقها بما هو - في ذاته - ممكن ، إذا قطع النظر عن غيره ؛ إذ الممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ولاضعف .

فعلى هذا الممكنُ صالح أن تتعلق به القدرة ، من حيث هو كذلك . ولامعنى لكونه مقدورا غير هذا . وإطلاق اسم المقدور عليه بالنظر إلى العرف ، وإلى الوضع - بااعتبار هذا المعنى - غير مستبعد . وإن كان وجوده ممتنعا بااعتبار غيره . وأما إن أريد به أنه غير / ٣٩ ب مقدور ؛ بمعنى أنه يلزم منه المحال بااعتبار أمر خارج . أو أنه لم تتعلق به القدرة ، بمعنى أنها لم تخصصه بالوجود^(١) بالفعل ، فهو وإن كان مخالفا للإطلاق فلا مشاحة فيه ، إذ المنازعة فيه لاتكون إلا في إطلاق اللفظ ، لا في نفس المعنى^(٢) .

والله ولى التوفيق .

(١) في الاصل (في الوجود) .

(٢) لم يتعرض هنا للمباحث التكميلية كوحدة القدرة وقدمها ، كما فعل في الأبكار (١/٦٣ أ ، ب) اكتفاء بما سلف عند الكلام عن الارادة ، وكذا بالنسبة للمجالات الأربعة التي سبقت الإجابة عنها في الارادة ويتعرض لها في الابكار في مبحث « القدرة » ، وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

الطرف الرابع في اثبات صفة الكلام

ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري - تعالى - متكلمًا بكلام قديم أزلي نفساني^(١) ، أحدى الذات ، ليس بحروف ولا أصوات ، وهو - مع ذلك - ينقسم بانقسام المتعلقة ، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات .

وأما أهل الأهواء المختلفون : فمنهم نافون للصفة الكلامية ، ومنهم مثبتون . . ثم المثبتون : منهم من زعم أن كلام الرب - تعالى عن قول الزائغين - مركب من الحروف والأصوات ، مجانس للأقوال الدالة والعبارات ، كالمعتزلة والخوارج والإمامية^(٢) ، وغيرهم من طوائف الحشوية .

ثم اختلف هؤلاء : فذهب الحشوية إلى أنه قديم أزلي قائم بذات الرب تعالى . وذهب النافون إلى أنه حادث موجود بعد العدم ، قائم لافي محل ، لكن منهم من لم يجوز إطلاق اسم الحادث عليه مع كونه يقطع بحديثه ، ومنهم من لم يتحاش عن ذلك .

(١) قارن بما ذكره في الأبيكار (١/٧٢ ب) وبما ذكره الأشعري في المقالات (١/٣٢١ - ٣٢٥) .
(٢) يذكر الأمدى رأى المعتزلة بالتفصيل في الأبيكار (١/٧٢ ب) واتفاقهم على أن الكلام صفة فعلية لا حقيقية ، ويذكر من انفرد منهم برأى وراء ذلك كالاسكافي والجبائي والنجار - قارن بالمغنى - للقاضي عبد الجبار : - (٦/٧ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٨٤) كما يذكر رأى الخوارج (وقد نقل الأشعري إجماعهم على خلق القرآن في المقالات ١/١٨٩) وانظر احتجاجهم على ذلك في تاريخ فلسفة الاسلام د. هويدى (١/٦٤ - ٦٦) ، كما يذكر الأمدى رأيب للحشوية وينسب للإمامية القول بالخلق ويشير إلى « الواقفية » المجمعين على أنه كائن بعد ما لم يكن ، لكن منهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث عليه - (الأبيكار ٣/٧٣ أ) هذا ويشير الأمدى أيضا في ختام عرضه للمذاهب في المسألة إلى ذهاب (بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلمًا بكلام ولا بغير كلام) انظر رأى النزالي في موقف الفلاسفة الاسلاميين من صفة الكلام في الاقتصاد ٨١ وانظر أيضا النجاة ١٦٧ ، وأخيرا فانك تجد تلخيصا طيبا للأقوال المختلفة في مسألة الكلام عند ابن تيمية « موافقة صحيح المنقول » ٢/٦٣ ، ٦٤ :

ومن المثبتين من زعم أن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم ، وقد يطلق على الأقوال والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب - تعالى ، لكن إن كان بالاعتبار الأول . فهو قديم متحد لا كثرة فيه ، وإن كان بالاعتبار الثاني كان حادثا متكثرا . وهؤلاء هم الكرامية ، ومن تابعهم من أهل الضلال .

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

فمن جملة ما اعتمد عليه أن قالوا^(١) : العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهي ووقوعهم تحت التكليف ، فما وقع فيه التردد إما قديم أو حادث ؛ فإن كان قديما فهو المطلوب ، وإن كان حادثا فكل صفة حادثه لا بد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعاً للتسلسل ، وإذا كان ذلك وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهى هو صفة قديمة للرب - تعالى .

وهذا ما لا يصح التعويل عليه ؛ وذلك أنه إما أن يدعى أن الخلق جائز تكليفهم وترددهم بين الأمر والنهي من الخالق أو من المخلوق ، فإن كان الأول فهو عين المصادرة على المطلوب . وإن كان الثاني فغير مفيد ولا مجد^(٢) للمقصود ، ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الأوامر والنواهي جائزا أن يستند إلى صفة قديمة ، أن تكون أمرا ونهيا ، حتى لا يكون أمر حادث إلا عن أمر ، ولا نهى إلا عن نهى . فإن افتقار الجائز في الوجود لا يدل إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ، ولا دلالة له على كونه أمرا أو نهيا ، ومن رام إثبات ذلك فقد كلف نفسه شططا .

(١) يلاحظ أن الآمدي بدأ في الإبكار بمناقشة الأدلة السمعية (١/٨٥ ، ٨٧) ، وذكر الدليل المستنبط من الآية الكريمة (إنما قولنا لشيء . الآية) وغيرها ويرى - كالعادة - أنها لا تفيد إلا الظن ، ثم ينتقل ل ٨٧ ب إلى الأدلة العقلية فيورد هذا الدليل ثم يصفه بأنه مصادرة على المطلوب ، وقد سبق أن عرضه الشهرستاني (نهاية - ٢٦٨ ، ٢٦٩) كمحاولة لدعم الدليل الأشعري المشهور الذي سيرد في الصفحة التالية ، كما أورده الغزالي ونقده بمثل ما ذكره الآمدي انظر (الإقتصاد ٦٨) .

(٢) كذا في الأصل ولعلها « مؤد » ، أو مفيد .

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

ولهذا انتهج بعض الأصحاب^(١) في الإثبات طريقاً آخر فقال : قد ثبت كون البارى - تعالى - عالماً ، ومن علم شيئاً يستحيل أن لا يخبر عنه ، بل العلم والخبر متلازمان ، فلا علم إلا بخبر ولا خبر إلا بعلم ، وهو من النمط الأول في الفساد ؛ فإنه إن ادعى ذلك بطريق العموم والشمول في حق الخالق والمخلوق فهو نفسه مصادرة على المطلوب . ولا يخفى ما فيه من الركاكة والفهاهة ، وإن ادعى ذلك في حق المخلوق فتمط فإنه ، وإن سلم ، مع إمكان النزاع فيه ، فليس بحجة في حق الغائب ، على ما سلف .

ولربما وقع الاعتماد ههنا أيضاً / على الطريق المشهور^(٢) وهو أن البارى تعالى حى فلو لم يكن متصفاً بالكلام لكان متصفاً بضده وهو الخرس ، وذلك في البارى - تعالى - نقص . وقد نبهنا على ما فيه من الخلل ، وأشرنا إلى ما يتضمنه من الزلل^(٣) ، فيما سلف ، فلا حاجة إلى إعادته .

ولما تخيل بعض الأصحاب^(٤) ما في طي هذه المسالك من الزيف ، واستبان ما في ضمنها من الحيف ، جعل مستنده في ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السنة ، وأفاديل الأمة ، وهى مع تقاصرها عن ذروة اليقين ، وانحطاطها إلى درجة الظن والتخمين ؛ من جهة المتن

(١) نسب الشهرستانى هذا الدليل إلى الاسفرائينى (نهاية ٢٦٩) وقد أورده في الأبيكار (١٨٨/١) ، غير أنه لم ينسبه إلى الاسفرائينى بل نسب إليه دليلاً آخر (المسلك السادس ، ٩٠/١ ب) ثم يقول إنه « غير خارج عن رتب الظنون » ثم يذكر دليلين آخرين وينقدهما ليخلص إلى المعتمد الصحيح في نظره في لوحة ٩٠/١ ب ، ٩٢ أ .

(٢) ينتسب هذا الدليل إلى الأشعري نفسه (المع ٣٦ - ٤٢ و الابانة ٢٥) وبه يبدأ الشهرستانى في (نهاية الأقدام ٢٦٨) ويسميه طريق الأشعرية (ويعضده بالدليل الذى بدأ به الأمدى هنا ، ثم يورد عليه نقضاً (ص ٢٧٠) ينسبه إلى الفلاسفة والصابئة وهو ما ذكره الأمدى هنا منسوباً إلى الفلاسفة فقط ، وانظر الأبيكار (١٨٨/١) ، ب ، ٨٩ أ .

(٣) يشير إلى ما ذكره من قبل ل ٢١ ب ، ٢٢ أ من نقد الاستدلال القائل (لو لم تثبت له هذه الصفات لتثبت أضدادها وهى نقص محال عليه تعالى ، وهى طريقة الأشعري كما سبق ، وقد نقدها الرازى في الأربعين ١٧٠ ، ١٧١ .

(٤) لعله يقصد الرازى انظر (الاربعين ١٧٠ - ١٧٢ والمحصل ١٢٤) وقد ذكر الغزالي هذه الطريقة في الاقتصاد ٦٨ إلا أنه عارضها بمثل ما ذكره الأمدى هنا .

والسند ، فالاحتجاج بها إنما هو فرع إثبات الكلام ؛ إذ مستند قول الأمة ليس إلا قول الرسول ، والرسول لا معنى له إلا المبلغ لكلام المرسل ، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الأمر والنهي على لسانه رسولا بل هو الامر والنهي . وسواء كان ذلك مخلوقا له أو غيره على اختلاف المذاهب ، ولا يكون ذلك حجة . وصار كما في الواحد إذا أمر غيره أو نهاه ، فإذا حصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام . وهو دور ممتنع ، ولا حاصل له عند منكرى النبوات وجاحدى الرسالات^(١) .

فإذا ما هو أقرب إلى الصواب في هذا الباب ، إنما هو الاعتماد على ما وقع عليه الاعتماد أولاً ، من إثبات الصفات السابقة^(٢) . ثم كيف لا يكون له كلام ، وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله - تعالى - ؛ فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعا ولا جاحدا . وبه أيضا يتحقق معنى التبليغ والرسالة ؛ فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه - إما له عندهم ، أو لله تعالى على أصلنا - لما صحح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول ، ولكان كاذبا في دعواه : إني رسول الله رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلك كالواحد منا ، إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغا عن الغير / ، فإنه لا يسمى رسولا . وذلك لازم في حق المعترف ١ / ٤١ بالنبوات ، المصدق بالرسالات ، لا محالة . وإذا تحققت ما ذكرناه ، فلا بد من الإشارة إلى الكشف عما يختص بهذا الطرف من شبه الجاحدين ومعتمد المعطلين :

أما الفلاسفة ، فإنهم قالوا : ما ذكرتموه من الطريقة في إثبات الكلام ، فإنه متوقف

(١) انظر أول ل ٤١ أو قارن ما يذكره هنا من « الأدلة السمعية على الكلام » بما في الابتكار (١ / ٨٤) حيث يصحح دلالتها وينبئ عنها الدور وإن كانت لا تفيد اليقين عنده وقارنه بالرازي أيضا في هذا (انظر فخر الدين الرازي للمرحوم الزر كان ٣٢٢ ، ٣٢٣) .

(٢) وهو قاعدة الكمال التي اعتمدها الغزالي أيضا في إثبات الكلام (الاقتصاد ٦٨) أما الشهرستاني فقد اختار الاستدلال بوجود التكليف الشرعية ، وهو ما استأنس به الأمدى هنا ، إلا أنه في الابتكار يجعله « الأصل المعتمد » (١ / ٩٢) .

على التصديق بكبرائها^(١) . وبم الرد على منكرها ، والجاحد لصدقها في نفسها ؟ والذي يدل على كذبها في نفسها أنه لو كان لله كلام^(٢) لم يخجل إما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس : فإن كان من جنس كلام البشر فهو محال ، وإلا لزم أن يكون مشاركا لكلام البشر في جهة الإمكان والعرضية ، ويلزم أن يكوى الباري تعالى محلا للأعراض وهو متعذر . ثم إن كان من جنس كلام البشر ؛ فاما أن يكون من جنس كلام اللسان ، أو مما في النفس ، فإن كان من جنس كلام اللسان فإما أن يكون بحروف وأصوات ، أو لا بحروف ولا أصوات ، أو صوت بلا حرف ، أو حرف بلا صوت .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ الصوت لا يكون إلا عن اصطكاكات أجرام ، والحروف هي عبارة عن تقطيع الأصوات ، وذلك يستدعى أن يكون الباري جرما ، وهو ممتنع . ولا جائز أن يقال بالثاني ، وإلا فهو خارج عن جنس اللسان ، فإن كلام اللسان عبارة عن الأصوات مقطعة ، دالة بالوضع على غرض مطلوب . وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع أيضا . ثم كيف يكون الكلام حروفا بلا أصوات ، وليست الحروف إلا عبارة عن تقطيع الأصوات ؟ أو كيف يكون الصوت كلاما من غير حرف ، وكيف يقع الافتراق بينه وبين هبوب الرياح ، ودوى الرعود ، ونقرات الطبول ، ونحوه ؟

هذا إن قيل : إنه من جنس كلام اللسان^(٣) ، وإن قيل : إنه من جنس ما في النفيس ، فذلك لا يسمى كلاما ، ولو سمي^(٤) / كلاما ، فالمعقول من كلام النفس ليس خارجا عن القدرة والإرادة والتمييز الحاصل للنفس الحيوانية ، والحواس الباطنية ، وذلك كما تتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ونحوه . وما تتصوره القوة الوهمية

ه / ب

-
- (١) الكبرى المشار إليها هنا هي كون الكلام كلاما في ذاته ، وعدمه نقصا في ذاته ، راجع ما مر في ل ٤١ أ وانظر أيضا الاقتصاد ٦٨ - ونهاية الاقدام ٢٧٠ - ٢٧٤ ، ٣٢٩ ، ٣٤٠ ، وما سيأتى في أول لوحة ٥١ أ .
- (٢) قارن بعرضه هذه الشبهة في الأبيكار ١/٩٣ ، ب ثم اجابته عنها في ١/٩٤ ب و ١٩٥ أ .
- (٣) قارن بمناقشته لهذا الاحتمال في الأبيكار ١/٩٣ ب .
- (٤) هذا هو أول ل ٥٠ ب في الأصل وهو تمام الكلام الوارد في آخر ل ٤١ أو قد أدرج بينهما تسع لوحات كاملة ولهذا أهملت الترميم الوارد في الأصل واعتمدت على السياق مستأنسا بالأبيكار انظره لوحة ١/٨٤ أ .

[للشاة]^(١) من المعنى الذى يوجب نفرتها عن الذئب^(٢) ونحوه ، أو التمييز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التى بها إدراك الأمور الكلية [بالفكرة]^(٣) والروية ، وذلك كتصويرنا معنى الانسان ، من حيث هو إنسان ، وكحكمتنا عليه بأنه حيوان ، ونحوه .

فإن أريد به القدرة أو الارادة فذلك غير مبين لما أثبتموه أولا . وإن أريد التمييز والتصوير الحاصل للنفس الحيوانية أو النفس الإنسانية ، فذلك أيضا غير خارج عن قبيل العلوم ، كيف وأنه متعذر أن يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنية ؛ فإن إدراكها لذلك لا يكون صادقا ، إلا بأن تنطبع أولا الصورة المحسوسة الخارجية فى إحدى الحواس الظاهرة الخمسة ، ثم بتوسطها تنطبع فى الحس المشترك ؛ وهى القوة المرتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ ، على نحو انطباع الصور فى الأجرام الصقيلة المقابلة ، ثم بتوسطها فى المصورة ثم فى المفكرة ثم فى الوهمية ثم فى الحافظة . وبعض هذه القوى وإن لم يفتقر فى الانطباع إلى حضور المادة ، كما فى المصورة والمفكرة والوهمية والحافظة ، فهى بأسرها لا تنفك عن الانطباع عن علائق المادة ، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال ، والصور الجزئية القابلة للتجزى . وانطباع ما يقبل التجزى لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزى ، والبارئ يستحيل أن يكون متجزئا . وأما إن أريد به غير هذا فهو تفسير له بما ليس بمعقول . وإن قيل إنه ليس من جنس كلام البشر / فهو أيضا غير معقول ، وما ليس بمعقول كيف ٥١ / ١ نسلم كونه كامالا للرب تعالى وأن عدمه نقصان .

وقولكم : إنه لو لم يكن له أمر ولا نهي لما تحقق معنى الطاعة لله - تعالى - ولما صححت الرسالة فليس كذلك ، بل صحة ذلك تستند إلى التسخير على وجه الطواعية ، والإذعان

(١) زيادة ليست فى الاصل ، اعتمدت فيها على المراجع المذكورة فى التعليق التالى .

(٢) قارن بالابكار ١٩٤/٦ والمثال مشهور يتكرر فى كتب ابن سينا انظر مثلا رسالته (فى القوى الإنسانية) ضمن

تسع رسائل ص ٦١ - ٦٤ والنجاة ١٥٩ - ١٦٦ ونجده أيضا فى المبين لوحه ١٢ ب وراجع ما مر فى لوحه ٣٨ ،

(٣) زيادة ليست بالاصل اعتمدت فيها على الابكار ١٩٤/١ والرسالة الأولى من تسع رسائل ص ٣١ - ٣٣ ،

ص ١١٦ من الرسالة الهاممة أيضا وعلى المبين لوحه ١٢ أ ، ب .

على وفق الإرادة والاختيار ؛ فإن تسخيرَه للمخلوقات ، وإبداعه للكائنات بلا آلات ولا أدوات ، وتقليب الخلائق بين أطوار المرغبات والمنفردات على وجه الطواعية ، حالة تنزل منزلة القول بالأمر والنهي . حتى لو عبر عن تلك الحالة بالقول كان ذلك أمراً ونهياً . وإليه الإشارة بقوله تعالى ، (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين)^(١) وليس ذلك عبارة إلا عن الانقياد والاستسجار ؛ إذ يتعذر أن يكون ذلك خطاباً في حق السماء أو قولاً لها . ولذلك قد يشتد صفاء بعض الناس بحيث يقرب اتصالها بالعقول الكروبية والنفوس الروحانية ، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة ولا تعلم ، يسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلته من البشر ، على ما يراه النائم في منامه^(٢) ، فتكون حالته إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليه بأن الأمر الفلاني كذا وكذا . ولا مشاحة في الإطلاقات بعد انكشاف غور المعنى .

وأما المعتزلة : فانهم لم يخالفوا في كون البارئ تعالى متكلماً ، وفي أن له كلاماً ، ولكنهم قالوا : معنى كونه متكلماً وأن له كلاماً أنه فاعل للكلام ، وذلك صفة فعلية لا صفة نفسية^(٣) . ثم كيف يكون متكلماً ، بمعنى قيام الكلام به ؟ ولو كان كذلك فالكلام لا محالة مشتمل على أمر ونهى ، وخبر واستخبار ونحوه ، وهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً : فإن كان قديماً^(٤) / أفضى إلى إثبات قديمين وهو ممتنع كما سلف ، ثم إنه يفضى إلى الكذب في

(١) سورة فصلت الآية ١١ وقد عرض الآدمي في الابتكار : (١٧٣/١ ، ٧٤ ب) رأى الأشاعرة وخصومهم في توجيه هذه الآية .

(٢) انظر في تصورهم للوحى « مجموعة تسع رسائل - الرسالة الأولى ٢٥ - ٢٩ ، ورسالة في القوى الإنسانية ٦٣ - ٦٧ والغزالي (الاقتصاد ٨١) والابتكار (١٩٤/١) وانظر مشكلة الوجود - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور الألويسي ط بغداد ص ٤١ ، وما سيأتى في أول القانون السابع .

(٣) قارن بالمغنى (١٥/٧ وما بعدها) ولعل المعتزلة هم أول من حدد المصطلح « الصفات النفسية » و « الصفات الفعلية » وخاصة أبا الهذيل انظر نشأة الفكر للدكتور على النشار ٥٠٥/١ وأبو الهذيل العلاف للشيخ على الغرابي ٣٩ - ٤٩ ومناهج الأدلة : مقدمة الدكتور محمود قاسم ٤٨ ، ومن البين إنصاف الآدمي للمعتزلة في عدم رميهم بإنكار الكلام أو تعطيله ، بل أنه ليدفع عنهم إلزامات أوردتها عليهم بعض الأشاعرة دون وجه (انظر آخر ل ٤٧ ب) وقارنه بموقف الأشعرى منهم في هذا الصدد إذ رميهم بالتعطيل في قرارة أنفسهم (الابانة ص ٤٤ وما بعدها) مع أنه يورد في المقالات ما يخالف هذا ، انظر المقالات ٢٤١/١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ .

(٤) هنا تنتهى ل ٥١ من الأصل ويرتبط سياقها مباشرة بأول ل ٤٢ ب ، وقد نهبت إلى هذا أنفا .

الخبر من قوله : (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ)^(١). وقوله : (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ)^(٢) وقوله : (كَمَا قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ)^(٣)، ونحو ذلك؛ من حيث إن الخبر قديم والمخبر عنه محدث. ويلزم منه أن يكون أمرٌ ونهى وخبر واستخبار^(٤) ولا مأمور ولا منهى ولا مستخبراً عنه ، وذلك كله ممتنع وإن كان حادثاً لزم أن يكون الرب - تعالى - محلاً للحوادث وهو محال .

وأيضاً فإن الأمة من السلف والخلف مجمعة على كون القرآن معجزة الرسول ، والبرهان القاطع على صدقه ، وذلك يجب أن يكون من الأفعال الخارقة للعادات ، المقارنة لتحدى الأنبياء بالرسالات ، فإنه إن كان قديماً أزلياً لم يكن ذلك مختصاً ببعض المخلوقين دون البعض ؛ إذ القديم لا اختصاص له . ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزاً لجاز ذلك على باقى الصفات كالعلم والقدرة والإرادة ؛ إذ الفرق تحكم لا حاصل له .

ومما يدل على أنه فعل الله تعالى ما ورد به التنزيل من قوله : (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) وقوله : (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) وقوله : (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) إلى غير ذلك من الآيات^(٥) .

وأيضاً فإن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله ، وهو منتظم من الحروف والأصوات ، ومؤلف ومجموع من سور وآيات، ومن ذلك سمى قرآناً ، أخذاً من قول العرب: « قرأت الناقة لبنها في ضرعها^(٦) » أى جمعتها ، ومنه قوله : (إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ)^(٧)

(١) جزء من الآية الأولى من سورة نوح عليه السلام .

(٢) جزء من الآية ٥٤ من سورة البقرة ، ويرد في عدة سور أخرى .

(٣) جزء من الآية ١٤ من سورة الصف وقد وردت بالأصل « وَإِذْ قَالَ » وصوابها ما أثبتته .

(٤) قارن بالأبكار ٩٣/١ ب .

(٥) أورد الآمدى هذه الآيات وغيرها مما تمسك به المعتزلة وأجاب عنها في الأبكار (١٨٤ ، ب ، ١٨٥ ، ب)

والأولى في سورة الأنبياء الآية ٢ ، والثانية في سورة الأحزاب الآية ٣٧ ، والثالثة في الزخرف الآية ٣ .

(٦) انظر القاموس المحيط باب الهمزة فصل القاف وفيه (قرأت المرأة حاضت وناقته استقر الماء في رحمها . .

وقرأت الناقة حملت ، والشئ جمعه وضمه . .) إلى معان أخر ، وانظر أيضاً البيهقي ، الأسماء والصفات ط السعادة مصر

٢٧٢ حيث يذكر مأخذ كلمة قرآن أهو القراءة أم غيرها ، وانظر الأبكار (١٨٤/١ ، ١٨٥) حيث يعرض الفكرة ويرد

عليها .

(٧) سورة القيامة - الآية ١٧ .

ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى، وهو لا محالة قد سمعه . وهو مع ذلك مقروء بالسنتنا، محفوظ في صدورنا ، مسطور في مصاحفنا ، ملموس بأيدينا، مسموع / بأذاننا ، منظور بأعيننا . ولذلك وجب احترام المصحف وتبجيله ، حتى لا يجوز للمحدث لمسه ، ولا القربان إليه . ولا يجوز للجنب تلاوته . وقد وردت الظواهر من الكتاب والسنة تدل على كونه مسموعاً ولموساً وأنه بحرف وصوت ، فمن ذلك قوله [سبحانه] (١) : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) (٢) وقوله : (لا يمسهُ إلا المطهرون) (٣) وقول النبي عليه السلام « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو فتتناوله أيديهم » (٤) وقوله : « إذا تكلم الله بالوحي (٥) سُمع صوته كجر السلسلة على الصفا (٦) » ، وقوله عليه السلام : « من قرأ القرآن وأءربه فله بكل حرفٍ منه عشرُ حسناتٍ (٧) » إلى غير ذلك من السمعيات .

والجواب : أما إنكار صدق المقدمة الكبرى فقد أوضحنا بطلانه . وأما (٨) قولهم : إنه يستحيل أن يكون من جنس كلام البشر وإلا كان مشاركاً له في العرضية والإمكان

(١) هذه زيادة ليست بالأصل ، وقد أورد الآدمي هذه الحجة الثانية التي استقها المعزلة من الإجماع في الأبيكار ١/٧٤ .

(٢) سورة التوبة - الآية ٦ . (٣) سورة الواقعة الآية ٧٩ .

(٤) روى النووي في (رياض الصالحين - ط البيوسيفية بمصر ص ٣١٦) باب « النهى عن السفر بالمصحف إلى بلاد الكفار إذا خيف وقوعه بأيدي العدو » . عن ابن عمر رضى الله عنهما - قال : نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو » هكذا دون الزيادة الأخيرة التي وردت أيضاً في الأبيكار ١/٨٤ .

(٥) في الأصل (اله الوحي) وانظر التعليق الثالث والأبيكار (١/٨٤) وفيه « الله بالوحي » .

(٦) روى البخارى في صحيحه - كتاب التوحيد والرد على الجهمية - عن مسروق عن ابن مسعود : إذ تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت ، عرفوا أنه الحق ، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق « وذكر أيضاً حديث أبي هريرة يبلغ به النبي - صلى الله عليه وسلم - « إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله ، كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الذى قال : الحق وهو العلى الكبير » (عن ابن تيمية موافقه ج/ ١٦٠/٢ ، ١٦١) هذا وقد تعرض البيهقي في الأسماء والصفات لمسألة الحرف والصوت في كلام الله ونفاها ونقد الأحاديث الواردة في ذلك وشرحها بما لا يستوجب نسبة الحرف أو الصوت إلى الله - تعالى - وكلامه ؛ لأنه ليس بنى مخارج انظره ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ « وخاصة تعليقات الشيخ الكوثري عليها .

(٧) أورد الحديث بنفس الألفاظ في الأبيكار (١/٨٤) ، وقد وردت بهذا المعنى عدة أحاديث ، بعضها صحيح .

انظر (رياض الصالحين) للنووى ص ١٩٥ .

(٨) في الأصل (من) .

فقد سبق الجواب عنه بما فيه كفاية ، تغنى عن إعادته^(١) . وليس مرادنا من إطلاق لفظ الكلام غير المعنى القائم بالنفس ، وهو ما يجعله الإنسان من نفسه عند قوله لعبده : ايتنى بطعام أو اسقني بماء . وكذا في سائر أقسام الكلام . وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات وينبئ عليها بالإشارات ، وإنكار تسميته [أو]^(٢) كونه كلاما مما لا يستقيم ، نظرا إلى الإطلاق الوضعي ، فإنه يصبح أن يقال : في نفسى كلام ، وفي نفس فلان كلام ، ومنه قوله تعالى : (وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ . .)^(٣) ومنه قول الشاعر :

إن الكلامَ لفي الفؤادِ ، وإنما

جُعل اللسانُ على الفؤادِ دليلاً^(٤)

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

ثم لا سبيل إلى تفسير ذلك المعنى بالإرادة ؛ ولنفرض الكلام في الأمر فإنها إما أن تكون الإرادة للامثال ، أو لاجتماع الصيغة ، أو لجعلها دالة على الأمر على ما هو مذهبهم^(٥) : لا سبيل إلى القول بالأول ، فإنه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يُمثّل وذلك كما في تكليف أبي جهل بالإيمان مع عدم إرادة وقوعه منه ، بل كما في حالة السيد المتوعد^(٥) من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إليه بأنّه يخالف أمره ، وأمره بين يدي السلطان طالبا بسط عذره . وهربا من عذاب السلطان له ؛ فإننا نعلم أنه لا يريد الامتثال من العبد لما يلزمه من المحذور المتوقع

(١) في أول الفصل حيث حدد مراد أهل الحق من الكلام ل ٣٩ ب ، وهو متفق مع الأبيكار ١٩٥/١ .

(٢) زدت هذه الكلمة لتنسج العبارة ، وإن كنت أميل إلى أن إحدى الكلمتين (تسميته ، كونه) زائدة .

(٣) جزء من الآية ٨ من سورة المجادلة .

(٤) أورد هذا البيت في الأبيكار (١٩٦/١) وانظر الاقتصاد (٦٩) حيث أورد قبله بيتا آخر وهما للأخطل كما ذكر ابن أبي العز الحنفى في شرح الطحاوية ١٢١ وابن حزم في الفصل ٢١٩/٣ وقد أوردته محقق (شعر الأخطل) ط ٢ دار الشرق ببيروت ص ٨٠٥ ضمن ما نسب إليه ، ويؤكد الأستاذ على السباعى - أستاذ النحو الأسبق بدار العلوم - نسبه إليه .

(٤) هذا التقسيم الثلاثى نجد نفس الألفاظ غالبا في الأبيكار (٩٦/١ ب) وانظر التعليق رقم (١) ص ٩٩ .

(٥) قارن بالأبيكار (٩٦/١ ب ، ١٩٧) حيث هذا المثال وانتقده بأنه تمسك بأمر عرقى في أمر عقلى ، وبأنه يلزم

الأشاعر أنفسهم إذ قالوا : الأمر هو الطلب واقتضاء الفعل .

من السلطان ، ومع ذلك فإنه - في نظر أهل العرف والوضع - أمر ، ويعد العبد بالامتثال مطيعا ، وبالإعراض عاصيا ،^(١) وبهذا يندفع قول القائل إنه متوهم بالأمر وليس بأمر^(١) .

ثم إن من الأحكام التكليفية ما هو مأمور به ، بالإجماع من المعترفين بالتكليف ، وذلك كالصلاة والحج ونحوهما من العبادات ، وقد لا يكون مرادا لكونه غير واقع . ولو كان مرادا فالإرادة عبارة عن : معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه ، فلو كان المعنى الذى يوجب تخصيصه بزمان ما متحققا لَمَا تُصَوَّرُ أَنْ لا يوجد مطلقا ، ولا يمكن أَنْ يقال بكونه غير مأمور ، لعدم تعلق الإرادة به ؛ إذ الأمة مجمعة على وجوب نية الفرضية فى أول الصلاة مع جواز الاخترام^(٢) فى وسطها ، ولو لم يكن مأمورا بها وإلا^(٣) لكان القصد الجازم إلى الفرضية من العالم بنفسها ، والمتشكك فى وقوعها ، محالا . بل ومن عزم / فى أول الوقت على فعل الصلاة أو غيرها مما فرض من العبادات فالأمة أيضا مجمعة على أنه متقرب إلى الله تعالى ولو لم يكن مأمورا . وإلا لكان التقرب به إلى الله تعالى محالا .

٤٤ / ١

ومما يدل عليه ما اشتهر من قصة إبراهيم ، من أمره بذبح ولده ، مع عدم تعلق الإرادة بوقوعه . وما قيل من أن ذلك كان مناما لا أمرا ، وأن تعلق الأمر لم يكن إلا بالعزم على الذبح ، أو الاتكاء وإمرار السكين ، أو أن الذبح مما وقع واندمل الجرح ، فمندفع ؛ إذ أكثر الوحي إلى الأنبياء إنما كان مناما^(٤) ، ولو لم يكن ذلك بطريق الوحي ، وإلا كان إقدام النبي على عمل محرم مما لا أصل له ، وذلك محال . وحمل الأمر على غير الذبح ، من العزم أو الاتكاء وإمرار السكين ، باطل . وإلا لما صح تسميته بلاءً ؛ إذ لا بلاء فيه ، وتسمية الذبح بلاء لضرورة وقوع المأمور به . وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح أيضا .

(١) ناقش الغزالي كون الأمر فى هذه الحالة متوهما ، وذكر وجهين فى إبطال ذلك « الاقتصاد ٧١ » .

(٢) فى القاموس المحيط « واخترم فلان . . مبنيا للمفعول مات ، واخترته المنية أخذته . . » ولكن هذه الكلمة معنى فنيا لدى المتكلمين وهو إماتة من لو ترك لاهتدى أو استكثرت من الطاعة ، انظر لذلك (المعنى ١٢ / ٤٢٠ - ٤٢٩ ، ١١ / ٢٥٤ وشرح النسفية ٣٨٣ .

(٣) هذه الكلمة زائدة لا داعى لها ويلاحظ تكررها فى مثل هذا الأسلوب .

(٤) « رؤيا الأنبياء وحى » هذه حقيقة وانظر البخارى « كتاب بدء الوحي » والأسماء والصفات للبيهق ١٩٣ ، أما أنها غالب رؤيا الأنبياء - كما يقرر الآمدى - فيبدو لى أنها فى حاجة إلى بحث وانظر الأبيكار (١٩٧ / ١) .

كيف وأن تفسير الأمر بالإرادة ، مع التسليم بكون الباري آمراً بأفعالنا ، مما يستحيل على أصل المعتزلي ؛ لضرورة كونها مخلوقة لنا عنده ، وتعلق الإرادة بفعل الغير تمن وشهوة ، لا أنها إرادة حقيقية . وذلك على الله ممتنع . فقد بان أن مدلول صيغة الأمر ليس هو نفس إرادة الامتثال ، وكذا يمكن إيضاح سائر أقسام الكلام^(١) .

ولا جائز أن تكون الإرادة لإحداث الصيغة ؛ فإنه ليس مدلولها ، ثم إن مدلولات أقسام الكلام مختلفة ، ولا اختلاف في إرادة لإحداث الصيغة ، من حيث هو كذلك^(٢) .

ولا جائز أن تكون الإرادة لجعل الصيغة دالة على الأمر فإنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله : أمرتك ، وأنت مأمور . ثم إن الألفاظ إنما هي دلائل وتراجع عن أشياء ، وكل ذى عقل سليم يقضى بأن قول القائل : أمرتك ونهيتك ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالة على شيء / مخصص^(٣) .

ب/٤٤

وعند هذا فلا بد من العود إلى نفس مدلولها ، فإن كان نفس الإرادة فقد أبطلناه وإن كان غيرها فهو المقصود . كيف وأن الانسان يجد من نفسه بقاء ما دلت عليه لفظة « أمرتك » من الطلب والاختضاء ، وإن عدت اللفظة ، وإرادة جعلها دالة على شيء ما ؟ فقد امتنع بهذا تفسيره بالإرادة .

ولا سبيل إلى تفسيره بالقدرة ؛ إذ القدرة عبارة عن معنى^(٤) يتشأن به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن . والأمر والنهي لا يتعلق بكل ممكن ، فإذا القدرة أعم من الأمر والنهي من وجه .

(١) « هل الإرادة عين الأمر ؟ » بحث مر بنا في الإرادة ، وانظر الأشعري « مقالات ٢٤٤/١ ، ٢٤٥ ، والشهرستاني « نهاية الاقدام ٢٧٥ » والبغدادي « أصول الدين ٢٠٩ ، ٢١٠ » حيث ينسب إلى الجبائي « أن الأمر إنما يكون إذا اقترنت به ثلاث إرادات ، إرادة لحدوثه ، وإرادة لكونه آمراً ، وإرادة للفعل المأمور به » ثم يرد على ذلك بمثال الأمر عبده الوارد هنا ، وانظر المغني ١٥٩/١١ - ١٦٤ ، ١٧٩ - ١٨٢ .

(٢) قارن بالأبكار (١٩٧/١) فهو يرد هذا الاحتمال باختلاف الدلالة أيضاً .

(٣) يرد هذا الاحتمال في الأبكار (١٩٧/١) بثلاثة أوجه ذكرها هنا ملخصة .

(٤) في الأصل (معنا يتأناها) .

والأمر - عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق - أعم من القدرة من جهة أخرى ، وهو تعلقه بالممكن وغير الممكن^(١) .

ولا سبيل إلى تفسيره بالعلم ؛ إذ العلم أعم من الأمر ، من حيث إنه قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر ، وبما يتعلق به الأمر . وكيف تكون حقيقة الأعم هي حقيقة الأخص ؟ كيف وإن كل انسان مُنصف يجد من نفسه لما يتلفظ به [من]^(٢) العبارات الدالة مدلولات وراء كل ما يقدر من العلوم . فإذا قد لاح الحق ، واستبان ، وظهر أنه لا بد من معنى زائد على ما ذكره ، هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة ، وإن كان في نفسه قديما ، وذلك المعنى هو الذى يجده الإنسان من نفسه ، عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها ، وعند قوله لغيره : افعلى أو لا تفعل ، وتواعده^(٣) له ووعدته إياه ، إلى غير ذلك . وهو الذى يُعنى بالكلام القائم بالذات ، ولولاه لقد كان يعد المتكلم بهذه العبارات مجنوناً ومعتوها^(٤) .

وليس ذلك أيضا هو ما سموه أحاديث النفس^(٥) التى هى تقديرات العبارات اللسانية وهو تحدث النفس باللغات المختلفة ، كالعربية والعجمية ونحوها ؛ فإن هذه الأمور لا يتصور وجودها مع عدم العبارات اللسانية ، كما فى حق الأبكم ، وتلك المعانى التى عبرنا / عنها بالكلام النفسانى ، تكون لديه حاضرة عتيدة ، وذلك كما فى الطلب والاقتضاء ونحوه ، وإن كان فى نفسه أبكم لا تسوغ له عبارة ما ، حتى لو قررنا وجود العبارات فى حقه لقد كانت مطابقة لما فى نفسه ، كما كانت مطابقة لما فى نفس غير الأبكم^(٦) . ثم إن هذه العبارات والتقديرات غير حقيقية أى ليست أمورا عقلية ،

١ / ٤٥

(١) فى الأبكار (١/٩٧ ب) يثبت التباين بين الكلام والقدرة بما بينهما من العموم والخصوص الوجهى ، كما يثبت التباين بينه وبين العلم بما يجده المرء من نفسه وبما بينهما من عموم وخصوص مطلق .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر التعليق على لوحة ٤٣ ب .

(٤) قارن بالفزالي فى الاقتصاد (٦٨ ، ٧٢) وبالشهرستانى فى نهاية الاقدام ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٥) انظر الاقتصاد ٦٩ ، ٧٠ .

(٦) قارن بالأبكار (١/٩٤) حيث يورد هذه الشبهة ، ثم يجيب عنها فى (١/٩٧ ب) بمثل ما هنا ، غير أنه ضرب مثلا خيرا من مثال « الأبكم » وهو حال إنسان لا يعرف أية لغة ولا خطرت له العبارات اللسانية بهال ، فلا يوجد عنده أحاديث نفس ، ولكن توجد المعانى التى نسميها « نطقا نفسانيا » وهى مدلولات ألفاظه لو تعلم لغة ما .

بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأهم ، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنقرات وزمرات^(١) لقد كان ذلك جائزا . ومدلولات هذه العبارات والتقديرية حقيقي ، لا يختلف باختلاف الأعصار ، ولا باختلاف الاصطلاحات ، بل المدلول واحد وإن تغيرت تلك الدلالات ، وتلك المدلولات هي التي يعبر عنها بالنطق النفساني والكلام الحقيقي ، وما سواه فليس بحقيقي .

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

وأما ما أشاروا إليه من معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فتمويه لا حاصل له ، والا للزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء ما أمراً وتركه نهياً ، وأن يكون الانقياد إلى ذلك التسخير طاعة ، كان ذلك في نفسه عبادة أو معصية ، ولا يخفى ما في طي ذلك من المحال ، فإنه ليس كل ما يسخر به مأمورا^(٢) ، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله يكون طاعة ، على ما لا يخفى . وإذا كان الأمر على هذه المثابة لم يصح معنى التبليغ والرسالة عن الله ، اللهم إلا أن يكون له أمر ونهى على ما حققناه ، والمنهاج الذي أوضحناه .

وأما الانفصال عن قول المعتزلة : إن المتكلم من فعل الكلام . فهو أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد ، فهو كلامه لا محالة . ولذلك يقال : تكلم ، وهو متكلم . وإذ ذلك فما جائز أن تكون جهة نسبتته إليه هو كونه فاعلا ، وإلا لما كان متكلماً من خلق الكلام فيه اضطرابا/وذلك كما في حق المبرسَم^(٣) ، وكما في تسبيح الحصى ، وكلام الذراع المسموم ، ونحوه^(٤) .

(١) أثبتها المستشرق « جيوم » ، « رمزات » في نشرته لنهاية الأقدام ، أنظر ص ٣٢٥ من الرمز وفي سورة آل عمران : (ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) غير أن رجحت ما أثبتته .

(٢) في القاموس المحيط « سخره كنهه سخريا بالكسر ويضم كلفه ما لا يريد وقهره وسخره تسخيراً ذله وكلفه عملا بلا أجره والمؤلف يعديه بالباء وكذا صنع في الأبيكار (١٩٦/١) .

(٣) في الأصل « المنوسه » وصوابها ما أثبتته ، وانظر نهاية الأقدام (٢٨٤) والمبرسم المريض بالبرسام وفي القاموس المحيط « البرسام بالكسر علة يهذى فيها ، برسم بالضم فهو مبرسم » وانظر شرح الطوسي على الإشارات بتحقيق سليمان دنياج ٤ ص ٨٧١ وتعريفات الجرجاني .

(٤) قارن بالإبانة للأشعري ص ٢٩ - ٣١ .

بل ويلزم على سياقه لمن اعترف منهم بأن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - كالنجارية^(١) أن يكون البارى - تعالى - هو المتكلم بكلامنا لانحن ، وذلك جحد للضرورة ومباهة المعقول ، وهو غير مقبول

ثم لو كان كذلك لوجب أن يكون البارى - تعالى - مصونا لكونه فاعلا للصوت ؛ إذ الكلام - على ما هو معتمد الخصم - مركب من الحروف والأصوات ، والصوت أعم من الكلام ، ولهذا صح عنده أن يقال : إن كل كلام صوت وليس كل صوت كلاما ؛ ومن ضرورة فعل الأخص فعل ما يندرج في معناه من الأعم . ويلزم أيضا أن يكون متحركا بما يفعله من الحركات ، ويسمى بكل ما ينسب إليه من التكوينات ، والقائل بذلك منسلخ عن رتبة العقول ، وليس له فيما يعتمده محصول . كيف وأن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل ، فنسبتها إلى الفاعل بأنه محدثها ونسبتها إلى المحل بأنها فيه ، وهما - لا محالة - معنيان مختلفان . وما نسب إلى الشيء بأنه فيه يقال بأنه موصوف به لا محالة ، حتى أن من قامت به حركة يقال : إنه متحرك ، وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلا أم لا^(٢) . بل ونحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به . وذلك [مؤكد]^(٣) كما فى حالة المرتعش ونحوه . وعند ذلك فكيف يصح أن يقال : إن ما نسبة الفعل اليه بالإحداث يكون موصوفا به ؟ وكيف يؤثر الشيئان المختلفان فى حكم واحد من كل جهة^(٤) ؟ ثم إن ما ذكرناه من أن قيام الصفة بالمحل يوجب اتصاف محله به يظهر فساد ما ذكره فى رسم المتكلم بأنه من فعل الكلام ؛ حيث أنه لم يكن شاملا لجميع مجارى المحدود ، / والحد - والرسم - يجب أن يكون شاملا مطردا، وإلا كان المحدود أعم من الحد وهو محال .

١ / ٤٦

(١) نسبة إلى الحسين بن محمد النجار - انظر ما مر عن ترجمته ص ٥٢ من هذا الكتاب وانظر الشهرستاني « نهاية الأقدام » ٢٨٥ ، « الملل والنحل ١١٢ - ١١٤ » حيث يصرح بأن « أكثر معتزلة الرى وحواليها على مذهبه ... » وانظر « مقالات الإسلاميين ٣١٥/١ » غير أن محققه يذكر بالهامش أن النجار من متكلمي الجبرية ، ويبدو أنه يتابع فى هذا « الحياط » فى الانتصار ١٦ - ١٨ الذى تحدوه دائما روح الدفاع عن المذهب ، لكنك إذا اعتبرت ما أثبتته الشهرستاني فى « الملل » وما ذكره البغدادي فى الفرق بين الفرق ١٩٥ - ١٩٨ من تفصيلات تفيد أنهم معتزلة تماما فى المسائل الإلهية كالصفات وغيرها ، والأمور المبدئية كوجوب المعرفة بلا سمع مثلا ، وموافقون للأشاعرة فى كثير من المسائل الإنسانية كالكسب ونحوه علمت لماذا اعتبرهم الأمدى من المعتزلة .

(٢) فى الأصل (لم لا) رجحت قراءتها على هذا النحو .

(٣) كلمة غامضة بالأصل ، أثبتتها اجتهداً . (٤) انظر نهاية الأقدام ٢٨٢ .

وأيضا فانه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب أن يكون المرید والقادر والعالم من فعل الإرادة والقدرة والعلم ، وليس كذلك بالاجماع ، ولو طالبهم مطالب بجهة الفرق لم يجدوا إلى ذلك سبيلا .

ثم انه وإن تسويح في أن حقيقة مدلول اسم المتكلم - بالنظر إلى الوضع - من فعل الكلام فغير مفيد ، بعد التسليم لما أوضحناه ، والموافقة لما قررناه ، من أن المعنى بكونه متكلماً قيام صفة نفسية به ، هي غير العلم والقدرة والارادة ، [و] ^(١) هي مدلول العبارات والمعنى بالاشارات ، كيف وإن ذلك مما يجب تسليمه على موجب أصولهم؟ فإنهم قالوا : إن الكلام مركب من حروف منتظمة وأصوات مقطعة تتعاقب وتتجدد ، منها تكون الكلمة ، ومن تركيب الكلمات الكلام ، ومحلها الذي تقوم به انما هو اللسان ، والمعاني المفهومة منها محلها إنما هو القلب والجنان ، وإن من وجدت منه الأصوات والحروف بدون أن يكون لها عنده معنى في فهمه ، كان معتموها مجنوناً . وإن سمي ما يجري على لسانه كلاماً فليس إلا بطريق التجوز والاستعارة . وعند ذلك فلو خلق الله تعالى كلاماً مرتباً من حروف منظومة وأصوات مقطعة ، لم يخل إما أن يكون لها مدلول عنده أو ليس لها مدلول عنده : لا جائز أن يقال بأنه لا مدلول لها ، وإلا كان ذلك جنوناً وسفهاً ، وإن كان لها مدلولاً فيجب أن يكون غير العلم والقدرة والإرادة لما أوضحناه . وذلك هو المعنى بكلام النفس .

نم نقول : إذا قلتم إن الكلام فعل من أفعاله ، وإن معنى كونه متكلماً أنه فاعل الكلام فما طريقكم في إثبات هذه الصفة الفعلية ^(٢) ؟ وما دليلكم / فيها ؟ فإن قالوا : دليل وقوعها كونها مقدورة له تعالى . فيلزم أن يكون كل مقدور واقعا ، وأن لا يتأخر مقدور ما عن وجود القدرة ، ولا يخفى ما في طي ذلك من المحالات .

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

قلنا : فلو لم يبعث الله رسولا ، فعندكم أنه يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة تتعلق بالذات والصفات ، فكيف يعرف كونه متكلماً ، وذلك لا يعرف إلا بالرسول ولا رسول؟

(١) زدت هذه الواو ليستقيم السياق . (٢) في الأصل (العتلية) .

وهذا مما يلزمكم فيه المناقضة في أحد أمرين : إما في القول بإيجاب المعرفة بالعقل ، وإما في القول بأن المعرفة مناظرة بالرسول^(١) ، كيف وأن الرسول على الحقيقة ليس إلا المبلغ لكلام الغير ، كما حققناه سالفاً ، فلو لم يكن للبارى تعالى كلام غير كلام الرسول وهو مدلول كلام الرسول ، وكلام الرسول عبارة عنه ، لم يكن بذلك رسولا كما تقرر^(٢) .

وهذه المحالات كلها إنما لزمتم من القول بأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، فقد بطل ما تخيلوه ، وانقطع دابر ما توهموه ، وظهر كون البارى متكلماً بكلام قائم بذاته مختصاً به كاختصاصه بباقي صفاته .

ويلزم من ذلك أن يكون قديماً أزلياً وإلا كان البارى - تعالى - محلاً للحوادث ، وقد أبطلناه^(٣) .

وما قيل من أنه يلزم منه الكذب فيما يتضمنه من الأخبار فحاصله يرجع إلى محض التشنيع ومجرد التهويل ، وعند التحقيق تظهر مجانبته للذوق والتحصيل . ولئن سلطنا ما ذكره بعض الأصحاب^(٤) من أن الكلام قضية واحدة ، ولا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطب واستكمال شرائط الخطاب - زال الشغب واندمع / ١/٤٧ الاشكال. ولئن توسعنا إلى ما سلكه الامام أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - من أنه متصف فيما لم يزل بكونه أمراً ونهياً^(٥) وخبراً إلى غير ذلك فغير بعيد أن يكون في نفسه معنى واحداً ،

(١) راجع ما سبق في ص ٨٩ من هذا الكتاب عن موقفه من الاستدلال بالنصوص السمعية على صفة الكلام . وأنه يقبلها في الأبكار وينبئ عنها الدور ، في حين يرفضها هنا ويعتبرها من قبيل الدور .

(٢) تجد هذا الإلزام المتمثلة في نهاية الأقدام ص ٢٨٠ ، ٢٨١ وقارن بالمعنى ٣٤٩/١٢ ، ٣٩٨ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ،

٥٠٦ .

(٣) عند كلامه على صفة « الارادة » ل ٢٥ ب .

(٤) يستخدم المؤلف هذين المسلكين في الأبكار (١/١٩١ ، ب) وكذا عند الشهرستاني (نهاية الأقدام ٢٩١-٣٠٣)

حيث يعرض المسلك الأول ويعتبره المشهور من مذهب أبي الحسن وينسبه إلى (شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد) وفي ص ٣٠٤ يقول : « وعند أبي الحسن الأشعري كلام البارى - تعالى - لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً .. » كما أورد الغزالي الإشكال في الاقتصاد ٩٠-٩٢ ، وأجاب عنه بقريب ما هنا ، وأشار البغدادي إلى المسلكين المذكورين في (أصول الدين ١٠٨) ، وانظر أيضاً ابن تيمية « موافقه ١٧٥/٢ » وما بعدها .

(٥) في الأصل (وناهيا) . وقارن بنهاية الأقدام ٣٠٤ .

والاختلاف فيه إنما يرجع إلى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات ، فإن كان المعلوم محكوماً بفعله عبر عنه بالأمر ، وإن كان بالترك عبر عنه بالنهي . وأما إن كان له نسبة إلى حالة ما ، بأن كان وجد بعد العدم أو عدم بعد الوجود أو غير ذلك ، عبر عنه بالخبر . وعلى هذا النحو يكون انقسام الكلام القائم بالنفس ، فهو واحد وان كانت التعبيرات عنه مختلفة ، بسبب اختلاف الاعتبارات .

ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال عنه الخيال ، فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله - تعالى - خبر عن إرسال نُوح^(١) مثلاً ، ويكون التعبير عنه - قبل الإرسال - إنا نرسله ، وبعد الإرسال : (إنا أرسلنا نوحاً) فالمعبر عنه يكون واحداً في نفسه على ممر الدهور ، وإن اختلف المعبر به ، وسببه اختلاف الأحوال والأزمنة ، وذلك لا يفضى إلى الكذب بالنسبة إلى المعنى المعبر عنه ، وهو القائم بالنفس أولاً بالنسبة إلى المعبر به أيضاً ، فإن العرب قد تعبر بلفظ الماضي عن المستقبل ، إذا لم يكن بد من وجوده ؛ حيث يعدونه بأنّه وجد ، وذلك محض تجوز واستعارة ، ولا بعد فيه .

وكذلك أيضاً يجوز أن يقوم بذاته طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور ، واقتضاؤه^(٢) منه على تقدير وجوده ، ويكون المعبر عنه قبل الوجود بصيغة إنا سنأمر ، وعند الوجود بصيغة اخلع الدالة على الطلب ، هو الاقتضاء القديم الأزلي . ولهذا لو قدر الواحد منا في نفسه اقتضاء فعل من شخص معدوم ، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين / وجود المقتضى منه ، فإنه إذا علم به - إما بواسطة أو بغير واسطة - وكان الطالب يجب الانقياد^(٣) له ، والإذعان لديه ، كان ذلك الاقتضاء بعينه أمراً له وموجباً لانقياده وطاعته من غير استثناء طلب آخر ، واقتضاء آخر . فعلى هذا النحو هو أمر الله - تعالى - للمعدوم وتعلقه به ، واشتراط فهم المسأور إنما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير . ومن فهم كلام النفس

(١) تجد مثال « سيدنا نوح » في الأبيكار (١/٩٥ ب) ومثال « خلع النعل » أيضاً . وراجع ماسبق في ل ٤٢ ب من هذا الكتاب .

(٢) في الأصل (واقتضاء) على طريقته في تسهيل الهزات أو حذفها ، وهي بنفس هذه الصورة في الأبيكار (١/٩٥ ب)

(٣) قارن بالغزالي في الاقتصاد ٩٠ ، ٩١ .

ورفع عن هذه الأزمان المتعاقبة^(١) ، والأحوال المختلفة ، وحقق ما قررناه في مسألتى^(٢) العلم والإرادة ، وجد الأمر على ما ذكرناه ولم يخف عليه ما مهدناه .

ولقد استروح بعض الأصحاب^(٣) في تقرير هذا الكلام إلى طريق أوردته في معرض المناقضة والإلزام فقال [كيف]^(٤) يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم ، وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه ، ومهما وجد خرج عن أن يكون مأمورا به ، وهو أحد متعلقى الأمر ؟ فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم . وأيضا فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون وعندكم لا أمر ؛ إذ الأمر قد تقضى ومضى^(٥) فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر ، فلا يبعد وجود أمر بلا مأمور . ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور ، لزم من وجود القدرة وجود المقدور ، وذلك يفضى إلى قدم المقدور إذ قد سلم قدم القدرة ، وذلك محال على كلا المذهبين .

وهذا^(٦) مما فيه نظر ؛ وذلك أن الأمر والنهى ، بالنسبة إلى المأمور والمنهى ، عند الخصم تكليف ، والتكليف يستدعى مكلفا به ، والمكلف به يجب أن يكون معلوما مفهوما ليصح قصده ، من أجل الإتيان به والانتهاء عنه ؛ إذ هو مقصود التكليف . فإذا الفهم شرط في التكليف ، ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلا في دائرة التكليف ، كما في الجمادات ، وأنواع الحيوانات والصببيان ، والمجانين ، ونحو ذلك ، لعدم شرط التكليف في حقهم . وإذ ذلك / فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به مع عدم الفهم تعلقه بالمأمور مع عدم اشتراط الفهم ؛ فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ولا كذلك تعلقه بالمأمور^(٧) .

١/٤٧

(١) قارن بالشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٩٩ ، ٣٠٠ .

(٢) في الأصل (مسألة) .

(٣) ذكر في الأبيكار (١-٩٥ ب) هذا النقص منسوبا إلى « بعض الأصحاب » ولم يرتضه ، كما فعل الشهرستاني

(نهاية ٣٠٤) ولعلها يشير إلى الإمام الغزالي ، انظر الاقتصاد ٩١ ، ٩٢ .

(٤) زيادة ليست في الأصل ، وانظر الاقتصاد ص ٩٢ .

(٥) انظر تفصيل رأى المعتزلة في ذلك عند الأشعري « مقالات ٢/٢٤٦ ، ٢٤٧ ، وما ذكره الآمدى هنا هو رأى

جمهورهم بينما يرى بعضهم استمرار الأمر وعدم انقضائه .

(٦) الإشارة هنا إلى ما استروح إليه بعض الأصحاب .

(٧) في الأصل « بالمأمور به » .

وأما القول بأنه إذا جاز وجود مأمور ولا أمر جاز وجود أمر ولا مأمور. فهذا إنما يتحقق أن لو صح وجود مأمور ولا أمر ، والخصم ربما لا يسلم ذلك ، بل له أن يقول : كل مأمور فلا بد له من أمر يتعلق به ، لكن ذلك الأمر قد يكون وجوده تقديرا بالنسبة إليه ، كما يقدر وجود العقد في البيع والنكاح ، بالنسبة إلى تحقيق ثمراته وأحكامه ، أما أن يكون مأمور من غير أمر فلا . وإذ ذلك فلا يلزم من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به تقدير وجود المأمور لأنَّ يتعلق به الأمر ؛ فإنه غير مفيد إلا مع وجود شرطه ، وهو العلم والفهم . وذلك متعذر في حق المعدوم . وعلى هذا يخرج الإلزام بالقدرة ، إذ القدرة ليست عبارة إلا عن معنى يتأتى به الإيجاد فيما هو ممكن أن يوجد . وذلك متحقق بدون وجود المقدور ، فلئن رجع في تقدير جواز تعلق الأمر بالمعدوم ومن لا فهم له ، إلى ما أسلفناه كان ذلك كافيا ووجب الاعتناء به .

وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول^(١) فيمتنع أن يكون قديما ، فتهويل لا حاصل له ؛ فإننا مجمعون على أن القرآن الحقيقي ليس بمعجزة الرسول ، وإنما الاختلاف في أمر وراعه ، وهو أن ذلك القرآن الحقيقي ماذا هو ؟ فنحن نقول : إنه المعنى القائم بالنفس . والخصم يقول : إنه حروف وأصوات أوجدها الله تعالى ، وعند وجودها انعدمت وانقضت ، وأن ما أتى به الرسول وما نتلوه نحن ليس هو ذلك ، وإنما هو مثال^(٢) له ، على نحو قراءتنا لشعر المتنبي وامرئ القيس ، فإنه ليس ما يجرى على ألسنتنا هو كلام امرئ القيس ، وإنما هو مثله ، فمن الوجه الذي لزمنا القول بمخالفة الإجماع / هو أيضا لازم لهم .

ولأجل ذلك فر الجبائي^(٣) إلى مذهب خرق به حجاب العقل ، وارتكب فيه جحد الضرورات ، والتزم به القول بالمحالات ، فقال : إن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة

(١) قارن بالأبكار (١٨٤/١) حيث أورد حجة المعتزلة . ثم ناقشنا في (١٨٧/١) .

(٢) في الأصل « مثاله مثال له » الأولى زائدة .

(٣) المقصود الجبائي الأب محمد بن عبد الوهاب انظر نهاية الأقدام ٣١٠ ، والأبكار (٨٢/١) ب ، ١٨٦ ، ب ،

١٨٧ حيث يرد على الجبائي بثلاثة أوجه دقيقة يستمدها من مذهب الجبائي نفسه ، ثم يضيف إليها وجوها أخرى ، وانظر ما سيأتى عن ترجمته في ل ٥٣ ب من هذا الكتاب .

كل قارئ ، وكتابة كل كاتب . وزعم أن الكلام إنما هو حروف منظومة ، تقارن الأصوات المتقطعة ، وليست الحروف نفس الأصوات المتقطعة . ولا يخفى ما في ذلك من مخالفة المعقول ؛ فإن عاقلا ما لا يمارى في أن ما نسمعه من الأفواه إنما هو أصوات متقطعة منسقة منتظمة نوعا من الانتظام ، تخرج من مخارج مخصوصة . وأيضا فإنه لا يعقل معها مقارنة غيرها غيرها أصلا . على أن لا تنازع في أن ما جاء به الرسول من الحروف المنتظمة ، والأصوات المقطعة ، معجزة له ، وأنه يسمى قرآنا وكلاما ، وأن ذلك ليس بقديم . وإنما النزاع في مدلول تلك العبارات ، هل هو صفة قديمة أزلية أم لا ؟

وعلى التحقيق ، فالخبط إنما نشأ لأهل الضلال ههنا ، من جهة اشتراك لفظ القرآن ، فإنه قد يطلق على المقروء ، وقد يطلق على القراءة التي هي حروف وأصوات ودلالات وعبارات^(١) ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما أذن الله لشيءٍ إذنه لنبيٍّ حسن الترتُّم بالقرآن »^(٢) أى القراءة ومنه قول الشاعر :

ضحوا بأشمطَ عنوانُ السجود به

يقطع الليل تسبيحا وقرءانا^(٣)

معناه قراءة . وذلك كما قد تطلق العرب اسم الكلام على المعنى تارة ، وعلى العبارات أخرى ، ولذلك يقولون كلام صحيح حسن ، إذا كان مستقيما ، وإن كانت العبارة غير مستقيمة ، بأن كانت ركيكة أو ملحونة أو مخبطة . وقد يطلقونه على العبارة ، عند كونها معبرة صحيحة ، وإن كان المعنى في نفسه فاسدا ، لا حاصل له . فلما وقع الاشتراك في الاسم ارتفع التوارد بالنفي والإثبات على معز واحد ، فإن ما أثبتوه معجزة لا نشبت له القدم وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه معجزة^(٤)

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهق ٢٥٨ - ٢٦٩ حيث عقد بابا للفرق بين التلاوة والمتلو ، أورد فيه النصوص والآثار التي تؤكد هذا الفرق .

(٢) في الأصل (الله لنبي) ومن عجب أنه يرد في الأبكار (٨٥/١ ب) بهذا اللفظ أيضاً وقد صححته من البيهق « الأسماء والصفات (ص ٢٦٢ ، ٢٦٣) حيث يروى الحديث المذكور بلفظ (ما أذن الله لشيءٍ ما أذن - أى استمع - لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهز به) ثم قال (رواه البخارى ومسلم في الصحيح عن إبراهيم بن حمزة وأخرجه مسلم من وجه آخر) .

(٣) انظر الأبكار (٨٥/١ ب) و « الاقتصاد ٧٥ » حيث يورد هذا البيت وهو من شعر حسان بن ثابت في رثاء عثمان . انظر « ديوان حسان بن ثابت » نشر دار صادر . بيروت سنة ١٩٦١ ص ٢٤٨ .

(٤) أورد الغزالي هذا الاشكال أو الاستبعاد في الاقتصاد (٧٥) وأجاب عنه بهذه التفرقة بين التلاوة والمتلو .

وما أوردوه من الظواهر في معرض إثبات الحدث والأولية / فظنية غير يقينية . كيف
 وإن قوله (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ)^(١) يحتمل أن يكون معناه الوعظ والتذكير
 الخارج عن القرآن ، وهو الأقرب ؛ فإن القرآن لم يحدث عندهم لعبا وضحكا ، بل إفحاما
 وإشداها . ثم القول بموجب الآية متجه لا محالة فإنها دلت على الضحك واللعب عند ورود
 الذكر الحادث ، وليس فيها دلالة على حدث كل ما يرد من الأذكار ، فلا يلزم أن يكون
 القرآن حادثا. ثم إن المراد إنما هو العبارات والدلالات دون المدلولات ، كما حققناه .

وأما قوله « وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا »^(٢) فيصبح أن يقال المراد به فعله من الثواب والعقاب
 ونحوه ؛ فإن الأمر قد يطلق بإزاء الفعل كما قال تعالى (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ)^(٣) أى فعلنا ،
 وقوله (وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ)^(٤) يعنى فعله .

والمراد بقوله (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)^(٥) أى سميناه ؛ فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية ،
 ومنه قوله تعالى (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ)^(٦) أى سموه كذبا ، وقوله : (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ
 الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً)^(٧) سموهم بذلك . كيف وأنه يحتمل أنه أراد به القرآن
 بمعنى القراءة كما بيناه وذلك لا يقدر في المقصود . ثم إن هذه الآيات معارضة بمثلها
 وهو قوله تعالى (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)^(٨) فقد أثبت له خلقا وأمرا فلو كان الأمر مخلوقا لكان
 معنى الكلام ألا له الخلق والخلق . وأيضا قوله : (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ

(١) سورة الأنبياء الآية ٢ ، وانظر البيهقي « الأسماء والصفات » ٢٢٩ ، ٢٣٥ حيث يشرحها بقريب مما هنا ،
 وكذا الأبيكار (١٨٥ ، ب) ، والإبانة للأشمري ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) سورة الأحزاب الآية (٣٧) . (٣) سورة القمر الآية (٥٠) .

(٤) سورة هود الآية (٩٧) ، وانظر الأبيكار (٨٥/١ ب) حيث يفسر الآيات الثلاث نفس التفسير .

(٥) سورة الزخرف (٣) . (٦) سورة الحجر (٩١) .

(٧) سورة الزخرف (١٩) ، وقارن بالبيهقي ، « الأسماء والصفات » ٢٢٩ - ٢٣١ ، وانظر الأبيكار ٨٥/١ ب .

(٨) سورة الأعراف (٥٤) وانظر الأبيكار (٨٧/١ ب) حيث ينتقد الاستدلال بهذه الآية ويقول : إنه ربما كان

من عطف العام على الخاص ، أو مجرد التغاير اللفظي . مع أن الأشمري يعتمد عليها في الإبانة لإثبات أن القرآن غير مخلوق .
 الإبانة ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤ .

كن فيكون) (١) فلو كان الأمر مخلوقاً لاستدعى ذلك سابقة أمر آخر ، وذلك يفضى إلى التسلسل وهو محال . وبما قررناه يندفع قولهم أيضاً : إن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات ؛ فإن الإجماع إنما انعقد [على] (٢) ذلك بمعنى القراءة ، لا بمعنى المقروء (٣) وإليه الإشارة بقوله (إن علينا جمعه وقرآنه) (٤) .

وقولهم : لو لم يكن كذلك لما سمعه موسى ، قلنا الدليل إنما لزم المعطل ههنا ؛ من حيث إنه لم يفهم معنى السماع ، وإنه بآى اعتبار يسمى سماعاً . وعند تحقيقه يندفع الإشكال ، فنقول : السماع قد يطلق / ويراد به الإدراك ، كما فى الإدراك بحاسة الأذن . وقد يطلق ويراد به الانقياد والطاعة . وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة ، ومنه يقال : سمعت فلاناً . وإن كان ذلك مبلغاً على لسان غيره ، ولا يكون المراد به غير الفهم لما هو قائم بنفسه ، والذي هو مدلول عبارة ذلك المبلغ . وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله تعالى القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه ، والإحاطة به ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتاً ولا حرفاً (٥) .

ب / ٤٩

(١) سورة النحل الآية (٤٠) وقد وردت فى الأصل (إنما أمرنا) ومن عجب أنها ترد فى الأبكار (١٨٣/١) على هذا النحو من الخطأ ، ولعل الأمدى كان يفكر بالآية الكريمة (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون - من سورة يس آية رقم ٨٢) - فاختلطنا عليه ، وهو فى الأبكار (١٨٤/١ ب ، ١٨٥) يناقش تأويل المعتزلة لها بنفوذ المشيئة ويقيها على ظاهرها متابعا فى هذا شيخه الأول الأشعري (اللمع ٣٣ وما بعدها) ، وانظر البيهقي « الأسماء والصفات » ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ والشهرستاني « نهاية الأقدام ٣٠٣ ، ٣٠٧ » حيث يستشهد بهذه الآيات أيضاً على مغايرة الأمر للخلق وكونه غير مخلوق وانظر مناهج الأدلة - مقدمة الدكتور محمود قاسم ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) زدت هذه الكلمة لحاجة العبارة إليها .

(٣) قارن بالأبكار (٨٥/١ ب) ، وانظر الاقتصاد ٧٤ ، حيث يورد الغزالي هذا الاعتراض ويوجب عنه بقريب ما هنا ، والبيهقي « الأسماء والصفات » ص ٢٥٨ - ٢٦٩ .

(٤) الآية ١٧ من سورة القيامة .

(٥) قارن بالأبكار (٨٥/١ ب ، ٨٧) وانظر الاقتصاد ٧٢ ، ٧٣ حيث قرر الغزالي أن السؤال متناقض وغير

مشروع ؛ إذ كيف يسأل عن كيفية ما لا كيفية له ، وربما كانت الإجابة هنا أوضح ، والأسماء والصفات ١٩٢ - ٢٠٨ وخاصة ١٩٢ وهامشها لحقته .

وما يطلق عليه [من] ^(١) الحروف والأصوات أنه كلام الله تعالى ، فليس معناه إلا أنه دال على ما في نفسه ، وذلك كما [يقال] ^(١) : نادى الأمير في البلد ، وإن كان المنادى غيره . ويقال لمن أنشد شعر الحطيثة إنه متكلم بكلام الحطيثة وشعره . ومن ذلك سمي الوحي كلاماً لله تعالى ، حتى يقال : تكلم الله بالوحي ، والوحي كلامه . ولا ننكر أن القرآن القديم مكتوب ومحفوظ ومسموع ، ومتلو . لكن ليس ^(٢) معنى كونه مكتوباً أو محفوظاً أنه حال في المصاحف أو الصدور ، بل معناه أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه ، وهو مفهوم منه ومعلوم ^(٣) .

وليس معنى كونه منزلاً أنه منتقل من مكان إلى مكان ، فإن ذلك غير متصور على كلا المذهبين . بل معناه أن ^(٤) مافهمه جبريل من كلام الله تعالى ، فوق سبع سموات عند سدرة المنتهى ، ينزل بتفهيمه للأنبياء إلى بسيط الغبراء . وكذلك ليس معنى كونه مسموعاً إلا ما ذكرناه فيما مضى . ومن حقق ما مهدناه وأحاط بما قررناه هان عليه التفصي عن كل ما أوردوه من الظواهر الظنية واعتمدوه من الآثار النبوية .

ولعل معتمد المعطلة في إثبات الحروف والأصوات هو ما قاد الحشوية - لعدم فهمهم كلام النفس - إلى إثباتها صفة للذات ؛ فإنه لما [لم] ^(٥) يسعهم القول بالتعطيل ، ولم يقدروا على التأويل ؛ لهذا التهويل ، جمعوا بين الطريقتين ، وانتحلوا مذهباً ثالثاً بين المذهبين ، ولم يعلموا ما في طي ذلك من السفاهة ، وفي ضمنه / من الفهاهة ؛ لما فيه من الحرب إلى التجسيم ^(٦) ، خوف الوقوع في التعطيل ؛ إذ الحروف والأصوات إنما تتصور بمخارج وأدوات ، وتزاحم أجرام واصطكاكات ، وذلك في حق الباري محال كما سلف .

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) في الأصل « بمعنى » وهو خطأ .

(٣) أورد الغزالي هذا الاعتراض مع ثلاثة أخرى للخصوم وأجاب عنه بقريب مما هنا « الاقتصاد ٧٣ ، ٧٤ » وانظر ابن تيمية « موافقة ١٦٨/٢ ، ونهاية الأقدام ٣٠٩ - ٣١١ ، وقارن بالأبكار (١٨٦/١) وانظر منهاج الأدلة - مقدمة الدكتور قاسم ص ٦٧ .

(٤) في الأصل (أنه) . (٥) زدت هذه الكلمة لحاجة الجملة إليها .

(٦) انظر لتبيين موقف السلف من مسألة قدم الحروف والأصوات أو الألفاظ والمداد ، كما زعمت الحشوية ، ابن تيمية في الموافقة ١٦٨ ، ٦٤/٢ وما بعدها .

فانظر إلى هاتين الطائفتين كيف التزم بعضهم التعطيل خوف التجسيم ، والتزم بعضهم بعضهم التعجيم خوف التعطيل ، ولسان الحال ينشد^(١) على لسان الفريقيين ويعبر عن حال الجمعين : (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) وقالت النصارى ليست اليهود على شيء^(٢) .

نعم لو قيل : إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا ، كما قال بعض السلف . فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلا ، لكنه مما لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة المعقول ، أو من جهة المنقول ، فالقول به تحكيم غير مقبول^(٣) .

وعند ظهور الحقائق وانكشاف الدقائق فلا مبالاة بتلويق^(٤) المتحذلق المتعمق الذي لا تحصيل لديه ، ولا معول في تحقيق الحقائق عليه ؛ إذ هو في حيز الجهال ، وداخل في زمرة أهل الضلال .

وإذا ثبتت الصفة الكلامية فهي متحدة لاكثره فيها . وما أشرنا إليه في إثبات وحدة الإرادة والعلم من المزيف والمختار ، والاعتراض والانفصال ، فهو بعينه يتجه ههنا . لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكا وخيالا ، وهو قوله : ما ذكرتموه وإن دل على [عدم]^(٥) لزوم صفات خارجة ، فالقول بإثبات أصل الكلام مفض إليها أيضا ؛ وذلك أن من

(١) في الأصل « مسند » رجحت قراءتها على هذا النحو ويمكن أن تقرأ (يسند) ، أسلوب الآمدي هنا بالغ القسوة .

(٢) جزء من الآية (١١٣) من سورة البقرة .

(٣) انظر التعليق السابق على الأحاديث الواردة في ل ٤٣ ، ١ ، والبيهقي (الأسماء والصفات) ٢٠١ ، ٢٠٢ ، والأشعري - مقالات ٢/٢٣٣ .

(٤) كذا بالأصل وانظر في القاموس مادق : لاق ، ولق . وأيا كان أصل المادة ومعناها فيغلب على ظني أنه يقصد بهذا الهجوم الشهرستاني للرأي الذي أبداه في قدم الحروف والأصوات (نهاية الأقدام ٣١٣ - ٣١٧) ولو أنه جعلها حروفا روحانية تتجلى وتظهر في الحروف والأصوات المادية ، وقد نسبه إلى السلف ، غير أنه بالغ في تحريره ونصرته خارجا بذلك على ما اختاره الأشاعرة - خلافا لشيخهم - انظر مناهج الأدلة - المقدمة ٦٦ - ٩٦ ، ثم انظر موقف ابن تيمية مما اختاره الشهرستاني ونسبه إلى السلف في « الموافقة ٢/١٦٠ - ١٦٢ ، ١٧٠ - ١٧٤ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

ضرورة وجود حقيقة الكلام أن يكون أمراً ونهياً وخبرياً واستخباراً ونحوه من أقسام الكلام ، وإلا فمع "قطع" النظر عن هذه الأقسام لاسبيل إلى تعلق وجود الكلام . وإذا كان الأمر على هذه المثابة ، فلا محالة أن هذه الأقسام مختلفة الصفات ، متباينة في الخواص والمميزات ، وعند هذا فإما أن تكون هذه الخواص التمايزة والصفات المختلفة داخلية في حقيقة الكلام أو خارجة عنه : فإن كانت داخلية فيه فهو محال ؛ وإلا كانت الحقيقة الواحدة^(١) / لها ذاتيات مختلفة متنافرة ، إذ خاصة الأمر يتعذر / ٤١ / القول بمجامعتها لخاصة النهي ، وكذا في سائر خواص أقسامه . وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على مادله عليه الدليل ، ولزمكم المحذور .

ثم إن هذه الصفات الزائدة لأجائز أن تكون لحقيقة واحدة ، لاتعدد فيها ، على نحو ثبوت الضحك والبكاء للإنسان ، لكونها متنافرة متعاندة ، على ماسلف ، فبقي أن تكون متعددة لامحالة . وسواء كان تعددها^(٢) تعدد الأشخاص أو الأجناس ، فإن^(٣) ذلك يوجب نقض ما ذكرتموه وإبطال ماسلكتهموه . ولربما استندوا في بيان التعدد إلى ما أوردوه في نفي الكلام عن الذات من الإجماعات ، والظواهر من السنن والآيات ، الدالة على كون القرآن مؤلفاً من حروف وأصوات ، وأنه مرتب من سور وآيات ، ومجموع من كلمات .

والجواب أنا نقول : تعدد أقسام الكلام واختلاف^(٤) أسماؤه من الأمر والنهي وغير ذلك ليس هو له باعتبار تعدد في نفسه ، أو اختلاف صفات في ذاته أو لذاته ،

(١) هذه الكلمات تنتهي بها ل ٥٠ من الأصل ، وهي منقطعة سياقاً وموضوعاً عما يليها مباشرة في ل ٥٠ ب ، وإنما يتصل الكلام هنا بما في أول ص ٤١ ب وما يليها ، وبعد هذه اللوحة ينتهي اضطراب الترقيم الذي شمل هذه اللوحات العشر ، ويمضي الأصل بعد ذلك في اتساق وتسلسل ، وارجع للتعليق المائل على ل ٤١ ، ل ٥١

(٢) في الأصل (وسوى ما تعدده .)

(٣) في الأصل (وان) .

(٤) في الأصل (واختلفت) .

بل هو بالنظر إلى نفسه - من حيث هو كلام-واحد . وذلك [ليس]^(١) له إلا باعتبار إضافات متعددة وتعلقات متكررة لاتوجب للمتعلق في ذاته صفةً زائدة ، ولاتعددا ، كما أسلفناه في الطرف الأول من التحقيق^(٢) .

وهو على نحو قول الفيلسوف في « المبدأ الأول » ؛ حيث قضى بوحدته وإن تكثرت أسماؤه؛ بسبب ساوب وإضافات وأمور^(٣) لاتوجب صفات زائدة على الذات . هذا كله إن سلكتنا في التكثير مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري . وإلا إن سلكتنا مذهب عبد الله ابن سعيد في أن الأمر والنهي وغير ذلك لا يكون إلا عند تحقق المتعلقات ، وأن الكلام خارج عنها . أو ما نقل عن بعض الأصحاب^(٤) من أنه أثبت لله - تعالى - من الكلام خمس كلمات هي خمس صفات؛ وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ، فالإشكال يكون مندفعاً .

١/ ٤٢ وعلى ما ذكرناه/ من التحقيق يتبين أن من قال من الأصحاب القائلين بنفي التكثير : إن الأوامر والنواهي وغيرها صفات خارجة عن الكلام ، ولم يرد به ما أشرنا إليه ، فقد^(٥) أخطأ^(٦) .

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

فإن قيل : عاقل مالاثمارى نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهى وغيره ، وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة ، وأمور متنافرة متميزة ، وأنها من أخص أوصاف الكلام ، لأن الاختلاف راجع إلى نفس العبارات ، والاعتبارات الخارجة ؛ فإننا لو قطعنا النظر عن

(١) زدت هذا الكلمة حاجة الجملة .

(٢) انظر ل ٣١ - ٣٤ ب في هذا الكتاب

(٣) في الأصل (وأمر) .

(٤) انظر الأبيكار (٩٨/١ ب ، ١٩٩) حيث يمرض رأى القائلين بتعدد الكلام من الأصحاب .

(٥) في الأصل (فقط) .

(٦) فارنه بالأبيكار (١٩٥/١ ب) حيث رد جميع الأقسام إلى قسم واحد فقط هو (الإخبار) .

الاعتبارات الخارجية ، والمتعلقات ، ورفعناها وهما ، لم يخرج عن كونه منقسما . ومع هذا التحقيق كيف يسوغ القول بالاتحاد ؟ ثم إن ما أخبر عنه من القصص الماضية والأمر السالفة مختلفة متميزة ؛ فإن ماجرى^(١) لكل نبي من الأنبياء غير ماجرى لغيره من الأنبياء . وكذلك المأمورات والمنهيات المكلف بها مختلفة متغايرة ، فكيف يكون نفس الخبر عما جرى لآدم وإبراهيم هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى ؟ أم كيف يكون نفس الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة ؟ وأن ماتوجه لزيد هو نفس ماتوجه لعمرو ؟ وكيف هذا التداخل ؟ أم كيف يجعل الخبر أو^(٢) ماسمى خبرا هو عين الأمر ، أو ماسمى أمرا هو عين ماسمى خبرا ؟ مع أن الأمر هو الطلب والافتضاء ، والخبر لايشتمل على شئ من ذلك . وما اشتمل عليه الخبر فالأمر أيضا غير مشتمل عليه . فهل هذا إلا محض تحكم غير معقول ؟ ! وما ليس بمعقول لاسبيل إلى إثباته . فلم يبق إلا أنه أنواع متميزة الخواص مختلفة الذوات ، مشتركة في الجملة ، والكلام كالجنس لها .

والتمثيل بالمبدأ الأول مما لاإليه سبيل ؛ فإن اتحاد الذات مع اختلاف أسمائها باعتبار أمور إضافية أو سلبية ، مما لاامتناع فيه . أما إثبات صفات متضادة ، وخواص متنافرة ، وأقسام متعددة ، لذات واحدة لاتعدد فيها ولاتغاير ، فمن أمحل المحالات^(٣) ، / وأشنع المقالات ، ولاسبيل إليه^(٤) .

٥١ / ب

قلنا : قد بينا ، فيما سلف ، أن الكلام قضية واحدة ، ومعلوم واحد قائم بالنفس ، وأن اختلاف العبارات والتعبيرات عنه ، إنما هو بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات . كما حققناه . فما^(٥) يقع به التضاد أو الاختلاف أو التعدد فليس إلا في

(١) قارن بالابكار ١٩٨/١ . حيث يعرض هذا الإشكال ويناقشه .

(٢) في الأصل (وما) رجحت ما أثبتته .

(٣) هذا آخر ل ٤٢ اوهى تتصل مباشرة بما في أول ل ٥١ ب ، ثم تتابع الصحفات في اتساق .

(٤) قارن هذا بما في الابكار (١٩٨/١) .

(٥) في الأصل (ما) .

المتعلقات والتعلقات لافى نفس المتعلق ، ولأن ما وقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهى وغيره من أخص صفات الكلام ، بل كل ذلك خارج عنه .

وعلى هذا نقول : لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجة ، ورفعت عن الوهم ، فإنه لاسبيل إلى القول بهذه العبارات والتعبيرات أصلا ، ولايلزم من ذلك رفع فهم الكلام و [أن]^(١) تزول حقيقته عن الوجود أيضا .

وقولهم : كيف يجوز أن يكون المخبر عنه متعدداً مختلفاً والخبر عنه واحداً ؟ أم كيف يكون المأمور به مختلفاً والأمر به واحداً ؟ وكيف تكون حقيقة واحدة هى أمر ونهى وخبر مع أن هذه الأمور مختلفة ؟

قلنا : هل هذا إلا محض استبعاد ، وخروج عن سبيل الرشاد^(٢) ؟ فإنه إذا عرف أن اختلاف العبارات والتعبيرات ، قد يكون باعتبار اختلاف التعلقات ، والنسب إلى الأمور الخارجة ، والإطلاقات ، لم يمتنع أن يكون المتعلق له حقيقة واحدة ، ووجود واحد ، وله متعلقات مختلفة ، ويعبر عنه ، بسبب تعلقه بكل واحد منها ، بعبارة مخصوصة ولقب مخصوص ، وإن كان هو فى نفسه واحداً . وذلك على نحو ما ذكره الفيلسوف فى المبدأ الأول^(٣) ، وعلى نحو ما ينعكس على الأرض من الألوان المختلفة من زجاجات مختلفة الألوان بسبب شروق الشمس عليها ومقابلتها لها ؛ فإن التأثيرات مختلفة بسبب المتعلقات لاغير ، وإن كان المتعلق فى نفسه واحداً . وقد يعبر عنها ، بسبب هذا التعلق واختلاف المتعلقات والتأثيرات ، بأسماء مختلفة حتى يقال إنها مسودة ومصنفة وغير ذلك ، وإن كانت الشمس فى نفسها واحدة . فكذلك ينبغى أن يفهم مثله/فى الكلام فإن اختلاف هذه التعبيرات عنه ليس لتعدد فى نفسه ، بل لتعدد المتعلقات واختلاف

١/ ٥٢

(١) كلمة زدتها لحاجة الجملة إليها .

(٢) كان الشهرستانى أكثر مودة مع العقل الإنسانى إذ يجابه الأزليه فى تصور كلام الله سبحانه وتعالى - أقرأ كلامه الرائع فى ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، من نهاية الأقدام وقد ألمع الأمدى إلى ذلك فى إشارة سريعة فى الأفكار آخر ل ١ / ٥٢ .

(٣) فى نهاية الأقدام ٣٩٢ ، ٢٩٣ يلزم الشهرستانى الفلاسفة هذا الإلزام ويضيف إليه لإلزام المعتزلة بقولهم بالخال الواحد الموجبة لأحكام عدة .

الإضافات ، وذلك ليس محالاً^(١) ، نعم لو عبر عنه بالنهي من جهة ما عبر عنه بالأمر ، ومن جهة ما عبر عنه بالخبر ، أو بالعكس كان ذلك متناقضاً .

ومن حقق ما مهدناه زال عنه الخيال واندفع عنه الإشكال . كيف وأن ما ذكره من أقسام الكلام ، وهي الخبر والاستخبار والأمر والنهي والوعد والوعيد ، أمكن أن ترد إلى قسمين ؛ وهما الطلب والخبر ؛ فإن الوعد والوعد داخلان في الخبر ، لكن تعلق بأحدهما ثواب فسمى وعدا ، وتعلق بالآخر عقاب فسمى وعيدا . وأما الأمر والنهي فداخلان تحت الطلب والاقتضاء ، لكن إن تعلق بالفعل سمي أمراً ، وإن تعلق بالترك سمي نهياً . وأما الاستخبار - على الحقيقة - فغير متصور في حق الله - تعالى - بل حاصله يرجع إلى التقرير وهو نوع من الإخبار ، وذلك كما في قوله - تعالى - (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ)^(٢) . وكما أمكن رد هذه الأقسام إلى قسمين ، أمكن ردها إلى قسم واحد ، في حق الله - تعالى - ، حتى يكون على ما ذكرناه ، بأن يكون معنى واحداً وقضية متحدة ، إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه سمي طلباً ، وإن تعلق بغيره سمي خبراً^(٣) .

فإذا المتعلقة متعددة ، والمتعلق في نفسه واحد لا تعدد فيه . وهذا كله إنما هو في متصور البقاء والديمومة ، كما في كلام الله - تعالى . وإلا فالكلام في الشاهد - أعني كلام اللسان والنطق النفساني - ليس كذلك ؛ إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة والأعراض المتغيرة ، وذلك مما^(٤) ينافي القول باتحاده ونفي أعدداده .

فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام في نفسه قضية واحدة ، وأن اختلاف التعبيرات عنه إنما هو بسبب المتعلقة الخارجة ، فلم لاجوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة

(١) نجد مثال الشمس والزجاجات الملونة عند الشهرستاني (نهاية الاقدام ٢٩٥) .

(٢) هذا جزء من الآية ١٧٣ من سورة الأعراف .

(٣) وقد خطأ الآمدي هذه الخطوة بوضوح في الابكار (١٩٠/١) فرد أقسام الكلام جميعاً إلى « الإخبار » ، وانظر التعليق على لوحة ١٤٢ ، ص ١٠٣ من هذا الكتاب ، وانظر الاقتصاد ١١٥ ، ١١٦ فقد ذكر ما يدل على مقاله الآمدي تصريحا ، وتابعه عليه بعض المتأخرين كالسعد التفتازاني في « شرح النسفية » ٢٩٣ .

(٤) في الأصل (كما) .

وباقى الصفات راجعةً إلى معنى واحد ، ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب اختلاف متعلقاته لاسبب اختلافه في ذاته ، وذلك بأن يسمى إرادةً عند تعلقه بالتخصيص في الزمان . وقدرةً عند تعلقه بالتخصيص في الوجود . وهكذا سائر الصفات ؟ وإن كان ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات ، من غير احتياج إلى الصفات ؟

قلنا : تمويه هذا الإشكال ، والتهويل بهذا الخيال هو ما أوقع جماعة من الأصحاب^(١) في دائرة الاضطراب ، وكعب^(٢) حذاقهم عن تحقيق الجواب .

والذى يقطع دابره . ويكشف عن الحق سرائره ، أن يقال : إذا ثبت القول بكونه محيطاً بالموجودات وعالمها ، ومخصّصاً لها في وجودها وحدوثها ، وثبت له غير ذلك من الكمالات ، المعبر عنها بالصفات ، فهو ما طلبناه وغاية مارمناه . وأما إثبات كونها متغايرة الذات ، متباينة الذاتيات ، أو أنها راجعة إلى معنى واحد هو نفس الذات ، والتخصيص والاختلاف فيها إنما هو عائد إلى المتعلقات ، والتغاير بالعرضيات الخارجية ، كما ذهب إليه بعض الأصحاب^(٣) فما لم أر في [ما ذكره]^(٤) لايفحام الخصم كلاماً مُخْلِصاً عن مغالطات ومصادرات ، وأقاويل منحرفات . وما يُظهِر مأخذ^(٥) المعتقد من الجانبين فإنما ينتفع به الناظر مع نفسه ، لا بالنظر إلى غيره .

وأظهر ما قيل في بيان الاختلاف^(٦) أن تأثير القدرة في الإيجاد ، وتأثير الإرادة

(١) يعتبر الشهرستاني هذا السؤال الذى يتصدى له الآمدى هنا ويمر منه بكل سهولة (الطامة الكبرى على المتكلمين حتى فر القاضى أبو بكر الباقلانى - رضى الله عنه - منها إلى السمع ، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ) ثم يسكت ، انظر نهاية الاقدام ٢٣٦ ، ٢٣٧ وانظر الاقتصاد ٧٩ حيث يذكر كجوع المتكلمين عن كشف هذا الإشكال .

(٢) كذا بالأصل ، وفي القاموس المحيط : كعب كنع قطع ومنع ونقد الدراهم والدنانير ، والكبوع الذل والخضوع .

(٣) انظر في هذا المقالات للأشعرى ٢٣٠/١ حيث يتبين اختلاف الأصحاب في هذه المسألة .

(٤) كلمتان تذررت قراءتهما ، والمقصود : « لم أر فيما ذكره ... إلخ . ولعل من هؤلاء الأصحاب الإمام الغزالي الذى حاول مثل هذه المحاولة غير الناجحة في نظر الآمدى في كتابه (الاقتصاد) ص (٧٩ - ٧٢) رامياً لإثبات التغاير بين الصفات بحسب ذواتها ، ويؤكد الآمدى موقفه من مثل هذه المحاولة بقوله في الابكار « ١٩٨/١ » : « والحق أن ما ذكره من الإشكال على القول باتحاد الكلام فشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله » وقارن رأى الغزالي في الاقتصاد بما في المصنوع الصغير ص ٣١١ .

(٦) قارن بالابكار (١/١٩٨ ، ب) .

(٥) في الأصل (مأخذ للمعتقد) .

في التخصيص بالأحوال والأوقات ، ومع اختلاف التأثيرات لا بد من اختلاف المؤثرات ، وإلا كان صدور أحد المختلفين من جهة ما مصدر المخالف الآخر ، وهو محال . وهذا خلاف الكلام فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب تأثيرا مختلفا ، وكذا كل صفة على انفرادها .

وهو غير سديد ، فإنه لو وجب القول بمخالفة القدرة للإرادة لاختلاف التأثيرات ، فذلك يوجب الاختلاف في نفس الإرادة ، ونفس القدرة ، وكل صفة من الصفات . وإنما كان كذلك من جهة أن تأثيرات الإرادة متعددة ؛ فإن تخصيص الحادث في الأمس غير تخصيصه في اليوم أو الغد . / وكذلك ما يخص بالقدرة ؛ فإن إيجاد زيد ليس هو نفس إيجاد عمرو . لاسيما إذا قلنا إن الوجود ليس بزائد على الموجود ، وإذا كانت التأثيرات متغايرة ، فإما أن تتحد من كل وجه ، أو تختلف من كل وجه ، أو تتحد في وجه وتختلف في وجه آخر : فإن اتحدت من كل وجه فلا تعدد وقد فرضت متعددة ، لئلا يبقى أن تكون مختلفة : إما من كل وجه أو من وجه ، وعلى التقديرين فهى مختلفة فيجب أن يكون المؤثر لها مختلفا ، فإن لم يجب أن يكون مختلفا فلا أقل من أن^(١) يكون متعدد^(٢) .

فإن قيل : تأثير القدرة واحد في حقيقته ومعناه ، واحد في ماهيته ؛ فإن الإيجاد من حيث هو إيجاد لا يختلف . وكذلك تخصيص الإرادة بالوقت واحد ، لا يختلف من حيث هو كذلك . وما وقع به الاختلاف في تأثيرات القدرة أو الإرادة ، فليس اختلافا ذاتيا داخلا في التأثير ، من حيث هو تأثير تلك الصفة المخصوصة ، وإنما هو عائد إلى أمور خارجة عرضية ، وكذا في كل صفة على حدة . وذلك مما لا يوجب الاختلاف في نفس المتعلق أصلا .

(١) في الأصل (فلا أقل من أن لا يكون متعددًا) .

(٢) يشير بهذا إلى مانسب إلى الأشعري من تعدد الكلام أزلا . وإلى الكرامية وهشام بن الحكم ، وما ذهب إليه أبو الحسين البصري ، وانظر الاقتصاد ٧٩ والأشعري مقالات ٣٢/٢ ، والنراي : - أبو الهذيل الملاف ٣٩ ، ٤٠ ، ١٢٨ ، والشهرستاني نهاية ٢٢١ ، وابن أبي العز الحنفى (شرح الطحاوية ١١٥ - ١١٨) .

وهذا أيضا^(١) مما لاحاصل له ؛ فإنه إن صدر ممن لايعترف بكون الوجود زائدا على الموجود كان بطلانه ظاهرا ، وإن كان ممن يعترف به ، فالذوات عنده إما أن تكون متعلّقة القدرة ، مع كون الوجود والحدوث متعلّقا لها أيضا ، أو أنها لاتعلق للقدرة بها : فإن كان الأول فقد لزمه اختلاف التأثيرات . وإن كان الثاني لزم أن تكون الذوات ثابتة في القدم ومتحقّقة في العدم وسيأتي إبطاله^(٢) . كيف وإنّ ذلك لو صحح في القدرة والإرادة فهو مما لايتأتى في غيرهما من الصفات ، ولايتحقق في باقي الكمالات ، بالنسبة إلى ماها من المتعلّقات ؟ !

وإذا لاحت الحقائق ، وظهرت الدقائق ، فلا التفات إلى شغب المشنع المتحدلق ؛ فإن ذلك مما لاينهض دليلا ، ولايشقى غليلا^(٣) . وهو آخر ماأردناه من مسألة الكلام وهو المستعان وعليه التكلان .

(١) كذا في الأصل - وهو جواب قوله في أول الفقرة السابقة « فإن قيل . . . إلخ » .

(٢) في آخر القانون الخامس .

(٣) انظر المناقشات الطويلة الذبول بين الأشاعرة وخصومهم حول وحدة الصفات وتمدها في نهاية الاقدام ٢٨٨ -

٣٠٧ وهي في نظر الأمدى تعمق وتحلق من الجانبين لم يسفر عما يقنع أو يشقى الغليل .

الطرف الخامس في اثبات الإدراكات

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - سميع بسمع ، بصير ببصر .
وزهب الكعبي^(١) إلى أن معنى كونه سميعة بصيرا أنه لا آفة به ، عالم بالمسموعات
والمبصرات ، لا غير .

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

وزهب الجبائي^(٢) ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعة بصيرا أنه حتى لا آفة به^(٣)
وقد استروح بعض الأصحاب^(٤) في الاستدلال على أهل الضلال إلى مسلك ضعيف ،
وهو أن قال الباري - تعالى - حتى ، والحى إذا قبل معنى وله ضد ، ولا واسطة بينهما ،
لم يخل عنه أو عن ضده . ولا محالة أن كونه حيا مما يوجب قبوله للسمع والبصر ،
فلو لم يتصنف بالسمع والبصر لاتصنف بضمدهما^(٥) ، وذلك نقص في حق الباري - تعالى .

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي المتوفى سنة ٣١٩ هـ شيخ الكعبية من المعتزلة ،
انظر عنه الفرق بين ١٦٥ - ١٦٧ ، والملل والنحل للشهرستاني ٩٧/١ ، ٩٨ .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ شيخ الجبائية من المعتزلة انظر الفرق بين الفرق
١٦٧ - ١٦٩ ، والملل والنحل ٩٨/١ - ١٠٨ ، وانظر ما مر عن أبي هاشم ابنه في ل ١٠ أ والتعليق عليها .

(٣) بالنسبة لرأى المعتزلة في الإدراكات انظر : الأبيكار ١/١٩٩ ، نهاية الأقدام ٣٤١ ، والملل والنحل للشهرستاني
١٠٨ : ١ والمحصل ١٢٣ ، ١٢٤ والمقالات للأشعري ٢٤٣/١ وفيها ما يخالف نقله لرأيهم في الإبانة ص ٥٩ والمغني ٣٣/٤ ،
٣٥ ، ٨١ ، ٢٤٢/٥ وشرح الأصول الخمسة ١٦٨ وفيها ما يدل على دقة نقل الآمدى هنا .

(٤) من هذا البعض الأشعري نفسه - الملع ٢٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ والإبانة ٦٣ ، وتابعه في ذلك الباقلاني - التمهيد
٤٧ وقد نسب الشهرستاني هذا المسلك إلى الأشعري ودافع عنه - نهاية الأقدام ٣٤١ - ٣٤٣ ، انظر نقد القاضي عبد الجبار
له في المغني ٢٢٩/٥ ونقد الآمدى له فيما سبق لوجه ٢١ ب ، ٢٢ أ .

(٥) في الأصل (بضده) .

قال : والدليل على أن الموجب لقبوله السمع والبصر كونه حيًا مانراه في الشاهد ، فإن الموجب لقبولية الإنسان وغيره من الحيوان للسمع والبصر كونه حيا . إذ لو قدر أن الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف لكان منتقضا ، وإذا كان الموجب للقبول إنما هو الحياة ، فالبارى حى ، فيجب أن يكون متصفا بهما ، وإلا كان متصفا بأضدادهما وذلك نقص في حق الله - تعالى - فيمتنع .

ومن نظر فيما أسلفناه ، وأحاط بما مهدناه^(١) علم أن ذلك مما لا يقوى . والذي نزيده ههنا أنا نقول :

حاصل الطريقة آيل إلى قياس التمثيل وهو : الحكم على جزئى بما حكم به على غيره لاشتراكهما في معنى عام لهما . وهو إنما يستقيم أن لو لم يتبين أن الحكم فى الأصل الممثل به ثابت لمعنى ، لأنه ثابت لنفسه ، أو بخلق الله له فى ذلك الأمر الجزئى ، من غير افتقار إلى أمر خارج ، ثم لو ثبت أنه ثبت لمعنى ، لكن لابد من حصر جميع الأوصاف ، وذلك لا يتم إلا بالسبر ، وهو غير مفيد لليقين ، بل حاصله أنى بحثت / ٥٤ / فلم أطلع على غير المذكور ، وغاية فائدة البحث الظن بانتفاء غير المعين لالعلم به . ثم وإن أفاد علما للسائر فذلك ليس بحجة على غيره ، إذ بحث زيد لا يؤثر علما فى حق عمرو ، وإن أفاده ذلك ظنا^(٢) ، وليس هذا كما يقال : إن من كان بين يديه قيل ، وليس بينه وبينه حائل ، وآلة الإدراك لديه حاضرة سليمة ، فإنه يستحيل ألا يبصره^(٣) . فكذلك ههنا ، فإنه لو قدر وصف آخر فإنه إما معقول أو محسوس : وأى الأمرين قادر فأسباب مداركه عند الناظر عميدة ، فيستحيل أن لا يظفر به إذا طلبه .

وهذا وإن كان مخيلا لكنه مما لا يقوى ، فإنه لو كان الأمر على ما ذكره لما وقع لأحد فى نظره خبط ، ولا فى فكره تناقض ، ولما وقع الخلاف بين العقلاء فى وجود شيء ونفيه ؛ إذ القواطع

(١) يشير إلى ما مر فى لوحى ٢١ ب ، ١٢٢ ، من هذا الكتاب .

(٢) قارن بالأبكار لوحة ٣٨/١ ب ، وما بعدها .

(٣) هذا ما قرره القاضى عبد الجبار ، وتمثل بهذا المثال أيضاً فى المنى ٣٩/٤ ، ٥١ ، وشرح الأصول الخمسة

لاتتوارد على شيء ونقيضه ، وكم مَنْ وقع له التناقض في نظره ، حتى إنه حكم بشيء بعد ما حكم بمقابله . وكذلك كم من شيء اختلف العقلاء فيه ، ولم يظفر ولا واحد منهم بمقصود ، أو ظفر به واحد دون الباقيين . ولا كذلك ما ذكره من المثال . فإن وقوع مثل ذلك فيه مما يستحيل ، بالنظر إلى حكم جزي العادة به . ثم ولو سلم المحصر فلا بد وأن يتعرض لابطال تأثير كل واحد واحد على الخصوص ، وابطال تأثيره في كل رتبة تحصل له من إضافته إلى غيره^(١) ، وذلك مما يعز ويشق لامحالة . وما وقعت الإشارة به في إبطال غير المستقبى ، فهو بعينه لازم في المستقبى ، فإنه منتقض بباقي أعضاء الانسان وأعضاء غيره من الحيوان ، فإنها حية مع انتفاء السمع والبصر وانتفاء أعضادهما أيضا .

ثم إنه وإن لم يكن الحكم^(٢) لغير ماعين من الأوصاف ، لكن من الجائز أن يكون ذلك باعتبار الشيء الموصوف به ، ومهما لم يتبين أن الموصوف به في محل النزاع هو الموصوف به في محل الوفاق لم يلزم الحكم ، وهذا كله لامحيص عنه ، فتد بان أن ما استروح إليه غير يقيني ، وإن كنا لانكر كونه ظنيا ، فالمطرب ليس إلا اليقيني^(٣) .

ولربما استند بعض الأصحاب^(٤) ههنا إلى السمعيات دون العقليات ، والمحصل يعلم أن كل ما يُتمحل من ذلك فغير خارج عن قبيل الظنميات والتخمينيات ، وذلك لاهدحل له في اليقينيات وسيأتي إشباع القول في ذلك إن شاء الله - تعالى .

(١) قارن بنقد الغزالي لطريقة السبر والتقسيم في « القسطاس المستقيم » ص ٧٥ - ٧٨ ، وانظر كلامه عن هذه الطريقة في أول كتابه « الاقتصاد » في ص ١١ وانظر أيضاً النص الهام للشهرستاني في نقد هذه الطريقة في نهاية الأقدام ص ٣٦٠ .

(٢) في الأصل « وان الحكم لم يكن » .

(٣) نجد مثل هذا النقد لدليل الأشعري عند الرازي في « المحصل ١٢٤ » .

(٤) لعله يشير إلى الرازي الذي مال إلى الاستدلال بالنصوص بدلا من الاعتماد على الإجماع انظر الأربعين ١٧٠ - ١٧٢ والمحصل ١٢٤ ، أما الغزالي فقد أضاف إلى الاستدلال بالآيات والنصوص حجة الكمال المشهورة (الاقتصاد ٦٥) وانظر الابكار (١٠٢/١) حيث يناقش الأدلة السمعية ويرى عدم الاكتفاء بها .

فإذاً السبيل في الدليل^(١) ههنا ليس إلا ما أشرنا إليه في مسألة الإرادة^(٢) ، وقد عرفت وجه تحقيقه وما يلزم عليه ، لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكات وخيالات لا بد من الإشارة إليها ، والتنبيه على وجه الانفصال عنها .

فمن ذلك قوله : إن ما ذكرتموه إنما يستقيم أن لو ثبت أن السمع والبصر إدراكان زائدان على نفس العلم ، وإلا فلا نقص إدراك ولا قصور ، لكون^(٣) الباري - تعالى - عالماً . وبم الإنكار على الكعبي حيث ذهب إلى أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم لأشاهداً ولا غائباً^(٤) ؟ بل المدرك المسموع والمُبصَّر هو السامع المبصر بعلمه . لأبحاثه التي كان حصول هذا العلم بواسطتها ، وهى المعبر عنها بالسمع والبصر ، كيف وأنه لو كان المدرك مدركا بادراراك زائد على العلم ، لجاز أن يكون بين يدي الإنسان ، سليم البصر والسمع ، مرثيات وأصوات ، وهو لا يراها ولا يسمعها لجواز أن لا يخلق له ادراكها ، والأمر بخلافه . ثم لو سلم أن الإدراك ليس هو نفس العلم فبم الإنكار على الجبائي في قوله : إن المدرك هو العنى الذى لا آفة به ولا نقص ، وأنه لا معنى له إلا هذا السلب ؟

ثم لو سلم أنه معنى إيجابى وأمر إثباتى ، لكنه مما يمتنع ثبوته في حق الباري - تعالى - من حيث إنه لا يخلو أن يكون قديماً أو حادثاً : لأجائز أن يكون حادثاً ، وإلا كان الباري محلاً للحوادث ، وهو ممتنع . ولأجائز أن يكون قديماً ، وإلا للزم أن يكون له مسموع ومبصر في العدم ، إذ السمع والبصر من غير مسموع ومبصر محال ، وذلك يفضي إلى القول بقدام العالم ، أو أن يكون ما فيه مسموعاً ومبصراً في العدم ، وكلا الأمرين

(١) كذا بالأصل وانظر ل ٢٢ ب من هذا الكتاب ، ويلاحظ أنه يذكر في الابتكار ١٠٠/١ ادليلاً آخر للمعتزلة (الله حى لذاته وكل حى لذاته فانه يدرك المدرك عند وجوده) ويضعفه لما فيه من قياس الغائب على الشاهد ولأسباب أخرى وقارن بالمعنى ٢٣١/٥ ، ٢٤١ .

(٢) وهو قاعدة « الكمال » التى سبقه إلى استخدامها الغزالي في الاقتصاد ٦٦ وإن كان الرازى ينتقدها في المحصل ١٢٤ أما هو فيؤكد اعتياده عليها في (الابتكار ١٠٠/١) .

(٣) في الأصل (ككون) .

(٤) قارن بعرضه لرأى الكعبي في الابتكار ١٠٢/١ م وبما في الملل والنحل ٩٧/١ - ١٩٨ .

مجال^(١) . / وأيضاً فإنه إما [أن]^(٢) يشترط البنية المخصوصة للإدراك أو ليس ، ه
فإن اشترط فإثبات الإدراك للبارى يوجب له البنية المخصوصة ، وهو متعذر ، والقول
بعدم الاشتراط ممتنع أيضاً ؛ إذ يلزم منه الالتباس بين الإدراكات^(٣) ، وأن تكون
حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة ، وهو ممتنع ، فإن البنية المخصوصة لا بد منها ؛
فالسمع : هو قوة مرتبة في العصبية المنبسطة في السطح الباطن من صماخ الأذن ، من شأنها
أن تدرك الصوت المحرك للهواء الراكد ، في متعر صماخ الأذن ، عند وصوله إليه بسبب ما .

والبصر : هو عبارة عن قوة مرتبة في عصبية مجوفة^(٤) من شأنها أن تدرك ما ينطبع
في الرطوبة الجليدية^(٥) من أشباح صور الأجسام بتوسط المشف .

والشم : عبارة عن قوة مرتبة في زائدي مقدم الدماغ من شأنها إدراك ما يتأدى
إليها بتوسط الهواء من الأرييح .

والذوق : عبارة عن قوة مرتبة في العصبية البسيطة^(٦) على السطح الظاهر من اللسان
من شأنها إدراك [ما يرد عليها من الطعوم يتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية ،
واللمس : عبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها إدراك]^(٧) ما يرد عليه من خارج
[من]^(٨) الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة واليبوسة ،

(١) انظر الاعتراض على إثبات الإدراكات في الأبيكار (١٠٢/١ - ١٠٤) وقارنه بالمعنى (٣٩/٤ - ٤٨)
فهو يكاد يكون تلخيصاً لما أورده عبد الجبار .
(٢) زيادة ليست بالأصل ، وانظر الأبيكار (١٠٣/١ ب) .
(٣) في الأصل هنا كلمة غير واضحة نمر ب عليها بعلامة الزيادة ، والسياق مستغن عنها .
(٤) في الأصل (مبرمة) صححتها بالرجوع إلى المئين (١٢ ، ١٢ ب) والأبيكار ١١٢/١ .
(٥) في الأصل (الحامدية) صححتها بالرجوع إلى المئين (١٢ ب) والأبيكار ١١٢/١ .
(٦) في المصدرين السابقين - نفس الصفحات « المنبسطة » .
(٧) هذا الجزء بين القوسين ساقط تماماً من الأصل ، والسياق مختل ، وقد أكلته اعتماداً على الأبيكار لوحة ١١٢/١ ،
والمئين لوحة ١٢ ب .

(٨) هذه الكلمة ليست بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبيكار والمئين - نفس الصفحات السابقة .

وإذا لم يكن في الإدراك بد من الآلات والأدوات امتنع القول بشبوتها في حق الباري -
تعالى ، كيف وأن ما ذكرتموه ينتقض عليكم بباقي الادراكات وغيرها من الكمالات -
كما سلف^(١) ؟

والجواب :

أما ما قيل من أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم : فقد قال بعض
الأصحاب في الجواب ههنا : إنه لو لم يكن كذلك وإلا لما وقعت التفرقة بين ما علم
بالبرهان أو الخبر ، وبين ما حصل بالعين والبصر ، ولما محالة أن هذه التفرقة مما يشهد
بصدقها نظر ذوى الأبواب ، فإنكارها مما لا سبيل إليه إلا عن جحد أو عناد .

لكنه^(٢) مما لا ثبوت له على محك النظر، إذ الخصم يقول - وإن سلم التفرقة - بمنع
ب/٥٥ عودها إلى العلم والإدراك . بل ما تشعر به النفس عند الخبر اليقيني بأن زيدا / مثلا
على صورة كذا أو كذا ، ليس يختلف عند النظر والمشاهدة بالبصر ، وإنما الاختلاف
والتفرقة عائدان إلى نفس المحل ، الذي هو واسطة حصول العلم، من البصر وغيره، أو إلى
الجملة والتفصيل ، أو الاطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ، وبالجملة إلى المحل
الذي هو متعلق العلم في الحالتين؛ وذلك بأن يكون ما حصل بالبصر أو السمع مفصلا ،
أو مقيدا ، أو خاصا ، وما حصل بالبرهان والخبر لم يكن إلا مجملا أو مطلقا أو غير
ذلك . وذلك مما لا يدل^(٣) على أن ما حصل بالبصر أو السمع خارج عن جنس العلم أو نوعه .
وهو كما لو علم بطريق خاص - إما بالدليل أو غيره - أن كل منقسم^(٤) بمتساويين
فهو زوج واتفق أن ما في يد زيد مثلا منقسم بمتساويين ، فإنه من جهة العموم معلوم

(١) يشير إلى ما سبق في ل (١٢٤) من هذا الكتاب ، هذا وقد أورد الرازي أكثر هذه الإشكالات على
إثبات الإدراكات بالدليل العقلي ، ومن أجلها عدل إلى الاعتماد على السمع (انظر فخر الدين الرازي للمرحوم الأستاذ الزرکان
ص ٣٢٢) .

(٢) الضمير هنا يرجع إلى مقاله بعض الأصحاب في الجواب ، وقد نسب الشهرستاني في (نهاية الأقدام ٣٤٣) هذه
الحجة على نفي التفرقة بين العلم والإدراك - وأن الاختلاف بينهما إنما يرجع إلى الوجوه المذكورة فقط - نسبها إلى الكمي أحد
شيوخ المعتزلة ، راجع ما مر أول هذا الطرف .

(٣) في الأصل « يدرك » وأرى أنها تصحفت على الناسخ . (٤) تكررت هذه الكلمة في الأصل .

أنه زوج ، لضرورة العلم بأن كل منقسم بمتساويين زوج . وما علم بالبصر بعد ذلك ليس هو ما كان معلوماً أولاً ، وإنما الحاصل ثانياً هو نفس العلم بخصوصه وبكونه منقسماً بمتساويين . واختلاف متعلقات العلم واختلاف طرق تحصيلها مما لا يؤثر اختلافاً في نفس العلم المتعلق بها .

فالتطريق في الانفصال أن يقال : الإنسان قد يجد من نفسه معنى زائداً عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر ، وذلك مما لا مرأى فيه كما سبق (١) ، فالمنعنى بالإدراك ليس إلا هذا المعنى . وسواء سمى ذلك علماً أو إدراكاً ، وسواء كان متعلقه أمراً تقييدياً ، أو تفصيلياً ، أو معنى خاصاً ، أو غير ذلك من المتعلقات ، فإن حاصل ذلك ليس يرجع إلا إلى محض الاطلاقات ومجرد العبارات ، فلا مشاحة فيها بعد فهم معانيها ، فإن ذلك مما لا يقدر في الغرض بإبطاله أو تصحيحه (٢) . وعند ذلك فلا مبالاة بمن اعتاص على فهمه قبول هذا الاعتقاد ، وشمخ أنفه عن أن ينقاد ، بعد ظهور الحقائق وانكشاف غور الدقائق ، ومن رام في الانفصال عن هذا الخيال/ غير ما أشرنا ١/ ٥٦ إليه فقد كلف نفسه شططاً ، وذلك على النسيب مما لا يخفى .

وما قيل من أنه لو كان الإدراك زائداً على نفس العلم لجاز أن يكون بين يدي إنسان سليم البصر هيل لا يدركه لجواز أن لا يخلق له الإدراك به وهو محال (٣) . قلنا : ادعاء كونه محالاً إما [أن] (٤) ينظر فيه إلى الإحالة العقلية أو العادية ، فإن كان الأول

(١) قارن بابين رشد في « مناهج الأدلة » ١٦٥ « وبعيد الجبار في المعنى » ٨١/٤ ، حيث يقول : « والفصل بين كونه مدركاً لسائر المدركات يعرفه العاقل من نفسه كما يعرف الفرق بين كونه مدركاً وكونه عالماً ، وما حل هذا المحل فالنتيجه عليه يعنى عن تحديده بمبارات ، لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالعبارات » وانظر الأبحاث (١٠٤/١ - ١٠٥ ب) حيث يقرر مثل هذا تماماً ويبنى عليه ردوده الكثيرة ، وانظر « المقصد الأسنى » ٥٤ ، ٥٥ « ونهاية الأقدام » ٣٤٦ ، ٣٤٧ « ويلاحظ أن هذه الاستدلالات جميعاً إنما تقوم أساساً على قاعدة الكمال .

(٢) في الأصل « الغرض لإبطاله وتصحيحه » .

(٣) انظر هذا الإلزام والمناقشات حوله في المعنى ٣٩/٤ - ٥٨ وخاصة ص ٤٦ حيث يشير إلى الفكرة الأساسية في جواب الآمدى هنا ، ولكن صاحب المعنى يعود فينتقد فكرة الاستحالة العادية في ١٢٠/٤ ، ١٢٥ ، وانظر الأبحاث (١١٥/١) ب ونهاية الأقدام ٣٤٦ .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

فهو استرسال لما هو غير مسلم . وإن كان الثأني فهو بعينه لامحالة لازم في خلق الإدراك ؛ فإنه كما يستحيل عادةً انتفاء الإدراك للفييل ، عند حضوره [بين]^(١) يدي ذى البصر السليم ، كذا يستحيل القول بانتفاء خلق الإدراك في مثل تلك الحالة أيضا ، وإن نظر في ذلك إلى جهة الجواز العقلي ، فهو أيضا مانقوله في الإدراك ، فإنه كما يجوز أن لا يخلق له الإدراك عقلا ، يجوز أن لا يدركه عقلا ، كيف وأن هذا لازم على الخصم في العلم أيضا ، فما هو عذره في العلم هو عذرنا في الإدراك .

وأما تفسير الإدراك بنفي الآفة عمن له الحياة فمما لا يستقيم^(٢) ؛ إذ قد بينا أن الانسان يجرد من نفسه تفرقة بين الإدراكات ، وذلك لا بد وأن يكون بأمر زائد على الحياة وانتفاء الآفة ، وإلا لما وقع الفرق ، ثم كيف يصح أن يقال : السميع والبصير هو الذي لا آفة بهو [يقال]^(٣) لمن يسمع ويبصر وهو مثوف^(٤) ناقص .

فإن قيل : ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا ، بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع ، وكذا في كل إدراك على حسبه^(٥) ، فهو متهافت شنيع ؛ فإن من قال : السمع هو نفي الآفة في محل السمع فكأنه قال : السميع هو من له السمع في محل السمع ، ولو قال : السميع هو من له السمع لقد كان ذلك كافيا عن ذكر المحل ، وإذا كان كافيا فكأنه قال : السميع هو الذي لا آفة به ، وإذا كان فرجع الكلام الأول بعينه . ثم ان العقل السليم يقضى بوهاء^(٦) قول من فسر السمع والبصر بنفي الآفة ، دون العلم والقدرة وغيرها

(١) زيادة ليست بالأصل وكلمة «يدي» غير واضحة .

(٢) انظر المعنى ٥٠/٤ - ٥٨ ، ٢٢٩/٥ ، ٢٣٠ حيث يعرض رأى الجبائى وينصره ، وانظر فى نقده « نهاية الأقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ » والأبكار ١/١٠١ ، ب حيث يعرض رأى الجبائى ويرد عليه بوجه سبعة (١/١٠٤ ، ب) .

(٣) زيادة ليست فى الأصل

(٤) فى الأصل « ما ووف » وفى القاموس المحيط (باب الغاء فصل الهمزة إلى التاء) : « الآفة العاهة . . وايف الزرع كتيل أصابته آفة فهو مثوف ومثيف » .

(٥) نسب القاضى عبد الجبار هذا القول إلى الجبائى ونقله عن كتاب له اسمه التولد (المعنى ٥١/٤) .

(٦) كذا فى الأصل ، وفى القاموس المحيط (الوهى : الشق فى الشئ * . . وهى كوعى وولى تخرق وانشق واسترعى رباطه) .

من الصفات. مع أنه لو سئل / عن الفرق لم يجد عنه مخلصاً ، بل كل ماتخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا .

وأما القول بأن ذلك يفضى إلى قدم المبصرات والمسموعات : فمن عرف كيفية تعلق العلم بها في القدم كما أشرنا إليه ، لم يخف عليه دفع هذا الإشكال ههنا ، فإن تعلق السمع والبصر بمتعلقاتهما الحادثة لا يتقاصر عن تعلق العلم بمتعلقاته الحادثة ، فما به دفع الإشكال ثم به دفعه ههنا (١) .

وأما اشتراط البنية المخصوصة (٢) فمما لا سبيل إليه ، إذ القائل به معترف أن الإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك (٣) ، وعند ذلك فلا يخفى أنه لا أثر لاتصال محلّه بما جاوره ، إذ الأجسام لا يؤثر بعضها في بعض فيما يرجع إلى ما يقوم بها من الأعراض ، بل الجوهر الفرد يكون على صفته عند المجاورة به لغيره في حال انفراده ، وإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد في حال انفراده واتصاله لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطاً .

ولا يلزم على ما ذكرناه الاجتماع ، وسائر الأعراض الإضافية ، حيث إنها تقوم بالجوهر ، عند إضافته وضمه إلى غيره ، ولاتقوم به عند انفراده ، لأننا نقول : الكون القائم بكل جرم في حالة الاجتماع هو بعينه قائم في حالة الافتراق مطلقاً ، والمختلف إنما هو الأسماء ، فإن ما هو قائم عند ضميمته غيره إليه يسمى اجتماعاً ، وبعد الافتراق لا يسمى كذلك . وإن سلم أنه لا يبقى لكنه غير لازم . ، وذلك أن الصفات العرضية منها ما يقتضى لذاته الضم والاجتماع بين المحال كبعض الأمور الإضافية ، ومنها ما لا يقتضى ذلك كما

(١) انظر هذا الإلزام للجباي في الأبيكار (١١٠٥/١) .

(٢) انظر في مسألة البنية المخصوصة (المعنى ٥٠/٤ - ٦٤ ، والأبيكار (١٠٣/١ ، ب ، ١٠٤ ب) و « أصول الدين » للبغدادى ١٠٥ ، ١٠٦ وما مر في لوحة ٢٠ ، ب .

(٣) قارن بالشهرستانى في « نهاية الأقدام » ٣٤٧ ، ٣٤٨ حيث تجد نفس الإجابة غير أنه لا ينسب القول بذلك إلى المعتزلة كما يفهم من كلام الأمدى هنا ، ويبدو أن قيام الإدراك بالجزء الواحد ليس مذهب القوم بل هو من الإلزامات عليهم إذ قالوا بالجزء وقالوا بأن الإدراك هو الحياة وانعدام الآفة فكل جزء من الحى تداخله الحياة فهو مدرك ، انظر الأبيكار (١٠٤/١ ب ، ١١٠٧ ب) وانظر إلزاماً شبيهاً بهذا عند الباقلانى في مناقشته المعتزلة حول المعجزات (البيان ط بيروت سنة ١٩٥٠) ص ٦٨ .

في السواد والبياض ونحوه مما ليس بصفة إضافية . ولا يلزم من كون الصفات الإضافية على ما ذكر أن يكون غيرها مثلها ، ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل المفتقر إلى الجمع والضم في الأجرام .

١/ ٥٧

ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية - ويخص البصريين^(١) / القائلين بكون الباري مدركا - أن يقال : لو كانت البنية شرطا لوجب طردها شاهدا وغائبا ، كما ذهبوا إليه ، واعتمدوا عليه ، في الاشتراط ، ولو كان كذلك لوجب كون الباري ذا بنية مخصوصة ، لضرورة الاعتراف بكونه مدركا ، وإذا ذاك فينقلب الإلزام ، وتتساوى فيه الأقدام .

فإن قيل : اشتراط البنية إنما هو في حق المدرك بادراك فلا يلزم البنية في حقه^(٢) [تعالى]^(٣) ، فانظر إلى هؤلاء كيف ساقهم الغي إلى كشف عوراتهم ، وإبداء زلاتهم ، ومناقضة أصولهم ، ومخالفة رسومهم ، وتحملهم بالجهالة فيما لا يعلمون ، وإصرارهم على الباطل فيما يقولون ، حيث إنهم جعلوا الحياة شرطا في الشاهد ، لكون العالم عالما بعلم ، ثم طردوا ذلك في حق الغائب ، حتى قالوا إن الحياة شرط كونه عالما ، وإن لم يكن عالما بعلم ، ولم يجعلوا البنية شرطا لكون المدرك مدركا ، متى^(٤) لم يكن مدركا بادراك ، لضرورة كونها شرطا لكون المدرك مدركا بادراك . ولم يعلموا أنهم في ذلك متحكمون ، وبدعوا متجاهلون ، وأهم لو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلا^(٥) .

وأما القول بأن ذلك يفرض إلى الالتباس بين الإدراكات ، فغير مستقيم ، وذلك من جهة أن الالتباس فيها لا يكون بسبب اتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين

(١) قارن بالمعنى ٣٤/٤ ، ٣٥ ، ٨١ وانظر الأبيكار (١٠٨/١) حيث يلزم البصريين القائلين بكونه - تعالى - مدركا هذا الإلزام .

(٢) هذا ما قرره صاحب المنى فعلا إنظره ٥٤/٤ ، ٨١ ، وانظر أيضا « أصول الدين » للبغدادي ص ٢٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل . (٤) في الأصل (وإن) .

(٥) قارن هجومه على المعتزلة واتهامه لهم بالتناقض هنا بدفاعه عنهم ضد محاولة الغزالي اتهامهم بهذا التناقض ، دون وجه حق ، في مسألة امر المدوم والأمر بالمدوم في ل ٤٧ ، ٤٨ من هذا الكتاب .

متغيرين بمحل واحد ، إلا وهما متشابهان . [ولايخفي^(١)] أن قيام الطول مثلاً والسواد^(٢) وغيره من الكيفيات بمحل واحد جائز ، وإن قرر أنه لاشتباه ، فعلى هذا ليس الالتباس بين الأشياء إلا لما يقع بينها من التشابه في أنفسها ، ولا يخفى انتفاء التشابه بين الإدراكات في أنفسها ، وأن الحاصل من كل واحد غير ما حصل من الآخر .

وعلى ما أشرنا^(٣) إليه من التحديق يتبين أن ما ذكرود في السمع والبصر ، وغيرهما من الإدراكات لم يخل إما أن يكون إدراكها لشيء بخروج شيء منها إليه ، أو باتصال شيء منه بها . فإن قيل بالأول : فالخارج إما جوهر وإما عرض : لاجاز أن يكون جوهرًا وإلا فهو إما متصل أو منفصل : لاجاز أن يكون متصلًا وإلا لزم أن يكون قد خرج من العجم الصغير جرم ملاً نصف كرة العالم واتصل بالثوابت وهو متعذر . وإن كان منفصلاً فهو باطل أيضاً ، وإلا لأحس به الخارج منه ، ولزم ألا يدرك المدرك بسبب أن مابه الإدراك خارج عنه ، وأن لا يختلف الشيء المدرك أو المسموع بسبب القرب والبعد ، لكون مابه الإدراك قد أحاط بهما .

هذا إن كان جوهرًا ، وإن كان عرضاً فهو ممتنع أيضاً ، إذ العرض لا تحرك له بنفسه ، وإن تحرك بمحله أوجب المحالات السابق ذكرها . فإن قيل : إن ما بين البصر والمبصر من الهواء المشف يستحيل آلة^(٤) درآكه . قلنا : فيلزم أن تكون استحالاته عند اجتماع المبصرين أشد ، وإذ ذلك فيجب أن يكون إدراك الواحد للشيء عند الاجتماع

(١) كلمة تصعب قراءتها أثبتنا اعتماداً على الأبكار (١٠٨/١) .

(٢) في الأصل (أو السواد) .

(٣) انظر المعنى ٥٩/٤ - ٦٩ (فصل في أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه . . .) وهذا الرأي في تفسير الإدراك البصرى ينسبه الآدمى في الأبكار (١٠٣/١ ب) إلى الرياضيين من الفلاسفة ثم يناقشه في (١٠٨/١ ب) ونلاحظ أن الفكرة التي يعرضها الآدمى أكثر توافقاً مع حقائق العلم من التي يتبناها المعتزلة وليس هذا بالقياس إلى عصرنا فإن ابن سينا يقرر بطلان ما ذهب إليه عبد الجبار ويستدل على ذلك - وهما متعاصران تقريباً - (انظر النجاة ١٦٠ - ١٦٢) وقارن بالأبكار ١٠٩/١ ب حيث يستدل على بطلان نظريتهم « بمن يقف في الظلمة ويرى من في الضوء . . . » وانظر أيضاً رسالة الحسن بن الهيثم في « الضوء » وهو أيضاً معاصر لابن سينا وعبد الجبار ط القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢ وفيها يشير أنه بين ذلك الرأي الذي ذكره الآدمى باستقصاء في كتابه (المنظر) (وأن الاستقراء يقتنع في هذا المعنى) .

(٤) في الأصل « يستحيل إدراكه » والصواب ما أثبتته اعتماداً على الأبكار (١٠٤/١) حيث يذكر هذا التفسير

للإدراك البصرى وينسبه إلى جالينوس ، ثم يناقشه في (١١٠/١) .

أشد من حالة الانفراد لكون الاستحالة في الآلة الدراكة أشد ، ولزم أن يضطرب الشيء المبصر عند تشويش الجو واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة وهو ممتنع ، هذا إن قيل بخروج شيء من البصر إلى المبصر .

وإن قيل : إن شيئا من المبصر يتصل^(١) بالمبصر بحيث ينطبع فيه ويدركه ، فيما أن يكون ذلك على جهة الانتقال والانفصال أو على الانطباع والتمثيل من غير انفصال شيء من المبصر ، وعلى كلا التقديرين فهو باطل ، وإلا للزم^(٢) أن لا يدرك الشيء المرئي ، إلا على نحو ما انطبع منه في البصر ، من غير زيادة ولانقصان . ولو كان كذلك لما روى الحمل أو الجبل على هيئته ، بل على نحو ما ينطبع منه في البصر وهو هوس . ثم إنه لا جائز أن يكون المنطبع منتقلا^(٣) وإلا فهو إما جوهر وإما عرض : لا جائز أن يكون جوهرًا لما أسلفناه ، وأيضا فإنه يلزم منه أن تحترق العين عند كون المرئي نارا وهو ممتنع . وإن كان عرضا فهو أيضا باطل لما سلف ، فتبين من هذا أن الإدراك ليس إلا معنى يخلقه الله - تعالى - للمدرك ، مع قطع النظر عن الانتقال ، والانطباع في الآلات / والأدوات . وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الإدراك فليس لعدم صلاحيته للإدراك ، بل لأن الله - تعالى - لم يخلق له الإدراك^(٤) . وهذا الأصل عظيم ، مطرد عند المحققين من أهل الحق ، في سائر الإدراكات .

١ / ٥٨

(١) في الأصل « يتصل » ، وانظر الأبيكار (١٠٨ / ١ ب ، ١١٠٩) .

(٢) يبدأ بإبطال الشق الثاني من التقسيم وهو الانطباع دون انفصال ، وهو ما ينسبه في الأبيكار إلى ابن سينا وانظر ما سبق في هذا الكتاب ل ٣٧ ب ، ١٣٨ .

(٣) وهنا يبطل الشق الأول ، الذي نسبه في الأبيكار إلى الطبيعيين (نفس الصفحة) وانظر البغدادي « أصول الدين » ١٦ ، ١٧ حيث ينسب مثل هذا إلى النظام وقارنه بالدكتور على النشار في « نشأة الفكر » ١ / ٥٧٤ ، ٥٧٥ .

(٤) انظر مهاجمة القاضي عبد الجبار لهذه الفكرة بأنها تفسد كل أصل للمعرفة وتبطل الثقة بها ، المغني ٤ / ٥٦ ، ٥٧ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، وانظر الأبيكار (١١٠ / ١ أ) وانظر مناهج الأدلة ١٦ ، ١٧ .

وأما ما أُشير إليه من التقصير بسائر الإدراكات ، فقد سبق وجه الانفصال^(١) عنه ،
فلا حاجة إلى إعادته .

وعند هذا فيجب أن يعلم [أن]^(٢) المُستند في إثبات صفة الحياة ما هو المُستند
في الإدراكات ، وبقاى الصفات .

(١) يشير إلى ما سبق في هذا الكتاب ل ٢١ ، انظر التعليق عليها ، (والأبكار ١٠٤/١) حيث يورد هذا
الاعتراض ، ثم يجيب عنه في (١١٠/١ ب) بالاحالة على ما سبق في قاعدة الصفات العامة حيث قرر مثل ما سلفت
الإشارة إليه .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، « والنظر في صفة الحياة - كما يقول الغزالي - لا يطول » الاقتصاد ص ٦٠ وانظر
الأبكار (١١١/١ - ١١٢) وقارنه بآبن رشد في (المناهج ١٦١) وبالأشعري في اللمع (٦٣) والجويني في (الإرشاد
٦٣) والباقلاني في (التمهيد ٤٧) والبغدادي في (أصول الدين ١٠٥) والغزالي في (الاقتصاد ٦٠) ، والرازي في (الأربعين
ص ١٠٠) والقاضي عبد الجبار في (المغني ٢٢٩/٥ ، ٢٣٠) (وانظر الفرق بين الفرق ٣٢٥) .

خاتمة جامعة لهذا القسانون

إن قيل : فهل للبارى - تعالى - أخص وصف يتميز به عن المخلوقات ؟
وهل يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتتموه من الصفات ؟
وهل الصفة نفس الوصف أم غيره ؟
وإن كانت غيره فهل هى عين الموصوف أم غيره أم لاهى هو ولاهى غيره ؟
قلنا :

أما السؤال الأول :

فقد قال بعض الأصحاب^(١) فيه : إنه لا بد من صفة وجودية ؛ إذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية النفسية ، كما فى قولنا : إنه لا حد له ولا نهاية ، وليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك .

لكن هل يجوز أن يدرك أم لا ؟ اختلفوا ، فقال بعضهم : إن استدعاء التمييز بالوصف الأخص إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات ، والبارى - تعالى - مباين بذاته لجميع مخلوقاته ، وأنه ليس بتجانس لها ، وإلا للزم أن يشاركها فى كونها جواهر وأعراضاً وكل ذلك محال كما سيأتى ، وهو الأغوص^(٢) .

(١) من هؤلاء الأشعري نفسه (كما يحكى الشهرستانى عنه فى نهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ وابن تيمية فى الموافقة ١٣٦/١) ومنهم الغزالي والجوينى انظر أصول الدين ٣١٢ والأبكار ١٠٥/١ ، ١٢٢ - ١٢٣ والمقصد الاسنى ٢٤ - ٣٢ ومعارج القدس ١٥٧ ، قارن ذلك بموقف ابن عربى من هذه المسألة فى الفتوحات ٢٧١/١ وابن تيمية فى رسالة الفرقان ٩٦ وابن حزم فى الفصل ١٧٣/٢ - ١٧٥. وموقف المعتزلة (كما يحكىه الأشعري فى المقالات ٢٥٦/١ والجوينى فى الشامل ١٣٧/١ ، ١٣٩ - ١٤٣ والآمدى فى الأبكار ١٢٣/١ وفيما سبق هنا لوحة ١١٨) وانظر رأى ابن سينا فى «تسع رسائل» ص ٦٦ .
(٢) هذا هو الاتجاه الغالب على المفكرين المسلمين عامة انظر رأى «الغزالي» فى المقصد الاسنى ٢٤ حيث ينقل ذلك عن «الجنيد» وفى المشكاة ١٩٦ والمضنون الصغير ٣١٢ ومعارج - القدس ١٥٧ ورأى «امام الحرمين» فى نهاية الأقدام ١٠٧ - ١٠٩ ورأى ابن الغز الحنفى «السلقى» فى شرح الطحاوية ص ٥٠ «والرازمى» فى المحصل ١٣٦ والمعالج ٦٧ ، ٦٨ - والأربعين ٢١٨ - ٢٢٠ ورأى «ابن الوزير البهنسى» فى ترجيح أساليب القرآن ١٢٩ - ١٤٠ وانظر أيضاً الأبكار ١٢٩٤/١ ومختصر المطالب العالمة ل ٣٠ ب ، ٣١ ومقالات الإسلاميين ٢٥٦/١ .

فَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ أَيْضًا ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ^(١) : لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَهُ صِفَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى مَا أَثْبَتْنَاهُ مِنْ جِهَةِ أَنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى غَيْرِهَا ، وَأَيْضًا فَإِنَّهُ لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ لَهُ صِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يَخْلُ : إِمَّا أَنْ تَكُونَ صِفَةٌ كَمَالٍ أَوْ نَقْصَانٍ ، فَإِنْ كَانَتْ صِفَةٌ كَمَالٍ فَعَدَمُهَا فِي الْحَالِ نَقْصَانٌ ، وَإِنْ كَانَتْ صِفَةٌ نَقْصَانٍ فَثَبُوتُهَا لَهُ مَمْتَنَعٌ . وَهَذَا^(٢) فِيهِ نَظَرٌ ، فَإِنَّ غَايَةَ مَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءٍ / دَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَى الوَصْفِ انْتِفَاءَ العِلْمِ بِوَجُودِهِ ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَلْزِمُهُ القَوْلُ بِنَفْيِ تَجْوِيزِهِ ، وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِهِ جَائِزًا أَنْ يَكُونَ مَعْدُومًا ، حَتَّى يَقَالَ إِنْ عَدَمَهُ يَكُونُ نَقْصًا . نَعَمْ لَوْ قَبِلَ : إِنْ لَهُ صِفَةٌ جَائِزَةٌ لَهُ ، وَلَيْسَتْ فِي الْحَالِ ثَابِتَةً لَهُ ، لَقَدْ كَانَ ذَلِكَ مَمْتَنَعًا .

فَإِذَا الأَقْرَبُ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الأَصْحَابِ^(٣) : وَهُوَ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ عَقْلًا ، وَإِنْ لَمْ نَقْضِ بِثَبُوتِهِ ، لَعَدَمَ العِلْمِ بِوُقُوعِهِ عَقْلًا ، وَانْتِفَاءَ الإِطْلَاقِ بِهِ شَرْعًا ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَوْجِبُ لَوَاجِبِ الوجودِ فِي ذَاتِهِ نَقْصًا ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَا هُوَ جَائِزٌ لَهُ غَيْرٌ ثَابِتٌ^(٤) .

وَمِنَ الأَصْحَابِ^(٥) مَنْ زَادَ عَلَى هَذَا ، وَأَثْبَتَ العِلْمَ بِوَجُودِ صِفَاتٍ زَائِدَةٍ عَلَى مَا أَثْبَتْنَاهُ وَذَلِكَ مِثْلَ البَقَاءِ ، وَالوَجْهِ ، وَالعَيْنِينَ ، وَاليَدِينَ ، وَمِنَ الحَشْوِيَّةِ مَنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى

(١) اعتبر البنادى ذلك رأى الجمهور « الفرق بين الفرق » ٣٢٦ ، ٣٢٧ ونسبه الآمدى فى الأبتكار أيضاً إلى « البعض » واستدل على بطلانه ١١٢/١ .

(٢) لاحظ تطبيقه لفكرته عن الاستقراء وعدم بطلان المدلول لبطلان دليله التى سبق أن بينها فى ل ١١٩ - ٢٠ من هذا الكتاب .

(٣) منهم الغزالي (الاقتصاد ٦٧) والرازي (المحصل ١٢٦) وانظر للمع ٦٢ ، ٦٣ والأبتكار (١١٢/١) وانظر فخر الدين الرازي . . للمرحوم الزركان ص ٢٢٤ ، وارجع إلى التعليق المائل على ل ٢٤ من هذا الكتاب = ص ٤٦

(٤) قارن بالمعنى ١٧٩/٥ ، ١٩٤ حيث يرى عدم التوقف على الشرع ، إلا أنه يرى فى موضع آخر أن الشرع قد يمنع من إطلاق بعض الأسماء خاصة ، ١٨١/٥ - ١٨٥ ، وهذا موقف معتدل بالقياس إلى ما نسب إلى الجبائى فى « الفرق بين الفرق » ١٦٨ ، ٣٢٦ من التوسع فى الإطلاق .

(٥) من هؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه الذى أثبت الوجه واليدين والعينين والاستواء صفات قديمة وانكر على من أولها فى (الإبانة ٨ ، ٤٢ ، ٥٤) ومن قبله ابن كلاب وبعض أصحابه (الأشعرى مقالات ١/٢٢٩ ، ٢٣٠) وانظر مقدمة للمع ، لمحقيقه الدكتور غرابية ص ٦ - ٩ .

أثبت له تورا، وجنبا ، وقدا ، والاستواء على العرش ، والنزول إلى سماء الدنيا ، وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها .

أما البقاء : فليس زائدا^(١) على معنى « استمرار الوجود » ، فمعنى قولنا : إن الشيء^(٢) باق أنه مستمر الوجود ، وإنه ليس بباق أنه غير مستمر الوجود ، وذلك لا يزيد على نفس الوجود فيما يعرض من الأحوال المعددة والمدد المبرمة^(٣) ، ثم ولو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود فإما أن يكون موجودا أو معدوما ، فإن كان معدوما فلا صفة ، وإن كان موجودا لزم أن يكون له بقاء ، وإلا فلا يكون مستمرا ، وذلك في صفات البارئ تعالى محال ، وإن كان له بقاء فالكلام في ذلك البقاء كالكلام في الأول وهلم جرا ، وذلك يفضي إلى مالا نهاية له ، وهو محال .

ثم يلزم منه أن يكون البقاء قائما بالبقاء وذلك ممتنع ، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر بأولى من العكس ، لاشتراكهما في الحقيقة ، واتحادهما في الماهية ، وهذا الذي ذكرناه مما لا يفرق فيه بين موجود وموجود لا شاهدا ولا غائبا ، فإذا ليس البقاء/صفة زائدة على نفس الباقي . ١/٥٩

وأما ما قيل بثبوتها من باق الصفات :

فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول ، دون قضيميات العقول ، والمستند في الوجه

(١) في الأصل (زايد) وهو خطأ ، وانظر رأى ابن حزم في الفصل ١٦٦/٢ - ١٧٣ وهو ينزع إلى التأويل وينتقد الأشعري لان إثبات اليد والعين مدخل للقول بالجسم .

(٢) في الأصل « باقيا » وهو خطأ ، ويلاحظ أن نصب معمول « أن » يتكرر في الأبكار أيضاً « نسخة المعهد » .

(٣) قارن بالمنع (٢٣٦/٥ ، ٢٣٧) حيث يقرر هذه الفكرة ، وبالأبكار (١١٣/١ - ١١٥) حيث ينسب إلى الأشعري وابن كلاب « أنه تعالى باق بقاء » ، ويذكر أن الباقلاني خالف في ذلك ، ثم يتعرض لمسألة (القدم) فيذكر خلافهم فيها (الأبكار ١١٥/١ ، ب) وينتهي إلى مثل ما انتهى إليه الرازي من قبل : « انهما ليسا أكثر من استمرار الوجود في الماضي وفي المستقبل » انظر فخر الدين الرازي للمرحوم الزرکان ٢٨٨ - ٢٩٣ (وانظر الغزالي في الاقتصاد ٢٣ - ٢٥ ، وابن تيمية في « موافقة ٢٢٥/٢ » وابن أبي العز في شرح الطحاوية ص ٥١ ، ٥٢ .

قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)^(١) وفي البيهقي قوله - تعالى -
 موبخاً لإبليس : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)^(٢) وفي العينين قوله تعالى :
 (فإنك بأعيننا)^(٣) وقوله : (تجرى بأعيننا) ، وفي النور قوله تعالى : (نور
 السموات والأرض)^(٤) . وفي الجنب قوله تعالى : (يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله)^(٥)
 وفي الساق قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق)^(٦) ، وفي القدم قوله عليه السلام :
 « إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في نعيمهم وأهل النيران في جميعهم ، قالت
 النار : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه فيها فتقول : قط قط » أي حسبي حسبي^(٧) ،
 وفي النزول قوله عليه السلام « إن الله ينزل في كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول : هل من
 تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له^(٨) ؟ » وفي الاستواء قوله - تعالى - :
 (رشم استوى على العرش)^(٩) وإلى غير ذلك من الآيات .

(١) سورة الرحمن الآية ٢٧ .

(٢) سورة القمر الآية ١٤ .

(٣) سورة النور الآية ٣٥ .

(٤) سورة القلم الآية ٤٢ .

(٧) هذا الحديث يورده ابن تيمية في « العقيدة الواسطية ص ١٣ » ويقول إنه متفق عليه وقد رواه البيهقي في « الأسماء
 والصفات » ٣٤٨ - ٣٦١ « بلفظ مختلف ثم قال رواه البخاري عن آدم وأخرجه مسلم من وجه آخر ، ثم يتعرض لرواياته
 ورواياته المتعددة وموقف السلف منها ، واختلاف الخلف فيها ، وينتهي إلى وجوب قبول ما صحح من الروايات مع تخرج
 معناها ، بما يوافق أصول الدين ، ويذكر الوجه الأول الذي أورده الآندى هنا في تأويله ، ووجهها آخر وهو أن وضع
 القدم مجاز عن الزجر والتسكين من غيرها -- ويقول الشيخ الكوثري بالهامش : وهذا التأويل هو الاقصد والأنسب » - ثم يقرر
 قاعدته في التأويل : « إذا لم يكن الخبر مقطوعاً به أو له أصل في الكتاب وجب تأويله » ولذا فهو يجزى « الوجه واليد والعين »
 على ظاهره مع نفي التكييف ، وانظر الأبيكار ١/١١٩ .

(٨) يقول الآندى في الأبيكار (١/١١٨) أما حديث النزول في ليلة النصف من شعبان فضعيف أو موضوع ،
 وانظر تعليقات الشيخ رشيد رضا على كتاب الاعتصام للشاطبي ج/١ ص ٣٩ (وقد ورد في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي
 - عليه السلام - أنه قال : إن الله . . . إلخ الحديث المذكور هنا) ، ويرويه ابن تيمية في « العقيدة الواسطية » ص ١٥ ويقول :
 متفق عليه ، ورواه الأشعري في الإبانة من ثلاث طرق (٤٤ ، ٤٥) وقد رواه البيهقي في « الأسماء والصفات » ٤٤٧ - ٤٥٧
 عن مالك عن أبي هريرة بلفظ آخر وقال رواه البخاري في الصحيح ومسلم ورواه ابن فورك بلفظ « يهبط ، بدل ينزل » ، لكنه
 ينفي الحركة عن الله ويهاجم من فسر النزول بها ، وأما الذهبي فيرى أنه مما تواتر معناه ، ورواه مالك في الموطأ - انظر الأرشاد
 للجويني ص ١٦١ أما الرازي في « التأسيس ١٢٥ ، ١٣٤ ، ١٣/١ فيؤوله تأويلات عدة لاستحالة معناه عنده .

(٩) وردت في سورة الأعراف الآية رقم ٥٤ ، ويونس الآية رقم ٣ ، والرعد الآية رقم ٢ ، والفرقان الآية رقم ٥٩
 والسجدة الآية رقم ٤ ، والحديد الآية رقم ٤ .

واعلم أنّ هذه الظواهر - وإن وقع الاختلاف بها ، بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي - فذلك لامحالة انخراط في سلك نظام التجسيم ، ودخول في طرف دائرة التشبيه^(١) ، وسنبين ما في ذلك من الضلال ، وفي طيه من المحال ، إن شاء الله ، بل الواجب أن يقال : (ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير^(٢)) .

فإن قيل : بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات ، وأثبتناه بها من الصفات ، ليست على نحو صفاتنا ، ولا على ما نتخيل من أحوال ذاتنا ، بل مخالفة لصفاتنا ، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا ، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ، ولا يسوق إلى التجسيم^(٣) .

فهذا وإن كان في نفسه جائزاً ، لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلاً قطعياً ، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل^(٤) هذه المدلولات / فقد أمكن حملها على غيرها أيضاً ، ومع تعارض الاحتمالات ، وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، وما لاقطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات^(٥) .

فإن قيل : وما هذه الاحتمالات التي تبدوها^(٦) والمدلولات التي تعنونها ؟ قلنا :

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهقي ٣٥٠ - ٣٥٦ وخاصة هوامش الكوثري ، وانظر الحصني (دفع شبه من شبه ٥ - ٧) والشيخ مصطفي صبري (القول الفصل ٥٨) وابن الجوزي (تلبيس إبليس ٥١ ، ١٠٥ ، وشرح الطحاوية ٣٩ ، ٤٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦ « والأشعري - مقالات ٢٥٧/١ ، ٢٥٩ ، وابن عربي - الفتوحات ١٢٧/١ - ٢٩٠ ، د / شيبي « الصلة بين التصوف والتشيع ١٤٦ - ١٥٢ والدكتور على النشار - نشأة الفكر ٦٠١/١ - ٦٤١ وخاصة ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٢/٢٣٠ ، ٢٩٢ ، ٤٦٣ وانظر الدكتور محمود قاسم مناهج الأدلة ٣٧ - ٥٠ ، ١٦٨ - ١٩١ .

(٢) الآية ١١ من سورة الشورى .

(٣) هذا هو موقف السلف المعتدل بين التشبيه والتنزيه - انظر ابن الجوزي (تلبيس ٥١ ، ٥٢) وابن قدامة (لمعة الاعتقاد ١٠ - ١٢) والحصني (وقع شبه ٥ - ٧) والآمدي لا ينكر هذا الاتجاه ، ولكن بعد كون النص قطعياً ، انظر تعليقات الكوثري على « الأسماء والصفات » للبيهقي ٣٥٣ ، ٣٥٩ وارجع إلى ل ٢١ ، ص ٣٩ ، ١٠٤ ، ٥١ من هذا الكتاب .

(٤) بالأصل (ما مثل) ورجحت أن (ما) زائدة .

(٥) هذا موقف قريب من موقف البيهقي في مسألة « الصفات الخبرية » الذي سلفت الإشارة إليه ، ولعله يتفق تماماً مع رأي الخطابي (الأسماء والصفات للبيهقي ٣٣٥ ، ٣٣٦) غير أنه يهتز كثيراً إذا ما اعتبرنا موقف الآمدي من الأدلة السمعية انظر ما مر في الصفحات السابقة هنا ، والأبكار ١١٥/١ ب .

(٦) في الأصل « تبدوها . . . تعونها » وهو خطأ يتكرر كثيراً من الناسخ . .

أما لفظ «اليدين» فإنه يحتمل «القدرة» ولهذا يصحح أن يقال : فلان في يدي فلان ، إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته ، وإن لم يكن في يديه اللتين هما بمعنى الجارحتين أصلاً ، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» (١) .

فإن قيل (٢) : يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين ؛ من حيث إن سائر المخلوقات إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة ، فإذا قال : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (٣) . أي بقدرتي لم يكن له معنى .

قلنا - لا يبعد أن تكون فائدة التخصيص بالذكر التشريف والاكرام ، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد وأضافهم بالعبودية إلى نفسه (٤) . وكما أضاف عيسى (٥) والكعبة إلى نفسه (٦) ، ولم تكن فائدة التخصيص بالذكر اختصاص ما أضافه إلى نفسه بالإضافة ، بل التشريف والاكرام لا غير . ثم إنا قد بينا أن للباري - تعالى - قدرة وهي معنى يتأني به (٧) الإيجاد ، واليدان إما أن يتأني بهما الإيجاد والخلق أو ليس ، فإن تأني بهما الإيجاد . فهي نفس القدرة ، لازائدا عليها ، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها ، والقول بالتعدد في صفة القدرة مما لا سبيل إليه ، لما أشرنا إليه . وأما إن كانت مما [لا] (٨) يتأني بها الإيجاد والخلق

(١) يروى البيهقي هذا الحديث في «الأسماء والصفات» ٣٤٠ ، ٣٤١ ، بلفظ يختلف ويذكر تأويل العلماء له بالقدرة والملك والتصرف وانظر الأبيكار (١/١١٦ ، ب) حيث يذكر اتجاهي الأشاعرة في هذا ويميل إلى التأويل ولكن بالقدرة لا بالنعمة .

(٢) من قال بذلك الأشعري (الإبانة ٥٠ ، ٥١) وانظر الأسماء والصفات للبيهقي ٣٣٣ - ٣٤١ ، حيث يروى أحاديث الأصابع ويؤولها بمثل ما هنا ، إلا أنه يجرى اليد على ظاهرها (٣١٤ - ٣٢٣) وانظر تأويل الغزالي لحديث (قلب المؤمن . .) في الجام العوام ٢٤١ ، ٢٤٢ « والاقتصاد ٣٤ » وانظر النسفي (بحر الكلام ٢١) إذ يفسر الأصبعين بالأثرين التوفيق والخذلان وانظر أصول الدين للبغدادي ص ٧٦ حيث يقول اليد بالقدرة ويقول أيضاً « وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء » وانظر الأبيكار (١/١١٩ ب) .

(٣) جزء من الآية ٧٥ من سورة ص .

(٤) في مثل قوله تعالى : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان » الآية ٤٢ من سورة الحجر ، ٦٥ من الإسراء .

(٥) في مثل قوله تعالى : « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » الآية ١٧١ من سورة النساء ، وقوله - تعالى : (قال

إني عبد الله . .) في الآية ٣٠ من سورة مريم .

(٦) في مثل قوله تعالى : « ان طهرا بيتي للطائفين . . » الآية ١٢٥ من سورة البقرة ، وقوله تعالى : « وظهر بيته

للطائفين . . » الآية ٢٦ من سورة الحج . وانظر الجام العوام « للإمام الغزالي ص ٢٨ ضمن مجموعة (القصور العوالي) .

(٧) في الأصل (بها) . (٨) زيادة ليست بالأصل .

فلا محالة - أن في حمل اليمين^(١) إلى غير القدرة ما يفضي إلى الكذب في الآية ، حيث أضاف الخلق والإيجاد إليهما ولا محالة أن محذور إبطال فائدة التخصيص أدنى من المحذور اللازم من الكذب ، وعلى تقدير التساوى فالاحتمال قائم ، والقطع منتف .

وأما قوله : (تجرى بأعيننا) فإنه يحتمل الحفظ والرعاية ، ولهذا تقول العرب : فلان بمرأى من فلان / ومسمع ، إذا كان ممن يحوط به حفظه ورعايته ، ويشمله رفده ورعايته^(٢) وقد قيل : إنه يحتمل أن يراد بالأعين ههنا على الخص^(٣) ما انفجر من الأرض من المياه ، وأضافها إلى نفسه إضافة التملك^(٤) .

وقوله : « ويبقى وجه ربك^(٥) » فإنه يحتمل أن يكون المعنى بالوجه الذات ومجموع الصفات ، وحمله عليه أولى ؛ من جهة أنه خصصه بالبقاء وذلك لا يختص بصفة دون صفة ، بل هو بذاته ومجموع صفاته باق .

وقوله : « الله نور السموات والأرض » فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه هادى أهل السموات والأرض ، ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى^(٦) .

(١) كذا بالأصل ضمن « حمل » معنى « صرف » .

(٢) كذا بالأصل مكررة ، ولعل الثانية « عنايته » تصحفت على الناسخ .

(٣) كذا في الأصل ، وفي القاموس (خصه بالشيء خصا وخصوصا وخصوصية وتخصه فضله وخصه بالود كذلك ، والخاص والخاصة ضد العامة) .

(٤) ذكر الأشعري هذه الآية في الإبانة (ص ٤٧ ، ٤٨) لإثبات العين صفة لله لا جارحة ، وانظر الأبكار (١ / ١١٥ ب) .

(٥) يورد هذه الآية في الأبكار ١ / ١١٥ ب ويذكر رأى المشبهة ورأى الأشعري فيها ثم يؤولها بالذات مع صفاتها وانظر الإبانة ٤٧ ، ٤٨ ، والأسماء والصفات ٣٠١ - ٣١٢ ، وشرح الطحاوية ٤٥ ، وابن تيمية : مجموعة تفسيره ط بومباي سنة ١٩٥٤ ، ص ٣٢٠ ، حيث يذكر تطور موقف الأشاعرة من الصفات الخيرية ، وأن التأويل لها قد بدأ بالجويني ، ولكن يبدو أن هذه النزعة أقدم من ذلك ، انظر « أصول الدين للبغدادي ١٠٩ - ١١٤ » .

(٦) قارن بالأبكار (١ / ١١٧) وانظر « المصنوع الصغير للغزالي » ٣٠٥ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢٨٩ / ٣ ط الحلبي) إذ يفسر هذه الآية بما هنا مع تأويلات أخرى ، والنسفي في بحر الكلام (١٩) الذي يتفق مع الآمدي ، وانظر مشكاة الأنوار فهي برمتها جواب عن سؤال حول هذه الآية وخاصة ص ٣٠٣ - ٣٢٠ ، وأصول الدين للبغدادي ٧٣ ، وانظر نشأة الفكر للدكتور النشار ٢ / ٢٦٧ ، ٢٩٧ ، ٣٨٣ ، ٥٣١ ، حيث يذكر ألوان التشبيه التي يتسمح أصحابها بمثل هذه الآية .

وقوله : (ياحسرتي على ما فرطت في جنب الله) فيحتمل أن يكون المراد به أمر الله ونهيه ، فيكون تقدير ذلك : ياحسرتنا على ما فرطت في امتثال أوامر الله ونواهيه ، ويحتمل أن يكون المراد به العناب ، ومنه يقال : فلان لاثذ بجنب فلان أي بجنبه وحرمة^(١) .
وأما قوله : (يوم يكشف عن ساق) فيحتمل أن يكون المراد به الكشف عن ما في القيامة من الأهوال ، وما أعد للكفار من السلاسل والأغلال ، ولهذا يقال : قامت الحرب على ساق ، عند التحامها ، وتبصام أبطالها ، واشتداد أهوالها^(٢) .

وقوله عاينه السلام : « فيضع الجبار قدمه في النار » ، فقد قيل : يحتمل أن يراد به بعض الأمم المستوجبين^(٣) النار ، وتكون إضافته القدم إلى الجبار - تعالى - إضافة التمليك^(٤) ، وقد قيل : يحتمل أن يكون المراد به قدم بعض الجبارين المستحقين للعذاب الأليم ، بأن يكون قاد أطم الله النار الاستزادة إلى حين استقرار قدمه فيها .

وأما آية^(٥) « الاستواء » فإنه يحتمل أن يكون المراد التسخير ، والوقوع في قبضة القدرة^(٦) ، ولهذا تقول العرب : استوى الأمير على مملكته ، عند دخول العباد تحت طوعه في مراداته ، وتسخيرهم في مأموراته ومنهياته ، وإليه الإشارة بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العسراق من غير سيف ودم مهراق^(٧)

(١) انظر تفسير النسفي ط الحلبي « ٦٣/٤ » في جنب الله في أمر الله أو في حقه أو في ذاته وهذا من باب الكناية .. إلخ والأشعري مقالات - ٢٦٦/١ ، والأبكار ١١٧/١ .

(٢) يقول النسفي في تفسيره ٢٨٣/٤ : « الجمهور على أن الكشف عن الساق عبارة عن شدة الأمر وصعوبته » وانظر بحر الكلام ٢١ فهو يؤولها أيضاً ، والإبكار ١١٧/١ ، ب ، وفي القاموس المحيط (الساق ما بين الكعب والركبة ، ويوم يكشف عن ساق عن شدة والتفت الساق بالساق . . آخر شدة الدنيا بأول شدة الآخرة ، يذكرون الساق ويريدون شدة الأمر ..) .

(٣) في الأصل (إلى النار) .

(٤) انظر بحر الكلام للنسفي ٢١ ، وأصول الدين للبغدادي ٧٦ ، والأبكار ١١٩/١ ب وارجع إلى التعليق على ل ٥٩ ب

(٥) في الأصل : الآية

(٦) قارن بالأشعري و (الإبانة ٤٢ - ٤٧) والنسفي (بحر الكلام ٢٤ - ٢٦ ، ٦٣ ، ٦٤) حيث يختار ان موقف السلف ، والبغدادي (أصول الدين ١١٢ - ١١٤) حيث يؤوله بالملك لا بالاستيلاء ، وقريب منه الجويني في (الإرشاد ١١٥) أما الغزالي في الاقتصاد ٣٢ - ٣٧ وفي الجامع العوام ٢٣٩ فيتنق مع الآمدي .

(٧) قيل في بشر بن مروان ، انظر البيهقي الأسماء والصفات ٤١٢ ، والاقتصاد ٣٥ واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٨٢ حيث يناقش الاستناد إلى هذا البيت الذي قاله الأخطل كما نص على ذلك صاحب القاموس في مادة : س و د . وقد أورده محقق شعر الأخطل (في طبخته الثانية بدار المشرق ببيروت ص ٣٩٠) ضمن الأبيات التي نسبت إليه ، ولم ينهه على عدم صحة النسبة ، مع التزامه بذلك .

/ وتكون فائدة التخصيص بذكر العرش التنبيه بالأعلى على الأدنى^(١) فيما يرجع إلى الاستيلاء والاستيلاء .

وأما « خبر النزول^(٢) » فإنه يحتمل أن يكون المراد النزول بمعنى اللطف والرحمة ، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن ، والاستغناء الكاهل المطلق؛ ولهذا تقول العرب : نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات عند لطفه به ، وإحاطته بعنايته ، وانبساطه في حضرة مملكته ، وتكون فائدة ذلك انبساط الخلق على حضرة المملكة ، بالتضرع بالدعوات والتبتل بالعبادات وغير ذلك ، من الرياضات ، في تحصيل المقاصد والمطلوبات^(٣) . وإلا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته ، وعلو شأنه ، وعظمته ، لمسا وقع التجاسر على خدمته ، والوقوف بعبثته ، فإن العباد وعبادتهم ، من صومهم وصلاتهم ، بالنسبة إلى عظمته وجلاله دون تحريك أمثلة بعض العباد ، في معرض الطاعة والخدمة لبعض ملوك البلاد ، ومن فعل ذلك فإنه يُعدُّ في العرف - مستهيناً ومستهزئاً^(٤) بالمملكة ، وخارجاً عن إرادة التعظيم . فما ظنك بما هو في دون من الرتبة ؟

وأما التخصيص بسماء الدنيا فمن حيث إنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبة العلى^(٥) ، فلذلك جعل النزول إليها مبالغة في اللطف ، كما يتقال للواحد منا : صعد إلى السماء

(١) في الأصل (بالأدنى على الأعلى) ، وما أحسبه إلا قد انقلب على ناصحه ، فالعرش أعلى المخلوقات واجلها ، انظر الأسماء والصفات ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤١٢ وكذا جاء في الأبيكار ١/ ١١٨ : « التنبيه بالأعلى على الأدنى » ، وفي الاقتصاد أيضاً ص ٣٥ .

(٢) ارجع إلى التعليق على ل ١٥٩ ، ص ١٢٥ ، وانظر بحر الكلام للنسفي ٢٢ ، ٢٣ (النزول من الله الاطلاع والاقبال على عباده) والاقتصاد ٣٥ - ٣٧ ، والجام العوام ضمن مجموعة القصور « ٣٤٣ - ٣٤٤ والإبانة ١١ ، ١٢ وانظر نشأة الفكر للنشار ١/ ٦١٤ ، والابكار ١/ ١١٨ فهو يتفق مع « الغاية » في الفكره والألفاظ .

(٣) قارن بالغزالي (الاقتصاد ٣٦ ، ٣٧) والآدمي هنا وفي الأبيكار ١/ ١١٨ ، ب - يستعير روح الامام الغزالي وأسلوبه .

(٤) في الأصل (مستهزأ) .

(٥) الآدمي يثبت هنا علوا ، ولكنه علو رتبة وشأن ينسجم مع اتجاهه التنزيهي لله عن الجهة والمكان ، وهو يتفق مع الغزالي في الاقتصاد (٣٦ ، ٣٧) وانظر كلام الغزالي في « مشكاة الأنوار » ص ٢٠٠ ضمن مجموعة .

ونزل إلى الثرى ، إذ هي أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبته في جانبي النزول والرفعة ، لما ذكرناه . [و]^(١) خصص النزول بالليالي دون الأيام ، من حيث إنها مظنة الخلوات ، ووقت التضرع والدعوات لخالق البريات . وقد قيل : إنه يحتمل أن يكون المراد بنزول الله نزول ملك لله تجوزا واستعارة^(٢) ، كما قال : (واسأل القرية)^(٣) أي أهل القرية ، وكقوله : (الذين يحادون الله ورسوله)^(٤) أي أوليائه ، ويقول على لسانه « هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ » وذلك كما يقال : نادى الملك وقال الملك كذا / على كذا ، وإن كان المنادى والقائل بذلك القول غيره .

وليس تأويل هذه الظواهر ، وحملها على هذه المحامل بمستبعد ، كما حمل قوله - تعالى - (وهو معكم أينما كنتم)^(٥) وقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم)^(٦) على معنى الحفظ والرعاية ، وكما حمل قوله - عز وجل - على ما أخبر به نبيه - عليه السلام - « مَنْ أَتَانِي مَا شِئْنَا أَتَيْتَ إِلَيْهِ هَرْوَلَةٌ »^(٧) على معنى التطول والإنعام ، فإن لم يُقَلَّ بالتأويل ثمَّ وجب الا يقال به ههنا ، وإن قيل به ههنا وجب القول به ثم ، إذ لا فارق بين الصورتين ولا فاصل بين الحالتين .

(١) زدتها حاجة السياق .

(٢) ممن قال هذا الغزالي في (الاقتصاد ٣٥) واستشهد بالآية (واسأل القرية . . .) وانظر الأبيكار (١١٨/١ ب) .

(٣) في الأصل (فاسل القرية) وصوابها بالواو ، الآية رقم ٨٢ ، من سورة يوسف عليه السلام وانظر الأبيكار ١١٨/١

(٤) جزء من الآية ٢٠ من سورة المجادلة .

(٥) سورة الحديد الآية ٤ ، وانظر البيهقي (الأسماء والصفات ٤٣٠ ، ٤٣١) ، وبحر الكلام للنسفي ٢٦ وانظر

التعليق التالي .

(٦) سورة المجادلة آية ٧ وهي في الأصل « إلا وهو رابعهم ولا خمسة ألا وهو سادسهم » وهذه الواو زيادة في الموضوعين

فغفر الله لفاعله ، هذا وقد تعرض ابن تيمية في الفرقان ١٠٧ - ١٠٩ لتفسير هذه الآية ، ونقل عن جماعة منهم أحمد بن حنبل : « هو معهم بعلمه » .

(٧) « ومن أتاني يمشى أتيته هرولة » قطعة من حديث يرويه البيهقي في الأسماء والصفات بروايات عدة ، ويقول

(أخرجه البخاري في الصحيح) ويقوله بسرعة المغفرة وقبول الطاعة ، وانظر الاقتصاد ٣٤ ، وبحر الكلام ٢٢ حيث ينفيان عن الله الحركة والانتقال ، هذا وقد ذكر الآمدي في الأبيكار أموراً أخرى تعدها المشبهة والسلفية صفات وليست في نظره كذلك مثل (الصورة ، والكف ، والأصبعان ، والضحك ، والكرم) وهو يؤولها بما يليق بذاته في نظره ويحيل على ما سيذكره في إبطال التشبيه (الأبيكار ١١٨/١ ، ١١٩ ، ١١٠٢) .

فقد اضطربت آراء المتكلمين فيه :

فذهبت المعتزلة إلى أن الصفة هي نفس الوصف ، والوصف هو خبر الخبر عن أخير عنه بأمر ما ، كقوله : إنه عالم أو قادر أو أبيض أو أسود ونحوه ، وأنه لا مدلول للصفة والوصف إلا هذا^(١) ، ولربما احتجوا في ذلك بأنه لو خلق الله - تعالى - العلم أو القدرة أو غيرهما من الصفات لبعض المخلوقات لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفاً ، ولو أخبر عنه بأنه عالم أو قادر أو غير ذلك صح القول بتسميته واصفاً ، والصفة يجب أن تكون ما يكون بها الواصف واصفاً ، وليس على [هذا]^(٢) النحو غير القول والإخبار ، ولعل منهم من يستند في ذلك إلى النقل عن أهل الوضع أنهم قالوا : الوصف والصفة بمعنى واحد ، كما يقال الوجه والجهة والوعد والعدة ، وإذا كان كذلك فالوصف هو القول ، والصفة هي القول لكونها في معناه^(٣) ، ثم بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن الباري - تعالى - في الأزل ، لضرورة استحالة القول بوجود الواصف في القدم^(٤) .

وأما معتقد أهل^(٥) الحق : فالصفة هي ما وقع الوصف مشتقاً منها ، وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه ، فالمعنى بالصفة ليس إلا هذا المعنى ، والمعنى بالوصف ليس

(١) قارن بالمقصد الاسنى ١٢ ، والأبكار (١ / ١٢٠ ، ب) .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر مناقشة الغزالي لهذا الاستدلال في المقصد الاسنى ٥ - ٧ وتنبهه إلى المنهج السديد في بحث أى مسألة بتحديد

المصطلحات أولاً وانظر الأبكار حيث يعرض لهذه المسألة تحت عنوان (الاسم والتسمية والمسمى ١ / ٢٩٢ - ٢٩٤) .

(٤) قارن بما ينقله صاحب إظهار الحق عن الشيخ نختار المعتزلى في كتابه المجتبى عن تطور موقف المعتزلة من مسألة

الصفات (إظهار الحق ١٠٦) وبالأبكار (١ / ١٢٠ ب) وبالمعنى ٥ / ٢٤١ ، ٢٤٢ والآمدى هنا يتابع في هذا بعض شيوخ الأشاعرة المتحاملين على المعتزلة كالأشعرى في الإبانة ص ٢٨ - ٣٤ ، انظر د. النشار « نشأة الفكر ١ / ٤٦٨ » ، ومقدمة مناهج الأدلة للدكتور قاسم ص ٣٨ - ٤٠ ، وقد أورد الآمدى في الأبكار (١ / ٢٩٢ ب ، ١٢٩٣) على لسان معترض من المعتزلة القول بأن أسماء تعالى كانت له في الأزل بالقوة والامكان ويجب أن يحمل اتفاق العقلاء على وجود اسمائه في الأزل على ذلك ، ثم يرد الآمدى هذا القول بأنه ادعاء لا دليل عليه ، وانظر قول الخوارج (أسماء الله مخلوقة) في تاريخ فلسفة الإسلام د. هويدى ١ / ٤٧ .

(٥) قارنه بما في الأبكار ١ / ٢٩٢ أمن أن هذا هو قول الأكثر من اصحابنا والجم الغفير ، ثم يورد أدلتهم على ذلك .

الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ، ولا يخفى ما بينهما من التباين / في الحقيقة . ٦١/ب
 والتناظر في الماهية ، فالخلاف إن وقع فليس إلا في تسمية هذا المعنى صفة ، وحاصل النزاع
 في ذلك مما لا مطمع فيه باليقين ، وإنما هو مستند إلى الظن والتخمين^(١) . ويكفي في ذلك
 ما نقل عن العرب ، واشتهر استعماله في السنة أهل الأدب : أن الصفة منقسمة إلى خلقية
 لازمة وغير خلقية ، ثم فسروا الخلقية بالسواد والبياض ونحوه ، ولولا أن ذلك جائز .
 وإلا^(٢) لما شاع ولا ذاع ، وعدم اشتقاق اسم منه لمن أبدعه وخلقه لا يدل على امتناع تسميته صفة ؛
 لجواز أن يكون اشتقاق ذلك الاسم من الوصف دون الصفة ، ثم ولو وجب اشتقاق اسم الوصف من
 الصفة لكونه خالقها لوجب اشتقاق اسم الزاني والمؤذى والمفسد للباري - تعالى - من الزنا والفساد
 والأذى لكونه خالقها ، وهو محال .

وما نقل عن العرب من قولهم : إن الوصف والصفة بمنزلة الوعد والعدة ، وهما بمنزلة
 واحدة ، يحتمل أن يكون المراد بذلك التسوية بينهما ، في المصدرية ، فإنه يصح أن يقال :
 وصفته وصفا ووصفته^(٣) صفة . كما يقال : وعادته وعدا ، ووعدته عدة ، أو أنهم أرادوا
 بقولهم أن الوصف هو الصفة للوصف المخبر ، فإن قيامه به - لا محالة - صفة له ، والواجب
 جعل ما صح نقله عنهم من هذا القبيل على [مثل]^(٤) هذه المعاني أو عينها جمعا بين
 النقلين وعملا بكلا الدليلين^(٥)

وإذا عرف أن الصفة غير الوصف ، فهل هي نفس الموصوف أم غيره أم لا هي هو
 ولا هي غيره ؟ فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح
 أن يقال هي عينه وذلك كالوجود^(٦) ، ومنها ما يقال إنها غيره ، وهي كل صفة أمكن مفارقتها

(١) انظر « المقصد الأسنى ص ١٠ ، ١٧ » حيث يصف هذا البحث بأنه (طويل الذيل قليل النيل) وانظر الأبيكار
 (١٢٠/١ ب ، ١٢١) حيث ختمه بقوله : « وبالجملة فالبحث في هذه المسألة لفظي لا معنوي » وشرح الطحاوية ص ٦٥ .
 (٢) كلمة « إلا » لا داعي لها ، وقد نبهت على ذلك من قبل ، وانظر الأبيكار (١٢٠/١ ب) .
 (٣) في الأصل (ووصفت) صحته اعتماداً على الإبيكار (١٢٠/١ ب) .
 (٤) زدت هذه الكلمة لتستقيم العبارة .
 (٥) انظر المقصد الأسنى الغزالي ٤ - ١٧ ، ومنهاج العارفين له ١٩٣ .
 (٦) انظر تفصيل الآراء في هذه المسألة في الأبيكار (٥١/١ ب ، ٥٢ ، ٥٣) .

للموصوف بجهة ما ، كما في صفات الفعال^(١) ، من كونه خالقا ورازقا ونحوه ، ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره ؛ وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما كالعلم والقدرة وغيرهما / من الصفات النفسية لذات واجب الوجود ، بناء على [أن^(٢)] معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما كالزمان والمكان ونحوه ، وهذا الكلام بعينه جار في تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضا ، وهذا مما لا أرى حاصله^(٣) يرجع إلى أمر يقيني ولا إلى معنى قطعي ، وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحى ، والواجب أن يجرد النظر إلى التحقيق ، ويكشف عن غور منزلة الطريق ، فنقول

الواجب أن كل ذات قامت بها صفات واجبة زائدة عليها فالذات غير الصفات ، وكذا كل واحد من الصفات غير الأخرى ، إن اختلفا بالذوات ، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه ، عند انفراد ، غير مفهوم الآخر ، لا محالة . نعم إن لم يصح إطلاق اسم الغيرين ولا القول به [صفة^(٤)] عن ذات الله - تعالى - وصفاته ، مع [الاعتراف^(٥)] بكونها مختلفة الحقائق والذوات ، لعدم ورود السمع به ، فهو جواب ، لكنه مما لا يمدح في المطلوب .

(١) كذا بالأصل والمراد « الأفعال » وانظر تعليقتي على مسألة تقسيم الصفات (حالية ومعنوية) عند ل ١٠ من هذا الكتاب (ونفسية وفعلية) عند ل ٤٢ ، وانظر الأبكار (١/١٢١) وشرح الطحاوية ٦٣-٦٧ ، والمضنون الصغير ، ٣٣١ ، ٣١٢ ، واللمع للأشعري ٢٨ - ٣١ والتعرف للكلاذى ٣٦ ، ٣٧ هذا وقد ذكر الآمدى في الأبكار (١/٢٩٢) ب (حيث عرض « لمسألة الاسم والتسمية والمسمى » خلاف الأستاذ أبي بكر بن فورك لرأى الشيخ الأشعري وقوله مع المعتزلة بأن الاسم هو المسمى بعينه ، كما ذكر أيضاً رأى الأستاذ أبي نصر ابن أبي أيوب من الأصحاب الذى وافق فيه الإطلاق القوى ثم مناقشته لكل منهما وتحقيقه القول السائد في المذهب ، ورأى أنى نصر المشار إليه قريب بما يذكره النسق الماترىدى في بحر الكلام ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر مقالات الإسلاميين ١/٢٣٠ وانظر مناقشة المؤلف لمسألة تغاير الصفات أو وحدتها في ل ١٥٠ - ١٥٣ والتعليقات عليها وانظر أيضاً تاريخ فلسفة الإسلام للدكتور يحيى هويدى ١/٦٢ - ٦٤ ، ١٠٥ - ١٠٦ فهو يدرس بدقة واعتماداً على النصوص موقف الخوارج والإسماعيلية من مشكلة علاقة الصفات بالذات .

(٤) كلمة صعبت قراءتها اثبتتها ترجيحاً . (٥) في الأصل (مع الاختلاف بكونها) .

وعند ذلك فلا بد من التنبية لدقيقة^(١) : وهو أنه وان كانت الصفات غير ما قامت به من الذات ، فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها ، أو ما وضع لها وللذات ، من غير اشتقاق ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإله ، [غير صحيح]^(٢) . وكذلك لا يصح أن يقال : بأنها^(٣) عينه أيضا فإنها إدراك جزء ، ومعنى ما قيل إنها [ليست]^(٤) عينه أو غيره - ولا محالة - أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره وإلا لفهم دونه ، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره . فعلى هذا ، وإن صح القول بأن علم الله - تعالى - غير ما قارنه من الذات ، لا يصح أن يقال إن علم الله تعالى غير مدلول اسم الله ولا عينه ، إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات ، وأيضا فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقي هو مدلول اسم الإله ولعل هذا ما أراده الحدائق من الأصحاب في أن الصفات النفسية لا هي هو ولا هي غيره^(٥) .

وهذا آخر ما أردنا ذكره من هذا القانون ، والله المستعان .

(١) تجد العناية بهذه الدقيقة في كثير من كتب ابن تيمية ، وهو يرد بها على خصوم أهل السنة الرامين لهم بالقول بتعدد القدماء لإثباتهم الصفات القديمة ، انظر مثلا : منهاج السنة - ط بولاق ١/٢٣٥ - ٢٣٦ والموافقات للشيخ حامد الفقي ٢/٢٢٥-٢٢٨ ، وانظر شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفى - وهو يكاد يتقل عن ابن تيمية ٦٤ ، ٦٥ ، وانظر نشأة الفكر للدكتور النشار ١/٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) كلمتان زديهما وليستا بالأصل ، إذ الجملة قبلها بدون خبر والسياق يؤيد ذلك .

(٣) في الأصل (بأن) . (٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة الدكتور محمود قاسم - ٣٨ - ٤٨ ، ١٦٥ - ١٦٧ ، ونشأة الفكر الفلسفى للدكتور على النشار ١/٢٦٣ : ٤٧٩ ، ١٥٦/٢ ، ١٥٧ ، ٢٨٧ ، والاقتصاد ٨١ ، ٨٢ وبجر الكلام ١٥ ، ١٦ هذا ويعقد الآمدى في الأبحاث (١/٢٩٤ ، ب) فصلا يشهد فيه أن مأخذ الأسماء الإلهية من الشرع المنقول ، لا من قضايا العقول ، ثم يعقد فصلا آخر لبيان معانى الأسماء الحسنى حتى ل ٢٩٨

الفانُونُ الثَّالِثُ

فِي وَحْدَانِيَّةِ الْبَارِي - يُعَالِي -

رأى الفلاسفة الالهيين *

/ وبيان استحالة القول باجتماع الالهيين^(١)، لكل واحد من صفات الإلهية ما لصاحبه .

ب/ ٦٢

! . وقد سلك الفلاسفة طريقا في التوحيد ، حاصله يرجع إلى امتناع وقوع الشركة في أنواع واجب الوجود ، واستحالة وجود واجبين ، وقد أشرنا إليها في مبدأ قانون الصفات ، وإلى ما يرد عليها من الاعتراضات ، فلا حاجة إلى ذكرها ثانيا^(٢)

وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكين ضعيفين :

المسلك الأول : أنهم^(٣) قالوا : لو قدرنا وجود الإلهين ، وقدرنا أن أحدهما أراد تهريك جرم ما والآخر أراد تسكينه ، فإما أن تنفذ إرادة كل واحد منهما ، أو لا تنفذ ولا لواحد منهما ، أو لأحدهما دون الآخر : فإن نفذت إرادتهما أفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في شئ واحد في حالة واحدة ، وذلك محال . وان لم تنفذ إرادتهما أفضى إلى عجز كل واحد منهما وإلى أن يكون الجرم الواحد يخلو من الحركة والسكون معا وهو محال أيضا .

* زيادة ليست في الأصل .

(١) كذا بالأصل، وانظر في معنى التوحيد والوحدة عند المتكلمين : الأبيكار/١٦٦ ب-١٦٧ ب والمغنى ٤/٢٤١-٢٤٧ و بحر الكلام ١٧ ، ١٨ ونهاية الأقدام ٩٠ - ٩١ والاقتصاد ٤٥ والمبين ١٤ ، ب ، ١٥ ومقدمة مناهج الأدلة ٣٨-٤٨ وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١/١٣٤ - ١٣٨ .

(٢) بشأن مفهوم التوحيد عند الفلاسفة الإسلاميين : انظر كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ٩٠ - ٩٢ وعميون المسائل للفارابي ص ٥ والإشارات والتنبيهات ٣/٤٥٦ - ٤٨٣ ، وانظر أثر هذا المفهوم عند الغزالي في (المقصد الأسنى ٦٧ ، ٦٨ والمضنون الصغير ٣١٠) وعند بعض المتكلمين - كما يشير د. أبو ريذة في «الكندي وفلسفته ٨٤ ، ٨٥» - كالنسفي الماتريدي «بحر الكلام ١٧ ، ١٨» وابن حزم (الفصل ١/٤٥ ، ٤٦) والكعبي المعتزلي (المغنى ٤/٣١٨) والشهرستاني (نهاية الأقدام ٩٠ ، ٩٣) وعند الآمدي نفسه كما سيأتي في ل ١٦٣ ، ب = ص ١٥٣ - ١٥٥ فيما يلي .

(٣) هذا هو دليل التامع المشهور : قارن بعرضه في اللع ٢٠ ، ٢١ وأصول الدين ٧٥ ، ٨٥ والتهديد ٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٢ والإرشاد ٣٥ والمواقف ٤٢/٨ ، ٤٣ والنحصل ١٤٠ وشرح النسفية ٢١٦ - ٢٢٩ والمغنى للقاضي عبد الجبار المعتزلي ٤/٢٤١ - ٢٤٥ ، ٢٧٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ .

وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر أفضى إلى تعجيز أحدهما ، ولو عجز أحدهما لكان عاجزا^(١) بعجز قديم ، والعجز لا يكون الا عن معجوز عنه ، وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممنوع .

لكن منشأ الخبط ومحر الغلط ، في هذا المسلك^(٢) ، إنما هو في القول بتصوير اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم ، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين ، وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد ، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع . ووزانه ما لو قدرنا ارادة الحركة والسكون من أحدهما معا فإنه غير متصور ، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردا ، وليس هذا إحالة لمسا كان جائزا في نفسه ، فان ما كان جائزا هو إرادته منفردا . والمحال إرادته في حال كونه مجامعا . وبهذا يندفع قول القائل : إن ما جاز تعلق الإرادة به حالة الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع ؛ إذ الاجتماع لا يصير الجائز محالا . وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضا لازم في صفة القدرة ، وأما القول بأن عجز أحدهما يستدعي عجزا قديما [و]^(٣) معجوزا عنه فيلزم مثله / في القدرة ، فان القادر قادر بقدرة قديمة ، فان استدعى العجز قدم المعجوز عنه ، وجب أن تستدعي القدرة [قادم]^(٤) المقذور .

١/٦٣

فإن قيل : القدرة ليس معناها غير التهيؤ والاستعداد للإيجاد والإحداث ، وذلك لا يستدعي قدم المقذور ، قيل : والعجز لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث وذلك أيضا لا يوجب قدم شيء ما ، لا بل أولى ، فإن وجود القدرة إذا لم يستدع مقذورا فعدمه بعدم الاستدعاء أولى .

(١) قارن بحديث عبد الجبار عن العجز في المعنى ٢٥٣/٤ وما بعدها .

(٢) قارن نقده لهذا الدليل هنا وفي الأبكار ١٦٩/١ ، ب بنقد ابن رشد له من الناحيتين الشرعية والفلسفية في مناهج الأدلة ١٥٧ - ١٥٩ وابن تيمية من وجهة نظر سلفية في الموافقة ١٣٤/١ - ١٣٧ وابن أبي العز أيضا في شرح الطحاوية ٢٠ - ٢٨ وابن عربي من نظرة صوفية في الفتوحات ٢٨٩/٢ ، ٢٩٠ بل ومن وجهة نظر كلامية أيضا عند السعد التفتازاني في شرح النسفية ٢٢٢ ، ٢٢٤ والطوسي في شرحه على المحصل ص ١٤٠ ثم انظر محاولات الدفاع عن هذا الدليل عند متكلم أشعري كالشهرستاني في نهاية الأقدام ٩١ - ٩٨ وعند متكلم معتزلي كالقاضي عبد الجبار في المعنى ٢٢٥/٤ - ٢٧٥ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٣) في الأصل « عجز قديم معجوز عنه » .

المسلك الثاني : هو أنهم قالوا : الطريق الموصول إلى معرفة الباري - تعالى - ليس إلا وجود الحادثات؛ لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر عنده ، وهي لا تدل على أكثر من واحد^(١) . وهو أيضا مما لا يقوى ؛ فإن حاصله يرجع إلى نفي الدليل الدال على وجود الاثنين ، ولا بد فيه من الاستناد إلى البحث والتفتيش ، وذلك غير يقيني على ما لا يخفى . ثم ولو قدر انتفاء كل دليل فذلك مما لا يكفي من رام نفي المدلول ؛ لجواز وجوده في نفسه وانتفاء دليله .

فالصواب في هذا الباب :

أن يقال : لو قدرنا وجود الإلهين لم يخجل : اما أن يشتركا من كل وجه ، أو يختلفا من كل وجه^(٢) ، أو يشتركا من وجه دون وجه : فان كان الأول فلا تعدد ولا كثرة . وان كان الثاني فلا محالة أنهما لم يشتركا في وجوب الوجود ولا فيما يجب لله من الكمالات ويستحيل عليه من الصفات ، وإذ ذلك فأحدهما لا يكون إلهًا . وإن كان الثالث فتخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق ، في كل واحد منهما ، اما أن يستند إليه أو إلى خارج عنه : فان استند إليه فإما أن يكون ذلك له بالذات أو بالارادة ، لا جائز أن يكون له لذاته ؛ والا لوجب الاشتراك فيه ، لضرورة أن المقتضى له فيهما واحد . وإن كان ذلك له بالارادة استدعى [كونه متحققا^(٣)] وموجودا دون ما خصصه وهو محال . وان كان ذلك مستندا إلى خارج لزم أن [يستندا في وجودهما^(٣)] كل واحد على صاحبه ، وهو ممتنع ، ومع كونه ممتنعا فيلزم أن يكون [كل منهما ممكنا^(٣)] وجوده ، وهو محال .

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذا المسلك في نهاية الاقدام ص ٩٣ ودفاعه عنه في ٩٦ - ٩٨ . وبعرض القاضي عبد الجبار المعتزلي لهذا المسلك ونقده له (في المغنى ٤/٣٢٤ - ٣٢٧) ونقد المؤلف له في الأبيكار ١/١٦٨ ب ونقده للفكرة التي يقوم عليها وهي « بطلان المدلول لبطلان دليله » في الأبيكار أيضا ١/٣٧ ب - ٣٨ ب .

(٢) هذا المسلك المختار هنا قريب من دليل الكعبي الذي ينتمى في الأصل إلى الكندي كما أشرت آنفا - قارن بالمغنى ٤/٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٣١٦ - ٣٢٠ حيث يعرض دليل الكعبي وينقده ، وبالأبيكار حيث ينسب هذا المسلك المختار هنا إلى الفلاسفة ويضعفه ، وينزع إلى الاعتماد على الدليل النقل في هذه المسألة متابعا في هذا « بعض الأصحاب » (ولعله يقصد الرازي - انظر فخر الدين الرازي وآراؤه ص ٢٣٥) « وحذاق المعتزلة » وهو يقصد الجبائي ومن تابعه كعبد الجبار وأبي الحسين البصري - انظر المغنى ٤/٣٢٨ ، ٣٢٩ ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ٢/٨٨٦ - ٨٨٨ وانظر أيضا في هذا شرح العقائد النسفية ص ٢٣٤ ، وموافقة صحيح المنقول ١/١٠١ ، ١٩٠ .

(٣) هذه المواضع الثلاثة محموة تماما في الأصل أكلتها معتمداً على السياق ، وعلى الأبيكار (١/١٦٧ ، ١٦٨ ب) .

وأيضاً فإننا لو قدرنا وجود إلهين ، وقدرنا وجود حادث ، فإما أن يستند في وجوده / إليهما أو إلى أحدهما : لا جائز أن يستند إليهما ، فإنه إما أن يضاف حدوثه بكليته إلى كل واحد منهما بجهة الاستقلال ، أو يكون مضافاً إليهما على وجه لو قدر عدم أحدهما لم يكن موجوداً ، فإن كان القسم الأول فهو ظاهر الإحالة ، ثم يلزم إسقاط تأثير أحدهما وليس ما يفرض إسقاط تأثيره بأولى من الآخر ، وذلك يفضي إلى إسقاط تأثيرهما معا لاستحالة الجمع [بين^(١)] التأثير واستقلال أحدهما . وان كان القسم الثاني فهو محال أيضاً ؛ فإن إيجاد كل واحد منهما ليس إلا بالإرادة والقصد لا بالطبع والذات ؛ لضرورة كون الموجود المفروض حادثاً كما سنبينه^(٢) ، وإذ ذاك فيمتنع قصد كل واحد منهما إلى الإيجاد لتعذر استقلاله به . ويتعذر قصده أيضاً إلى بعض الإيجاد لتعذره وقوعه به ، وعلى هذا يمتنع وقوع الإيجاد لتعذر وقوع قصدهما ، وقد فرض وقوع الإيجاد^(٣) .

ولا جائز أن يقال : ما المانع من أن يقصد كل واحد منهما مشاركة الآخر ؟ لأن القصد إما للمشاركة في نفس القدرة ، أو في نفس الفعل : فان كان الأول فمستحيل ؛ إذ القدرة الإلهية غير مخصصة له^(٤) وإلا أفضى إلى التسلسل ، فلا يتصور قصد الشركة فيها . وان كان الثاني فلا محالة أن قصد الشركة غير قصد نفس المشترك فيه ، وقصد المشترك فيه يعنى أن يكون مضافاً في الإيجاد والإحداث إلى أحدهما على وجه الاستقلال ، من غير أن يكون للآخر تأثير ألبتة ، وليس القول بإضافته إلى أحدهما على الخصوص بأولى من الآخر ، لكونهما مثليين ، وذلك يفضي إلى القول بانتفاء الحوادث وهو محال^(٥) .

(١) في الأصل (في) . (٢) في ل ١٩٦ ، وما بعدها .

(٣) في هذا الدليل ملاح من استدلال ابن رشد بالآية الكريمة (. . . إذا لذهب كل إله بما خلق) القائم على وحدة الفعل الإلهي ، ويعتبر قريباً مما مال إليه الآمدي في الأبحاث من إثبات الاستدلال القرآني على الوحدانية ، قارن هذا بما يرويه عبد الجبار عن شيوخه من المعتزلة في المغني ٤/٢٦٧ - ٢٦٩ ، وبما عند الرازي في تفسيره (انظر فخر الدين الرازي للزركان ٢٣٦) والشهرستاني في نهاية الإقدام ٩٦ - ٩٩ .

(٤) في الأصل « مخصوصة له » .

(٥) قارن هذا الاعتراض بما في المغني ٤/٢٥٨ ، ٢٦٠ . والكلام هنا غامض .

فإن قيل : قد صادفنا في العالم خيرا وشرا ، وكل واحد منهما يدل على مرید له ، ولا محالة أن مرید الشر لا يكون مریدا للخير ، وكذا بالعكس ، واختلاف المرادات يدل على اختلاف المرید^(١) .

قلنا : الاستدلال على وجود الإله إنما هو مستند إلى الجائزات ، وافتقارها إلى المرجح من حيث هي جائزة ، ولا اختلاف بينها فيه ، والفاعل لها إنما يريد لها من حيث وجودها ، والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه ، وهو ما / يقع مراداً للباري - تعالى . ١ / ٦٤
وأما الشر من حيث هو شر فليس هو مُستنداً إلا إلى اختلاف الأغراض ، أو إلى قول الشارع : افعَل أو لا تفعل ، كما سنبينه^(٢) ، وذلك مما لا يوجب كونه شرا في نفسه ، فاذا ليس الشر بما هو [شر]^(٣) ذاتا يطلب حدوثها ولا عدمها حتى يقال إن ما اقتضاه يجب أن يكون غير ما اقتضى نفس الخير . ثم لو قدرنا أن ذلك مما يصح قصده وأنه ذات وأنه حقيقة ، لكن لا يخفى التحكم بدعوى انتسابه في الإيجاد إلى غير ما نسب لإيجاد الخير له ، بل لا مانع من أن يكون إيجادهما بإيجاد موجد واحد ، إلا على فاسد أصل القائل بالصلاح والأصلح وتحسين الفعل لذاته وتقبيحه ، وسيأتي وجه إبطاله إن شاء الله .

وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا ، والله الموفق للصواب . .

* * *

(١) انظر هذا السؤال الهام والإجابة عنه فيما يلي :

- ا - ما سبق في هذا الكتاب عند الكلام على الإرادة « ل ٣٠ ، ب » ، ص ٥٧ - ٦٠ .
 - ب - عند الغزالي في الاقتصاد ص ٤٨ .
 - ج - عند الشهرستاني في « نهاية الاقدام ٢٥١ - ٢٥٣ .
 - د - عند الباقلاني في « التمهيد ٦٨ - ٧٥ » .
 - ه - عند البغدادي في « أصول الدين » ص ٨٣ - ٨٦ .
 - و - عند ابن رشد في « مناهج الأدلة » ١٠٢ ، ١٠٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٠ .
 - ز - عند الفارابي في « عيون المسائل » ص ٨ .
 - ح - عند ابن سينا « النجاة ٢٨٤ - ٢٩١ » .
 - ط - عند ابن تيمية في « الفرقان » ١٠٩ - ١٢٠ .
 - ي - عند عبد الجبار المعتزلي في (المغنى) ١٦٣/٨ - ٢٦٤ .
- (٢) في القانون الخامس ص ٢١٢ وما بعدها .
- (٣) زيادة ليست في الأصل .

المآنون الرابع

فِي إِبْطَالِ التَّشْبِيهِ وَبِجُوزِ عَلَيْهِ - تَعَالَى - وَمَا لَا يُجُوزُ
وَلَيْسَتْ لِعَلَى فَتَاعِدَتَيْنِ

(أ) فِي بَيَانِ مَا يُجُوزُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى

(ب) فِي بَيَانِ مَا لَا يُجُوزُ عَلَيْهِ سِوَاهُ

القاعدة الأولى

في بيان ما يجوز على الله - تعالى - :

وقد أطبقت الأشاعرة ، وغيرهم من أهل الحق ، على جواز رؤية البارى عقلا ، ووقوعها شرعا . وأجمعت الفلاسفة^(١) ، وجماهير المعتزلة^(٢) ، على انتفاء ذلك مطلقا .

ومن أهل الضلال من فصل وقال : إنه يرى نفسه^(٣) ، وإنما يمتنع ذلك على غيره^(٤) .

والواجب البداية بتقديم النظر في طرف الجواز العقلي أولا ، ثم في وقوعه شرعا ثانيا^(٥) ،

وقد سلك المتكلمون في ذلك ، من أهل الحق ، مسالك لا تقوى :

المسالك الأولى :

هو ما اشتهر من قولهم : الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة كالجواهر والأعراض ، ولا محالة أن متعلق الرؤية فيها ليس إلا ما هو ذات ووجود ، وذلك لا يختلف وإن تعددت الموجودات ، وأما ما سوى ذلك ، مما يقع به الاتفاق والافتراق ، فأحوال لا تتعلق بها الرؤية ، لكونها ليست بذوات ولا وجودات ، وإذا كان متعلق الرؤية ليس إلا نفس الوجود ، وجب / ٦٤/ب أن تتعلق الرؤية بالبارى لكونه ، لا محالة ، موجودا^(٦) .

(١) هذا هو المشهور عنهم وانظر الإشارات ٤٣٥/٣ ، ٤٤٠ ، ولكن يقرر ابن سينا جواز الرؤية « بالبصر الآخر » في ختام رسالته (في القوى الإنسانية وإدراكاتها) - ضمن مجموعة تسع رسائل - ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) انظر في موقف المعتزلة ونفهم الرؤية المعنى ٣٣/٤ - ٢٤٠ ، شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ - ٢٧٧ .

(٣) في الأصل (بنفسه) .

(٤) وانظر هذا الرأي والرد عليه في المعنى ٩٠/٤ - ٩٢ وينسبه الجويني في الإرشاد ١٧٦ والبغدادي في أصول الدين

٩٧ ، ٩٨ إلى البغداديين من المعتزلة وانظر أيضاً الاقتصاد ٣٩ ، والأحكام ١٢٥/١ .

(٥) فيما يتعلق بالوقوع الفعلي انظر الأبيكار ١٢٥/١ ، ١٣١ به .

(٦) القول بأن مصحح الرؤية هو الوجود ينسبه عبد الجبار في المعنى ٨٥/٤ إلى بعض من المتأخرين ، ولعله يقصد الأشعري ، انظر الملع ٦٧ ، ٦٨ والإبانة ١٨ ، ١٩ وقال ابن كلاب والفلاسفة بأن مصححها القيام بالذات (أصول الدين ٩٧ ، والأبيكار ١٢٣/١) وينقد صاحب المعنى هذا الرأي أيضاً في ١٨٠/٤ - ١٨٣ ويصوغ البغدادي فكرة الأشعري =

ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق^(١) :

وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض ، مع امكان النزاع فيه ، فهو لا محالة إما أن يكون من المعترف بالأحوال ، أو قائلاً بنفيها : فإذا كان من القائل بها فالوجود الذي هو متعلق الرؤية حينئذ لا بد وأن يكون هو نفس الموجود لا زائداً عليه ، وإلا كان حالاً وخرج عن أن يكون متعلق الرؤية ، وإذا كان هو نفس الموجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذوات الموجودة شاهداً وغائباً، وإلا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر ، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إليه ، وإلا كان البارى ممكناً لمشاركته الممكنات بذواتها في حقائقها ، وهو متعذر^(٢) .

ثم ولو قيل : ليس متعلق الإدراك هو نفس الوجود ، بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذوات ، كما ذهب إليه بعض الخصوم من المعتزلة^(٣) ، لم يجد في دفع ذلك مستنداً غير الاستناد إلى محض الدعوى . وليس من الصحيح ما قيل في دفعه من أن الإدراك أخص من العلم ، والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حيالها^(٤) ، فيمتنع دعوى تعلق ما هو الأخص بها ؛ فإنه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشيء على حياله ، وإن كان أعم ، انتفاء تعلق الأخص به ، اللهم إلا أن يكون الأعم جزءاً من معنى الأخص ، ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى العام ؛ إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه ، وهو تناقض . أما إن كان الأعم كالعرض العام للأخص ، أو هو داخل في معناه ، لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه ، لا من جهة ما يتضمنه من المعنى

== في كتابه أصول الدين (٩٨ ، ٩٩) ثم نجدها عند الجويني في صيغة أخرى (الإرشاد ١٧٧) وينقد ابن رشد كلا الصيغتين في (المناهج ١٨٧ ، ١٨٩) وينقد الرازي في « المعالم » ص ٥٩ - ٦٧ طريقة البغدادي ثم يلجأ إلى السمع متابعا للماتريدي ، وكذا في المحصل ١٣٨ ، والأربعين ١٩٨ ، ورغم هذا نجد بعض الماتريديين يلجأ إلى طريقة أبي الحسن (انظر شرح النسفية ٣٢٥ - ٣٣١) ويورد الفزالي طريقة الأشعري في الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ ؛ ولكنه ينتقدها في القسطاس ٧٥ ، ٧٦ والمعارج ١٣٥ - ١٤٠ .

(١) قارن بالأبكار (١٢٣/١ ب) .

(٢) هذا النقد يتجه إلى الجويني الذي قال بالأحوال ، وقال أيضاً بمخالفة ذات البارى لسائر الذوات (انظر ما سبق

في ١٥٨ ، ب) وانظر الأبكار ١٣١/١ ب ونهاية الأقدام ١٠٧ - ١٠٩ ، ٢١٤ .

(٣) قارن بالمغنى (٨٣/٤ ، ٨٤) والإرشاد للجويني حيث ينسب هذا إلى البهشمية منهم ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) راجع ما سبق عن أبي هاشم وأحواله في ل ١١ ب وما بعدها .

العام ، فلا مانع من أن يكون تعلقه بالشئ على حياله ، وان كان تعلق المعنى العام به لا على
حياله .

ثم ولو قدرنا امتناع تعلق الأخص بالشئ على حياله ، لضرورة امتناع تعلق الأعم به
على حياله ، فحاصله / إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم في مذهبه ، وهو غير كاف فيما يرجع
إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب ، لضرورة تخطئة الخصم فيما وقع مستندا له ، وهو من
خصائص مذهبه . ولهذا لو اعترف بخطئه فيما ذهب إليه لم يك ما^(١) قيل مشمرا للمطلوب
ولا لازما عليه ، كيف وأن ذلك وإن كان مناقضا لبعض الخصوم كالجبائي ومن تابعه ،
لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله ، فهو غير لازم في حق
غيره ، اللهم إلا أن يكون قائلا بمقاتلته ، وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومته .

وان كان^(٢) من القائلين بنفي الأحوال ، فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ
لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية ، لكونه ذاتا ، وإذ ذلك فلا يلزم منه^(٣) جواز
تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححا للرؤية في باقى الذوات متحقق
في حق واجب الوجود ، وهو متعذر .

ولسا تخيل بعض الأصحاب زيغ^(٤) هذه الطريقة عن الصواب انتهج منهجاً آخر فقال :
إن الجواهر والأعراض متعلّق الرؤية ، ولا محالة أن بينهما اتفاقا وافتراقا فمتعلق
الرؤية ومصححها إما ما به وقع الاتفاق أو الافتراق ، أو هما معا : لا جائز أن يكون المصحح

(١) في الأصل (من) .

(٢) الضمير لصاحب هذا المسلك ، ارجع للتفصيل الوارد في أول ل ٦٤ ب ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ثم قارن نقده هنا بما
في مناهج الأدلة ١٨٩ ، ١٩٠ ونهاية الأقدام ٣٥٨ - ٣٦٣ .

(٣) في الأصل (من) .

(٤) هو الشهرستاني انظر نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٥٨ (على أن الرازي أيضا قد سبق بنقد هذا المنهج في الأربعين
١٩١ - ١٩٨ ، المحصل ١٣٧ - ١٣٨ على نحو يختلف عن نقد الآمدى له هنا وفي الأبيكار ١٢٥/١ - ١٣١ ، ب)
غير أنه يشير هناك إلى أنه (معتمد القاضى الباقلافي وأكثر أئمتنا) فلعل الفكرة للقاضى والصياغة للشهرستاني إذ تؤكد ذلك مقارنة
الغاية بنهاية الأقدام .

ما به الاتفاق والافتراق معا أو الافتراق فقط؛ إذ المصحح يكون في الجملة مختلفا، والحكم الواحد في المعقولات يستحيل أن تكون له علل مختلفة أو أن يكون المعلول أعم منه . فبقي أن يكون المصحح ما به الاتفاق فقط ، وما تخيل الاشتراك فيه بين الجواهر والأعراض ليس إلا الوجود والحدوث لا غير ، والحدوث لا يصلح أن يكون هو المصحح لتعلق الإدراك بالشيء ؛ فإنه قد يدرك لا في حالة حدوثه ، كيف وأن بعض الجواهر وبعض الأعراض حادثة عند الخصم [و]^(١) لا يتعلق بها الإدراك ؟ فيمتنع أن يكون هو المصحح^(٢) ، ثم إن معنى الحدوث ليس إلا كون الشيء موجودا بعد العدم أي لم يكن فكان ، أو أنه ما لا يتم وجوده بنفسه ، وكل هذه / سلوب وأعدام لا سبيل إلى القول بتعلق الإدراك بها ، فبقي أن يكون المصحح للإدراك إنما هو الوجود فقط ، وواجب الوجود موجود ، فوجب القول بجواز تعلق الإدراك به .

ب/٦٥

وهذا الإسهاب^(٣) أيضا مما لا يشفي غليلا ، إذ القول بأن الرؤية لا بد لها من مصحح ، إما أن يراد به الفاعل أو القابل أو الغاية منه ، فلا معنى لحصره فيما^(٤) اختلفت فيه القوابل واتفقت ، بل جاز أن يكون الفاعل أمراً خارجاً ، وسواء كان تأثيره وفعله بالطبع أو الإرادة ، وعند ذلك فلا بد من أن يتبين تحقق مثله في جانب تعلق الرؤية بواجب الوجود حتى يصحح ، كيف وانه لا يصح ذلك بمجرد تحقق الفاعل مع تعذر القابل ، ولهذا قالت الخصوم من الإلهيين : إن العقل لنفوس العالم [علة]^(٥) فاعلية ، والمعلول متوقف على اعتدال المسادة وتميئها لقبوله^(٦) ، فلا بد مع الاشتراك في الفاعل من تحقق وجود القابل لا محالة ، ثم ولو قدر انحصار الفاعل فيما وقع به الاختلاف والاتفاق في القوابل ، فلا يمتنع أن يكون

(١) « الواو » ليست بالأصل .

(٢) فيما يرى وما لا يرى من الأعراض عند المعتزلة أرجح للمغنى ٨٣/٤ ، ٨٤ .

(٣) أسهب الشهرستاني في عرضه لطريقته وفضلها على طرق الأصحاب (نهاية ٣٥٧) وإن كان هو شخصيا لا يطمئن إليها كل الأطمئنان ، انظر نهاية الأقدام ٣٦٩ .

(٤) كتب الناسخ هنا أولا كلمة (فيها) ثم ضرب عليها وكتب (فيما) .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) انظر ما سيأتى عن فكرة العقل الفعال في ١١٢ وانظر نقده لها في الأبيكار ١٨٩/٢ - ١٩٢ .

ما وقع به الافتراق له مدخل في التأثير ، والقول بأن الحكم الواحد العقلي لا يكون له (١) علتان ، ولا يكون أعم من علته ، فيلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته ، فإنها مختلفة من الواجب والجائز والمستحيل ، ولا محالة أنا لا نجد معنى واحداً وقضية متحدة يقع بها الاشتراك بين هذه الأقسام الثلاثة . فان كان لا بد وأن يكون الفاعل ما وقع به الاتفاق والافتراق بين القوابل ، فيلزم أن يكون الفاعل ههنا مختلفاً ، والمعلول متحداً ، لضرورة عدم الاشتراك في معنى واحد كما بيناه (٢) .

ثم إن المعلول إنما يكون أعم من العلة - عند القول بتعددتها - أن لو كان المعلول في نفسه واحداً لا تكثر فيه ، أما إذا كان متعدداً بتعدد محالته ومتعلقاته فلا ، إذ لا مانع من أن يكون كل واحد من العلتين المختلفتين يؤثر في أحد (٣) المعلولين دون الآخر ، ولا يترتب معلول كل واحد على العلة الأخرى ، كيف وأن هذا القائل / ممن يجوز صدور المختلفات عن الواحد (٤) ، فما بال الواحد مما يمتنع صدوره عن المختلفات ؟ وما الذي يمكن أن يتخيل فارقا بين الصورتين وقادحا بين الحالتين ؟

ثم إن هذا القائل إن كان ممن يعترف بأن الوجود هو نفس الموجود (٥) ، وأنه ليس بزائد على ذات الموجود ، فلا محالة أن الذوات مختلفة ، ولا محييص من الاعتراف بكون المخصّص مختلفاً ، وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر . وان كان ممن يقول بكونه زائداً على ذات الموجود ، فإما أن يكون قضية مطلقاً مشتركة ، أو أن يكون له تخصيص بكل واحد من الذوات ، فإن كان الأول فمحال أن يتعلق

(١) في الأصل (إلا) وهو خطأ ، راجع ما مر في الصفحة السابقة ، والأبكار ١٢٧/١ ب .

(٢) قارن بعبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة ٢٧٥ » حيث يجوز اختلاف المصحح وقد أشار الشهرستاني إلى تمسك المعتزلة بهذا في « نهاية ٣٥٩ ، ٣٦٠ » ، وراجع ما سيأتي عن هذا في ل ١٧١ ، وانظر أيضاً الرازي في (الأربعين ١٩٣ - ١٩٥ والمحصل ٩٦ ، ١٩٧) .

(٣) في الأصل (احدى) .

(٤) ارجع لما سبق في ١٧ ، ١٨ ب وقارن ما ينسبه للشهرستاني بما في نهاية الأقدام ١٧٦ - ١٧٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، وانظر الأربعين للرازي ١٩٣ .

(٥) هو رأى الشهرستاني فعلا (نهاية الأقدام ٣٥٨) وهو الرأى السائد لدى الأشاعرة (الأبكار ١٣٠/١) أما الاعتراض الذي يورده الأمدى على الشهرستاني فينسبه الأخير إلى المعتزلة (نهاية ٣٥٩) وهو يوجد أيضاً عند الرازي في المحصل ١٣٧ والأربعين ٢٠٠ - ٢٠٤ .

به الإدراك. وان كان الثاني فلا خلاف في تغييره ، وإذ ذاك فلا بد من الاختلاف بين هذه الحوادث في أمر زائد على نفس الوجود ، والا لما صح القول بالتغيير ، وعند ذلك فإما أن يكون^(١) الوجود متعلق الرؤية أو مصححا لها مع قطع النظر عن المخصص^(٢) ، فهو ممتنع. وإما أن [لا]^(٣) يكون مصححا إلا بالنظر إلى المخصص ، فلا مانع من جعل المخصص من جملة المصحح ، ولا مهرب منه . هذا ان أريد به الفاعل .

وإن أريد به القابل فالقابل لما اتحدت حقيقته لا يجب أن يكون هو في نفسه متحدا ، كما في تعلق العلم بمتعلقاته ، ثم إنه لا خلاف في جواز تعدد المقبول واتحاد القابل ؛ إذ الشيء الواحد قد يكون قابلا للكمية والكيفية والإضافة وغير ذلك من الأعراض مع اختلافها . وإذا لم يبعد اتحاد القابل وتعدد المقبول لم يبعد اتحاد المقبول وتعدد القابل أيضا . ثم إنه إما أن يكون وجود الموجود [الذي]^(٤) هو المصحح هو نفس الوجود أو زائداً عليه ، وعلى كلا التقديرين فيلزم التعدد في المصحح كما سلف .

وإن أريد بالمصحح الغاية فهو ، إن سوح فيه^(٥) ، فلا معنى لحصره فيما وقع به الاتفاق والافتراق في القابل أيضا ، ثم يلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته / كما أسلفناه ولا محيص عنه . وإن أريد به ما هو كالذاتي فلا يخفى أن قول القائل : ما وقع به الاتفاق والافتراق بين متعلقات الإدراك يكون ذاتيا لنفس الإدراك ، تضليل وحيد عن واضح السبيل . كيف ويلزم عليه أيضا تعلق العلم بمتعلقاته كما سلف .

ثم ولو سلم أن ما وقع به الافتراق لا يصلح أن يكون مصححا ، فإن المصحح لا بد وأن يكون أمرا مشتركا ، فلا بد من بيان أنه لا مشترك إلا الوجود ، والا فمع جواز القول باشتراكهما في معنى آخر غير الوجود فيجوز أن يكون هو^(٦) المصحح أو داخلا في المصحح^(٧)

(١) في الأصل (مصحح الوجود) وكلمة مصحح زائدة لا محل لها .

(٢) في الأصل (المصحح) .

(٣) في الأصل (فإما أن يكون) وبهذه الزيادة مع ابدال الفاء واوا تستقيم العبارة .

(٤) زيادة ليست بالأصل . (٥) في الأصل (في) .

(٦) في الأصل (هذا) .

(٧) قارن بما في الأربعين ١٩٥ - ١٩٧ إذ يترض على دعوى الحصر بعدة أوجه .

وعند ذلك فلا يلزم جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود ، لجواز أن يكون المصحح غير شامل له ، كما في الوجود ، وذلك لا دليل عليه غير البحث والسبر^(١) ، وهو مما لا يرقى إلى ذروة اليقين بل لعله مما يقصر عن إفادة الظن والتخمين .

كيف وأن ما سلم الخصم تعلق الرؤية به شاهداً ليس [إلا]^(٢) الأجرام أو ما قام بها ، دون الجواهر التي عنها تكون الأجرام ، بل أخص من ذلك فإنه لا يسلم تعلق الرؤية بكل جرم وكل عرض ، بل بعضها مما لا تتعلق الرؤية عنده به ، كما في الهواء والطعوم والأرايح ونحوه^(٣) ، وإذا لم تتعلق الرؤية بغير الأجرام [والأكوان^(٤)] فلا محالة أن الأجرام عند أهل الحق هي كل ما ائتلف من جوهرين فصاعداً^(٥) ، ومع قطع النظر عن التأليف فالقول بتفهم معنى الجرم محال ، والتأليف لا محالة عرض وبينه وبين الأعراض مجانسة ما واشترك في معنى ما ، وعند ذلك فلا مانع من أن يكون المصحح للرؤية هو ذلك المعنى ، ومع القول به فلا سبيل إلى تعلق الرؤية بواجب الوجود لعدم مشاركته لغيره من المرثيات في ذلك المعنى .

ثم إنه لو قدر أنه لا مشترك إلا الوجود فلا بد من بيان أن وجود واجب الوجود مجانس للوجود الذي هو متعلق الرؤية شاهداً حتى يلزم تعلق الرؤية به ، وذلك مما يعز ويشق جداً^(٦) .

(١) يؤكد البغدادي في أصول الدين ٩٨ أن طريقهم لتحديد المصحح هو السبر وقد مر بنا (في ل ١١٦) رأى الأمدى فيه . وهو في الأبكار يقول أنه حتى بالسبر لا ينحصر المصحح فيما ذكره ١٣٠/١ ب ويحافظ على موقفه المنهجي من السبر وينفذ اعتقاد الأشاعرة عليه .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارنه بالمعنى ٨٤/٤ - ٨٨ ، ١٧٩ - ١٨١ وشرح الأصول الخمسة ٢٧٤ - ٢٧٦ ، مقالات الإسلاميين ٤٦/٢ - ٤٨ ، وانظر في الاعتراض المترتب على ذلك نهاية الأقدام ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ . والأبكار ١٢٣/١ ، ١٢٨ ب ، ١٣١ .

(٤) في الأصل « والاجرام » صححته اعتماداً على ما تعطيه المراجع المذكورة في التعليق السابق .

(٥) هذا هو رأى الأشاعرة في معنى الجسم ، قارنه بما في المين ١٣ ب والأبكار ١٢٨/١ ، والمحصل ٦٣ وانظر تعريف ابن سينا في النجاة ٩٨-١٠٤ ورسالة الحدود ضمن تسع رسائل ٨٧ وانظر الآراء المختلفة في معناه في مقالات الإسلاميين « ٩/٢ - ٤ » ، وترجيح أساليب القرآن ٨٠ ، ٨١ .

(٦) ارجع لما سبق في ل ٦٤ ب = ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، وانظر الأبكار ١٢٨/١ ب .

ومما اعتمد عليه أيضا أن قيل : الرؤية / معنى لا يتأثر به المرئى ولا يتأثر منه لا بأفعال ولا بانفعال ، وما هذا حكمه في تعلقه فلا مانع من تعلقه ، وصار حكمه حكم العلم من غير فرق^(١) .

وأعلم أن هذه الطريقة - مع احتياجها إلى تقرير معنى التأثير ، وحصر الموانع بأسرها ونفيها^(٢) - مما لا حاصل لها ، وذلك أنه لا يخفى أن تعلق الشيء بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير وزوال المانع ، بل لابد من بيان الصلاحية للتعلق بين المتعلقين ولو انتفى كل ما يقدر من الموانع ، وعند العود إلى بيان الصلاحية والقبولية يرجع الكلام إلى الوجود وتصحيحه للتعلق ، وقد انتهى القول فيه .

فإذا التحق في إيضاح الطريق يتوقف على بيان معنى الإدراك والكشف عن حقيقته ، فنقول : الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر . ولهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها ، فإذا هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكا كما مضى^(٣) ، وقد بينا أن هذه الإدراكات فيما مضى ليست بخروج شيء من الآلة الدراكة إلى الشيء المدرك ، ولا بانطباع صورة المدرك فيها ، وإنما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة ، وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشروط له كما مضى^(٤) ، بل لو خلق

(١) أصل هذا الاستدلال في « المع ٦١ - ٦٣ والإبانة ٢٠ » وإن كان للمهرستاني ينسبه إلى الاسفرائيني (نهاية الاقدام ٣٥٦ ، ٣٥٧) وعليه اعتماد الغزالي في الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ وقد نقده عبد الجبار المعتزلي في المغنى ٤/ ١٨٤ - ١٩٠ ، ١٩٢ - ١٩٤ وفي شرح الأصول الخمسة ٢٧٥ - ٢٧٧ .

(٢) انظر في موانع الرؤية والخلاف في تحديدها بين الأشاعرة والمعتزلة المغنى ٤/ ١١٨ - ١٣٢ والإرشاد ١٧٨ - ١٨٠ والابكار ١/ ١٣٢ ، ب .

(٣) قارن بشرح الأصول الخمسة ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، والمغنى ٤/ ٣٣ - ٣٨ ، وبالغزالي في الاقتصاد ٤٠ - ٤٢ ومعارج القدس ١٣٥ - ١٤٠ حيث تجده يستخدم بعض ألفاظها هنا ، وانظر تفسير الرازي للإدراك في المعالم ٥٩ ، ٦٠ والأربعين ١٩٠ ، والمحصل ١٣٧ وقارنه بآبن رشد في المناهج ١٨٦ - ١٩٠ والابكار ١/ ١٣٢ ، ب ، وما سبق من هذا الكتاب في ل ٥٥ ، ب .

(٤) راجع ما سبق في ل ٥٥ ، ب ، وانظر في اشتراط المعتزلة البنية الخاصة والرد عليهم « ترجيح أساليب القرآن » لابن الوزير ١٧١ - ١٨٩ .

الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الأعضاء لقد كنا نسمى ذلك مبدركا^(١) ، وإذا جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس ، فلا محالة ان العقل لا يحيل أن يخلق الله - تعالى - للحاسة زيادة كشف وايضاح بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به ، [وأن] ^(٢) تسمى تلك الزيادة من الكشف إدراكا ، والجاحد لذلك خارج عن العدل والانصاف ، منتهيج منهج الزينغ / والانحراف^(٣) .

ب/٦٧

ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله : إن الإدراك نوع مخصوص من العلوم ، لكنه لا يتعلق إلا بالموجودات^(٤) ، وإذا عرف ذلك فالعقل يجوز أن يخلق الله - تعالى - في الحاسة المبصرة ، بل وفي غيرها ، زيادة كشف بذاته وبصفاته ، على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس ، من غير أن يوجب حدوثا ولا نقصا ، وذلك هو الذي سماه أهل الحق إدراكا .

فالمنازعة إذا - بعد تحقيق هذا المعنى وإيضاحه - إما أن تستند إلى فساد في المزاج ، أو إلى محض الجحد والعناد .

وعلى هذا نقول : يجوز أن يتعلق الإدراك بالإدراك والطعوم والأراييح والعلوم والقدر والإرادات وغير ذلك مما لا تتعلق به الإدراكات في مجارى العادات^(٥) . وبما حققناه يندفع ما يهول به الخصوم ، ويعتمدون عليه ويستندون في الإلزام اليه ، وهو قولهم : إن الروية تستدعي

(١) راجع ما سبق في ل ٥٦ ب - ١٥٨ ، ثم قارن بمعارج القدس ١٣٥ وبالابكار ١٢٤/١ .

(٢) زيادة ليست في الأصل .

(٣) قارن بالرازي في « المعالم ٦٠ ، ٦٧ والأربعين ١٩٠ - ١٩١ وبالغزالي في الاقتصاد ٤٠ وبالابكار ١٣٢/١ ب .

(٤) انظر كلام أبي الحسن في نهاية الاقدام ٣٥٦ ، والابكار ١٢٩/١ - ١٤١ - حيث يشير إلى مخالفة المعتزلة

لذلك التفسير للإدراك ، وإلى رأى ابن كلاب والقلائسي فيه - وانظر نقد كلام أبي الحسن في شرح الأصول الخمسة ، ٢٥٢ ،

وانظر في المسألة بعامة حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٥) قارن بالإرشاد للجويني ١٧٨ - ١٨٠ ، ونهاية الاقدام ٣٥٧ ، ٣٥٨ والاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ ، الأبيكار

١٣٣/١ وانظر وجه نظر المعتزلة في المعنى ١٠١/٤ وفيما سبق في ل ٦٦ ب ، ص ١٩٤ = ١٦٥ من هذا الكتاب .

المقابلة ، والمقابلة تستدعى العجبة ، والجهة توجب كونه جوهرًا أو عرضًا^(١) ، فإنهم لم يبينوا ذلك إلا على فاسد أصولهم في أن الإدراك بالبصر لا يكون إلا بانبعث الأشعة من العين ، واتصالها بالمبصر ، أو انطباع المبصر في البصر بسبب المقابلة وتوسط المشف ، وذلك كله قد أبطلناه^(٢) ، وبيننا أنه ليس الإدراك الا نوعا من العلوم يخلقه الله - تعالى - في البصر ، وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرک مقابلة ولا جهة أصلا . كيف وأن هذا لا يسوغ من المعترف من الخصوم بكون الباري - تعالى - يرى نفسه وغيره والا كان الباري - تعالى - في جهة ، ولكان الالتزام عليه منعكسا^(٣) .

ومن الاصحاب من أورد في دفع ذلك رؤية الإنسان نفسه في المرآة^(٤) وان لم يكن في مقابلة نفسه ، لكن فيه نظر ، وهو مما لا يكاد يقوى ، وللخصوم على ما ذكرناه خيالان :

الخيال الاول :

أنهم قالوا : ما ذكرتموه في إدراك البصر اما تعممونه بكل الإدراكات أو توجبون تخصيصه / بالبصر فقط ؟ فان قلتم بالتعميم فيلزمكم - على سياقه - أن يكون الباري مسموعا ومشهودا ومذاقا وملموسا ، وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول . وان قلتم بالتخصيص فلا بد من وجه الافتراق بينه وبين باقى الإدراكات والا فهو تحكيم غير^(٥) معقول .

١/ ٦٨

(١) عن شروط الرؤية الثمانية عند المعتزلة انظر المعنى ١٠٩/٤ - ١١٥ وشرح الأصول الخمسة ٢٤٨ - ٢٥٣ وانظر أيضاً الرازى في المعالم ٦٤ ، ٦٥ ، والمحصل ١٣٩ ، والأربعين ٢١٢ - ٢١٧ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، والمآخذ (مختصر المطالب العالية) ١٣٠ ، ب .

(٢) في ل ١٥٧ ، ب ، وانظر أيضاً في إبطاله نهاية الاقدام ٣٥٨ ، والمحصل ٧٦ ، ٧٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ وانظر ما مر قريبا في ل ١٦٧ ، والابكار ١٣٢/١ ب .

(٣) تجد هذا الإلزام لمن قال برؤية الله - تعالى - نفسه من المعتزلة (وهم البغداديون منهم كما مر) في الإرشاد ١٨١ والاقتصاد ٣٩ والابكار ١٢٣ ، ١٣٤ ، ومحاولة دفعه عند عبد الجبار في المعنى ١٧٦/٤ - ١٧٩ ، وشرح الأصول ٢٥٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

(٤) نجد مثال المرآة هذا عند الغزالي في « الاقتصاد » ٣٩ ، ٤٠ ، وقد زيفه ابن رشد في « المناهج » ١٨٧ ، ويبدو أن المثال قديم ، ونقده أيضاً ، انظر المعنى ٦٦/٤ ، ٦٧/٤ وشرح الأصول ٢٥٩ ، كما أن الرازى - وهو معاصر لابن رشد - ينقله في المحصل ١٣٩ ، والأربعين ٢١٣ ، ويتابع الآمدى هؤلاء في نقده .

(٥) هذا الاعتراض في نهاية الاقدام ٣٦١ منسوباً إلى المعتزلة ، وهو في المعنى ١٣٤/٤ - ١٣٩ وذكره المؤلف في الأبكار ١١٣٣/١ .

الخيال الثاني :

أنهم قالوا : لو جاز أن يكون مرثيا على النحو الذى حققتموه لجاز أن يكون مرثيا فى دار الدنيا فى وقتنا هذا ؛ إذ الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط والحجب منفية ، فحيث لم ينفع انتفاء الموانع لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرثى فى نفسه (١) .

قلنا : أما الخيال الأول : فتمد قال بعض الأصحاب (٢) : إنه إنما لم يجز تعلق باقى الإدراكات به من جهة أن شرط حصول الإدراك بها اتصال الأجسام ومحاذاة الأجرام ، ولا كذلك البصر ، وهو مما لا يكاد يفيد ؛ إذ الشغب فيه غير منقطع واللجاج غير منحسم ، ولعل الخصم قد يقابل بمثل ذلك فى البصر ، ودفعه عسير غير يسير .

فالحق فى ذلك أن يقال : إن كل (٣) الإدراكات - من جهة كونها كمالات ، يحصل بها مزيد كشف للمدرك بالنسبة إلى ما تعلق به من العلم النفسانى ، وأنها مخلوقة لله ، تعالى ، فى محال الإدراك (٤) ، من غير تأثير فى المدرك والمدرك ، والاتصال والانفصال - فغير مختلفة وإنما الاختلاف فيها من جهات أخرى ، وذلك أن ما يخلقه الله من زيادة الكشف [إن كان] (٥) من ذات الشئ ووجوده بالنسبة إلى ما يحصل من تعلق علم النفس به [شرحا سمي] (٦) ذلك نظرا ، وان تعلق العلم بكونه كلاما ، كان ذلك من الكلام النفسانى أو اللسانى ، مما يحصل بخلق الله - تعالى - من زيادة الكشف بكونه (٧) كلاما لا من جهة كونه موجودا ، سمي ذلك سماعا ، وبهذا المعنى سمي موسى سامعا لكلام الله - تعالى (٨) . وما يحصل بخلق الله

(١) ذكره الجوينى فى الإرشاد ١٧٨ ، ١٧٩ ، والمؤلف فى الأبكار ١٣٣/١ ب ، الرازى فى المعالم ٦٤ ، ٦٥ ونجده عند عبد الجبار فى المنفى ٩٥/٤ - ١٠١ وشرح الأصول ٢٥٤ - ٢٦١ .

(٢) هو الشهرستانى انظر نهاية الاقدام ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، والأبكار ١٣٤/١ ، ب ١١٣٣ ، ب .

(٣) فى الأصل (كون) صححتها اعتماداً على الأبكار ١٣٣/١ ، ب .

(٤) فى الأصل (وهو محال للإدراك) ولعل الصواب ما أثبتته ، وقارن بالأبكار ١٣٢/١ ب والمنفى ٥٥/٤ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) كلمتان غامضتان بالأصل أثبتتهما اجتهداً . (٧) فى الأصل (يكون) .

(٨) هذا يفتق مع ما قرره الشهرستانى فى نهاية ٣٦٥ - ٣٦٧ أما السعد فى شرح النسفية ٣٠١ ، ٣٠٢ فذكر

أن الأشعري أجاز سماع كلام الله القديم .

– تعالى – من زيادة الكشف بطعم شيء على ما حصل من العلم به ، لا من جهة كونه موجودا أو كلاما ، سمي ذلك الإدراك ذوقا وعلى هذا النحو فيما يدرك من الكيفيات المحسوسة / الأربعة أو الملموسات^(١) .

ولا محالة أن هذه الإدراكات مختلفة النوعية متميزة بالخواص ، فإن ما حصل من الكشف والزيادة من كون الموجود موجودا أمر يغاير^(٢) بذاته ما حصل من مزيد الكشف من كونه كلاما أو طعما أو رائحة أو غيره ، فامتناع كون الباري مسموعا إنما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاما ، ولا حقيقته نطقا ، فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما فادراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا . بلى لو قيل إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك جائزا . وعلى هذا النحو امتناع كونه مسموما ومدوقا وملموسا . ولا كذلك البصر فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتا ووجودا ، وذلك مما لا يستحيل تعلق العلم به حتى لا يسمى ما حصل من مزيد الكشف عليه بصيرا ، ومن عرف ما نعني بالإدراك هان عليه الفرق ، وسهل لديه فهم معنى الرؤية ، واندفع عنه الأشكال ، وزال عن ذهنه الخيال^(٣) .

وعلى هذا حصول مثل هذه الإدراكات لله – تعالى – واتصافه بها غير ممتنع في نفسه عقلا ، وإن لم يجز القول بإطلاقها عليه شرعا ، لعدم وروده بها ؛ فإن حصول الإدراكات المختلفة لمُدرك واحد جائز ، أما تعلق الإدراكات المختلفة بمُدرك واحد من جهة واحدة ، فممتنع كما بينا . وأما انتفاء وقوع الإدراك في وقتنا هذا فإنما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الإدراك به أن لو لم يقدر ثم مانع وصاد ، وليس مستندهم في حصر ما ذكروه من الموانع غير البحث والسبر ، وأعلى درجاته أن يفيد ظنا بعدم المسانح لا علما . كيف وأنه من المحتمل أن يكون المسانح من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية ، وانغماسها في الرذائل الشهوانية ، وتعلقها بعالم الضلال ، وانهماكها^(٤) في البدن وما يتعلق به من الأحوال ؟ فعند صفوها في الدار

(١) في الأصل (الكيفيات الملموسة الأربعة أو المحسوسات) .

(٢) في الأصل (غير) .

(٣) قارن هذا بما في الأفكار ١٣١/١ ب ، ١٣٣/١ ب .

(٤) في الأصل (فأنها كما) .

الأخرى وزوال كدورتها بانقطاع علائقها ، وانفصال عوائقها ، يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله ، ومتهيئة لإدراكه^(١) .

ولا يهولنك ما يجمع به الخصم ويشنع ، وهو قوله : لو جاز أن يكون مدركا لا ممتنع أن لا يتعلق به الإدراك مع / سلامة آلة الإدراك ، والا جاز أن يكون الإنسان بين يديه ١/ ٦٩ فيل واقف أو جبل شامخ وهو لا يراه^(٢) .

فذلك من السفسطة والتجاهل ؛ لأنه لما وقع الاشتراك في اسم الجواز بين الجواز العقلي والعادي ، ورأى أن من حكم بذلك كان بالنظر إلى العادة مستقيما ظن ذلك واقعا في القطعي أيضا ، وليس كذلك على ما سبق تحقيقه^(٣) . ثم وكيف ننكر ذلك مع ما قد ورد من الأخبار ، وتواتر من الآثار ، المستندة إلى الشريعة الطاهرة ، والرسالة الطاهرة ، مما أوجب لنا العلم بأن محمدا - صلى الله عليه - كان يرى جبريل ويسمع كلامه ، عند نزوله عليه ، ومن هو حاضر في مجلسه لا يدرك شيئا من ذلك ، مع سلامة آلة الإدراك^(٤) .

ومما يلزم المعترف بالنبوات^(٥) المصدق بالرسالات ، في جواز تعلق الإدراك بالبارى

(١) قارن برد الجويني هذا الخيال الثاني ، في الإرشاد ١٧٨ - ١٨١ . وارجع لما سبق عن السبر في ل ٦٦ ب = ١٦٥ ، ١٦٦ ثم قارن بالأبكار ١٣٣/١ ب .

(٢) انظر هذا الإلزام من جانب المعتزلة للأشاعرة « المعنى » ٤٨/٤ - ٥٥ ، وشرح الأصول الخمسة ٢٥٥ ، ٢٥٧ ، وفي محاولة دفعه من الأشاعرة « الإرشاد » ١٧٩ - ١٨١ ، والمحصل ، ١٣٩ ، ومعالم أصول الدين ٦٥ ، وانظر نقد فكرة العادة الأشعرية في « المعنى » ٤٤/٤ ، ١٢٥ .

(٣) عند الكلام على الإدراكات ل ١٥٤ ، ب في هذا الكتاب ، حيث يورد هذا الإلزام ثم يجيب عنه في ل ١٥٦ .

(٤) تجد هذا الإلزام عند الجويني في الإرشاد ١٨٠ ، وهو يركز عليه في الأبكار ١٣٣/١ ب ، ١٣٤ ، ومحاولة لدفعه عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٢٥٨ - ٢٥٩ ، والمعنى ٤١/٤ - ١٢٦ وعمدته في ذلك أن الله يقوى شعاع النبي أو المعاني فيرى ما لا يراه غيره . ولكن أليس في ذلك ميل إلى فكرة خلق الإدراك عند الأشاعرة ، وهي الفكرة التي ينفيها بشدة في المعنى ٤٤/٤ ، ١٢٥ ؟

(٥) فماتعلق بالأدلة النقلية على الرؤية جوازا أو وقوعا بصفة عامة انظر « المعنى » ١٣٧/٤ حيث يدعى عبد الجبار الأسمع جاء مصرحا بأن الله تعالى يرى بالأبصار ، كما ينكر دعوى إجماع الصحابة عليها في « شرح الأصول » ٢٦٧ - ٢٦٨ ، قارنه بما يذكره ابن كثير في تفسيره - عند تفسير سورة القيامة - من ادعاء « إجماع أئمة النقل على ذلك » .

- تعالى - قول الكليم : (أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ^(١)) ولو كان مستحيلاً لكان الكليم الأمين على الرسالة ، المصطفى للنبوّة ، جاهلاً بالله ، ومما يكون لو كان عليه ليجاز أن يعتقد جسمه أو عرضاً أو غير ذلك ، وذلك مما تآباه العقول ومراتب^(٢) الإمامة ، حيث اعتقد بالله ما لا يليق به ، وذلك كفر . ولا يلزم عليه عدم معرفته لوقوع الرؤية في الدنيا ، فان الظن بذلك أو الجهل به لا يعد كفراً^(٣) .

وقوله : (تُبْتُ إِلَيْكَ^(٤)) مما لا ينهض شبهة في جواز خطئه وجهله بذلك إذ التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع ، ومنه قوله (تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا)^(٥) أى رجع عليهم بالفضل والإنعام ، وعند ذلك فيحتمل أنه أراد بالتوبة أن لا يرجع إلى مثل تلك المسألة ، لما رأى من الأهوال ، لا لكونه غير جائز في نفسه . ويحتمل أنه لما رأى تلك الأهوال تذكر له ذنباً فأقلع عنه بالتوبة ، لا لأن ما سأل عنه ليس جائزاً في نفسه . ولا يمكن حمل السؤال على طلب مثل ذلك الجواب لأجل دفع توقعهم في قولهم : (أَرِنَا اللَّهُ جَهْرَةً^(٦)) ، ولا على العلم بالله والمعرفة به^(٧) ، فانه كيف يظن بالنبي سؤال المحال لأجل قومه ؟ بل لو علم أن ذلك مما لا يجوز لبادر إلى دفعهم في الحال ، كما قال لهم : (إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ^(٨)) عند

(١) الآية ١٤٣ من سورة الأعراف ، وانظر في رأى المعتزلة في تفسيرها والاستدلال بها على إستحالة الرؤية المعنى ١٦١/٤ - ١٧٢ وشرح الأصول الخمسة ٢٣٣ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ . وفي رأى الأشاعرة الإرشاد ١٨٣ ، ١٨٤ والاقتصاد ٤٤ ، ٤٤ .

(٢) كذا بالأصل ، وقارنه بالاقتصاد ٤٣ والأبكار ١/١٣٤ .

(٣) انظر في هذا الإلزام من المعتزلة ودفع الأشاعرة له الاقتصاد ٤٣ ، ٤٤ والأبكار يتفق معه في ١٣٥/ب .

(٤) نفس الآية السابقة ، وفي معنى التوبة هنا ودلائلها على جواز الرؤية أو عدم جوازها انظر المعنى ١٦٤/٤ ، ١٦٥ وانظر في موقف سيدنا موسى وهل اخطأ أم لا « نهاية الاقدام ٣٦٧ » ، والإرشاد ١٨٣٣ والأبكار ١/٣٤ .

(٥) جزء من الآية ١١٨ من سورة التوبة .

(٦) جزء من الآية ١٥٣ من سورة النساء ، وقد ذكر عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٣٦٢ هذا التفسير لسؤال سيدنا موسى الذى يرفضه الآمدى ، وفي المعنى ١٦١/٤ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، وقد سبق الآمدى في رد هذا التفسير الجوينى في الإرشاد ١٨٤ والرازى في الأربعين ١٩٩ ، ٢٠٠ والشهرستانى في النهاية ٣٦٨ ، ٣٦٩ والبغدادى في أصول الدين ٩٩ وقد عارضه الآمدى في الأبكار أيضاً ١/١٣٥ ، ب بعد أن نسبه إلى الجاحظ .

(٧) وهذا التفسير نسبه عبد الجبار إلى أبى الهذيل وعارضه في المعنى ١٦٢/٤ - ١٦٦ وكذا في شرح الأصول الخمسة ٢٦٢ ، وقد عارضه الآمدى في الأبكار أيضاً ١/١٣٤ ، ١٣٥ وذكر أنه قول أبى الهذيل وتابعه عليه الجبائى وأكثر المعتزلة البصريين .

(٨) جزء من الآية ١٣٨ من سورة الاعراف .

قولهم : (اجْعَلْ لَنَا إلهًا) . / كيف وقد وقع ردعهم وزجرهم عن مثل ذلك السؤال بأخذ الصاعقة لهم والعذاب الأليم عقيبه ؟ كما قال - تعالى -- : (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ^(١)) ، وليس في أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل لأنهم طلبوا ذلك في معرض التشكيك في نبوة موسى وقصدوا إعجازه عن ذلك ، فأنكر الله ذلك منهم ، كما أنكروا قولهم^(٢) : (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا) وقولهم : (أَنْزِلْ عَلَيْنَا كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ) [لا]^(٣) لأن ذلك مستحيل ، بل بالنظر إلى ما قصد بالسؤال هنا . ثم الآية بظاها تدل على أن السؤال لم يكن إلا لموسى ، عليه السلام ، بقوله : « أَرِنِي » وقوله - تعالى : (لَنْ تَرَانِي) ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترائي) . ولو كان المقصود من ذلك دفع قومه عن سؤال الرؤية لم ينتهض دفع موسى عن الرؤية شبهة في دفع قومه^(٤) .

وأما حمل الطلب على المعرفة بالله فأبعد من الأول أيضا ، من جهة أن لفظ النظر إذا أُطلق فالمفهوم منه ظاهرا ليس إلا النظر بالعين^(٥) . ثم إن موسى - عليه السلام - لم يكن جاهلا بربه ولا غير عارف به ، وإلا لما صح كونه نبيا ، فحمل الرؤية على التعريف لما قد عرفه يكون من عبث الكلام وسمجه ، ولا يجوز أن ينسب مثل ذلك إلى جاهل غبي فضلا عن نبي صفي^(٦) .

لكن قد يتخيل من ([لن]^(٧) ترائي) ما يدرأ القول بالجواز ، وهو بعيد ؛ فإننا سنبين أن ذلك لم يكن منعه إلا في الدنيا ، وان قيل إن ذلك للتأبيد فليس منه ما يدل على نفي

(١) الآية ٤٤ من سورة الذاريات غير أن سياقها يدل على أنها في قوم ثمود لا في بني إسرائيل (انظر تفسير النسق ١٨٧/٤) ولعل الآدمي يقصد الاستشهاد بآية النساء ١٥٣ وهما متشابهتان فاختلفتا عليه ، وانظر تفسير ابن كثير ٩٣/١ .

(٢) أي قول أمثالهم من الكفار - فهذه الآية (٩٠ من سورة الإسراء) في كفار مكة انظر ابن كثير - التفسير ٦٢/٣ - ٦٤ .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

(٤) أي ماداموا يكذبون الآيات التي تظهر على يديه ، وانظر الأربعين للرازي ١٩٩ .

(٥) راجع ما مر في الصفحة السابقة ، وتجدها الرد نفسه في المعنى ١٦٢/٤٣ - ١٦٦ ، وفي تفسير النسق ٥٨/٢ .

(٦) قارنه بالأبكار ١٣٤/١ وقد أضاف هناك وجها آخر وهو تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو جائز وانظر رد القاضي عبد الجبار لذين الوجهين في المعنى ٢١٧/٤ - ٢٢٠ ومناقشة الآدمي للأفكار التي أوردها القاضي في الأبكار ١٣٤/١ ب - ١٣٦ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

الجواز ، بل لو قيل إنه يدل على الجواز لقد كان ذلك سائغا واقعا ، من جهة أنه لم يقل « لستُ بمرئى » بل أحال ذلك على عجز الرائي وضعفه عن الإدراك بقوله : لن ترانى . ولو كان غير مرئى لكان الجواب : لست بمرئى ، كما لو قال : أرفى أنظر إلى صورتك ومكانك ، فإنه لا يحسن أن يقال : لن ترى صورتى ولا مكانى بل لست بذى صورة ولا مكان (١) .

وعلى الجملة فلسنا نعلم في هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه (٢) ، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات (٣) العقلية ، / وهى مما يتناقص عن إفادة القطع واليقين فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية ، والطرق اليقينية ، لخشونة معركها ، وقصوره عن مدركها .

وإذا عرف جواز الرؤية عقلا فيدل على وقوعها شرعا (٤) قوله - تعالى - : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٥)) [و] (٦) وجه الاجتجاج منه أن النظر فى لغة العرب قد يطلق بمعنى

(١) عن المناقشات حول «لن» هنا ، وإفادتها للتأييد أو للتأكيد ، وما يترتب على ذلك من جواز الرؤية أو استحالتها ، انظر أصول الدين ٩٩ - ١٠٠ وبجر الكلام ٢٧ ، ٢٨ ، والمعالم ٦٤ والأربعين ٢١١ ، ٢١٥ والاقتصاد ٤٤ ، والمعنى ١٦٩/٤ - ١٧٢ وشرح الأصول الخمسة ٢٦٤ ، ثم الإبكار ١٣٤/١ ب ، وانظر أيضاً شرح الطحاوية ١٣٠ وشرح ابن عقيل على الفية ابن مالك .

(٢) قارن هذا بموقف الرازى الذى أكده فى عديد من كتبه كعالم أصول الدين ٥٩ - ٦٧ - والأربعين ١٩٨ والمحصل ١٣٨ - من أن العمدة فى جواز الرؤية ووقوعها هو السمع ، وقارنه بموقف الشهرستانى الذى لا يطمئن إلى المسلك العقلى كل الاطمئنان فى نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٦٩ .

(٣) الاستبصارات كلمة يستخدمها الأمدى بمعنى الشواهد والأدلة غير الحاسمة التى تقوى الدليل الأصلى اليقيني الذى لا بد منه فى المسائل العقلية ، انظر « المآخذ » ملخص المطالب العالية ل ١٥ او ما مر فى الهامش رقم ٢ بصفحة ٧٣ .

(٤) افرد الأمدى فى الإبكار فصلا طويلا (١٣٦/١ ب - ١٤٢) لإثبات وقوعها بعد إثبات جوازها عقلا .

(٥) الآية ٢٢ من سورة القيامة ، وانظر فى المناقشات حولها للمع ٦٣ - ٦٥ والإبانة ١٣ - ١٧ والإرشاد ١٨١ - ١٨٢ ، والمعنى ١٣٩ ، والمعنى ١٩٧/٤ - ٢١٧ وتفسير النسفى ٣١٥ وشرح الأصول ٢٦١ - ٢٦٨ ثم الإبكار ١٣٦/١ - ١٤١ .

(٦) زيادة ليست فى الأصل .

الانتظار ، ومنه قوله - تعالى - : (انظُرُونَا)^(١) أن انتظرونا وقوله : (مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً)^(٢) أى ينتظرون ، ومنه قول الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب^(٣)

أى لمنتظره ، وهو إذا استعمل بهذا المعنى [جاء من غير صلة . وقد يطلق ويراد به التفكير والاعتبار وإذا]^(٤) استعمل بإزائه وصل بنى ومنه يقال : « نظرت فى المعنى الفلانى أو فى الكتاب . وقد يطلق ويراد به العطف والرحمة ، وإذا استعمل بازائه وصل باللام ، ومنه تقول العرب : نظر فلان لفلان . وقد يطلق بمعنى الإبصار بالبصر ، وإذا استعمل بإزائه وصل بإلى ، ومنه قول الشاعر :

إنى إليك لما وعدت لناظر^٥ نظر الدليل إلى العزيز القاهر^(٥)

ومقال العرب : نظرت إلى فلان ، أى أبصرته ببصرى .

والنظر المذكور فى الآية موصول بإلى فوجب حمله لغة على النظر بالعين ، فإن قيل قد يوصل النظر بإلى ولا يراد به الإبصار بالعين^(٦) ، ومنه قول الشاعر :

ويوم بنى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظرا^(٧)

(١) جزء من الآية ١٣ من سورة الحديد .

(٢) جزء من الآية ٤٩ من سورة يس غير أنها فى الأصل « وما ينظرون » وهذه الواو زائدة لا وجود لها فى نص الآية ، والآية ١٥ من سورة ص تقول « وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة ما لها من فواق » .

(٣) هذا البيت أورده القاضى عبد الجبار كما هنا فى شرح الأصول الخمسة ٢٤٥ ، وهو لقراد بن أجدع - انظر مجمع الأمثال للميدانى - المطبعة البهية سنة ١٣٤٢ هـ - ٦٣/١ ، ٦٤ .

(٤) زيادة ليست بالأصل ولا بد منها ، اعتمدت فيها على الأبيكار ١/١٣٧ ، والمغنى ٤/١٩٧ ، ١٩٨ .

(٥) تجد هذا البيت فى الأبيكار ١/١٣٨ كما هنا ، وشطره الأخير فقط فى المغنى ٤/١٩٩ كما أورد الشطر الأول مع عجز آخر غير المذكور هنا على النحو التالى (إنى إليك كما وعدت لناظر .. نظر الفقير إلى الغنى الموسر) وذلك فى ص ٢٠٧ وهكذا أورده أيضاً فى شرح الأصول الخمسة ٢٤٩ ، وهكذا نجد أيضاً فى تفسير القرطبي ١٩/١٠٩ - ط القومية بمصر - ولكنه فى هذه المصادر جميعاً لم ينسب إلى قائل معين .

(٦) قال هذا فعلا صاحب المغنى ٤/١٩٨ - ٢٠٢ كما ذكره الرازى فى الأربعين ومال إليه وأيده بخمسة وعشرين وجها ٢٠٢ - ٢٠٨ ، وانظر هذا القول والرد عليه فى الأبيكار ١/١٣٧ - ١٤٠ ب .

(٧) فى الأصل (نواظر) ، وهكذا ورد فى أصول الدين ص ١٠٠ والأبيكار ١/١٣٨ ولم أتمكن من معرفة قائله برغم مراجعة ما تيسر لى من الكتب المتعلقة بأيام العرب ، وسؤال المختصين بذلك .

والموت لا يتصور أن يكون مرثياً بالعين ، ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بقوله :
 (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) أي إلى ثواب ربها ناظرة ، ويكون ذلك تجوزاً بحذف
 المضاف وإقامة المضاف / إليه مقامه^(١) . كيف وهي معارضة بقوله - تعالى - : (لَا تُدْرِكُهُ
 الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)^(٢) ، وقوله لموسى : (كُنْ تَرَانِي) وهي للتأبيد ، وليس العمل
 بأحد الظاهرين بأولى من الآخر ، بل الترجيح لنا ، فانه أورد ذلك في معرض التمدح
 والاستعلاء^(٣) فلو جاز أن يكون مُدْرِكًا لزال عنه التمدح ، وهو محال .

قلنا : قد بينا أنه مهما اتصلت « إلى » بالنظر فانه لا يراد به غير النظر بالعين ،
 وهو المراد من قول الشاعر : (إلى الموت من وقع السيوف نواظرا) لكن يحتمل أنه أراد
 بالموت الكر والفر ، والطعن والضرب ، معبرا باسم المسبب عن السبب . ويحتمل أنه أراد
 به أهل الحرب الذين يجرى الموت والقتل على أيديهم ، ولهذا قال الشاعر :

أنا الموت الذي خبرت عنه فليس لهارب مني نجاء^(٤)

وأما نسبة النظر إلى الثواب ، فمع مخالفته الظاهر فيمتنع حمله عليه ، فإن ذلك إنما
 ورد في معرض الامتنان والانعام ، والنظر إلى الثواب ليس بثواب ولا إنعام ، فيكون فيه
 إبطال فائدة الانعام ، وهو ممتنع^(٥)

(١) ذكر هذا الاحتمال ودلل عليه بالمقل والنقل عبد الجبار في المغنى ٢٠٢/٤ ، ٢١٠ ٢١٨ وفي شرح الأصول الخمسة
 ٢٤٧ ، ٢٤٨ والفكرة أسبق منه ، فقد ذكرها الأشعري ورد عليها في اللع ٦٥ ، ٦٦ وقد أورده أيضاً في الأبيكار ١٣٨/١
 ب ، ثم رفضه في ١٣٩/١ ب .

(٢) جزء من الآية ١٠٣ من سورة الانعام وانظر في استدلال المعتزلة بها على استحالة الرؤية شرح الأصول الخمسة
 ٢٦٢ - ٢٦٥ والمغنى ١٤٤/٤ - ١٦١ وفي استدلال أهل السنة بها على الجواز أصول الدين ١٠١ - ١٠٢ ، والإرشاد
 ١٨٢ - ١٨٣ .

(٣) انظر ما سبق في ل ٦٩ ب ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ وعن فكرة التمدح انظر المغنى ١٥٠/٤ - ١٦٠ ، وشرح
 الأصول ٢٣٥ - ٢٣٩ والأبيكار ١٣٨/١ ب ، ١٤١ ب .

(٤) هذا البيت أورده المؤلف في الأبيكار في مثل هذا المعنى ونسبه إلى جرير ، انظره في ديوان جرير ص ١٤ - ط
 دار صادر بيروت .

(٥) تجدد هذا الرد على المعتزلة عند الرازي في الأربعين ٢٠٩ ، ٢١٠ والفكرة أقدم من ذلك فقد ذكرها عبد الجبار
 وناقش القائلين بها في المغنى ٢١٠/٤ - ٢١٧ ويبدو أنه يقصد بذلك الأشعري الذي صرح بالفكرة في الإبانة ١٣ ، ١٤ ويتمسك
 الأمدى في الأبيكار بفكرة الأشاعرة ويحاول أن يرد على ما ذكره القاضي عبد الجبار ١٣٨/١ ب ، ب .

أما قوله : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فيحتمل أنه أراد به الإدراك الذي يتبادر إلى الأفهام ، ويغلب على الأوهام ، من الإحاطة بالغايات ، والتحديد بالنهايات ، دفعا^(١) لوهم من يتوهم أنه يرى ؛ لصورة أو شكل مخصوص^(٢) . ويحتمل أنه أراد بذلك في دار الدنيا ، ويكون المراد من ذلك اللفظ العام المعنى الخاص كما في قوله : (الله خالق كل شيء)^(٣) وقوله : (ما تدر من شيء أتت عليه الا جعلته كالريم)^(٤) إلى غير ذلك من الآيات ، والظواهر السمعية^(٥) . وأما وجه التمدح فليس إلا في قوله : (يدرك الأبصار) لا في قوله : (لا تدركه الأبصار) ولا يمكن حمله على كلا القسمين ، فان بعض الموجودات عند الخصم لا يُدرك بالأبصار ، وليست بمدوحة بذلك ، وامتداحه لنفسه فيما وقع به الاشتراك بينه وبين ما ليس بمدوح محال ، / كما إذا قال : أنا موجود أو ذات^(٦) . كيف لا وإن الخصم لا يمكنه التمسك بهذه الآية ، فان ما ثبت للبارئ تعالى يجب أن يكون نفس ما نفي [عن]^(٧) غيره ، وما ثبت للبارئ عند الخصم ليس إلا نفس العلم بالأبصار لا أمراً زائداً عليه ، فالنفي عن الأبصار يجب أن يكون نفس العلم وليس ذلك حجة في نفي الإدراك الذي هو زائد على العلم^(٨) .

(١) في الأصل (دفع) .

(٢) تجد هذا الاحتمال في تأويل الآية عند الأشعري في الإبانة ٢٢ وعند الرازي في الأربعين ٢١٣ ، ٢١٤ وعند الجويني في الإرشاد ١٨٢ - ١٨٣ وفي المعالم ص ٦٦ . وقد ذكره صاحب المغنى أيضاً وحاول دحضه في المغنى ١٤٧/٤ ، ١٤٨ ، وشرح الأصول ٢٣٩ - ٢٤٠ ، وانظر تفسير النسق ٢١/٢ .

(٣) جزء من الآية ١٦ من سورة الرعد ، ومن الآية ٦٢ من سورة الزمر أيضاً .

(٤) جزء من الآية ٤٢ من سورة الذاريات .

(٥) وتجد هذا التأويل في الإبانة ٢٠ ، ٢١ واللمع ٦٥ والإرشاد ١٨٣ والأربعين ٢١٤ ، وقد حاول صاحب المغنى رد هذا التأويل ١٥٠/٤ - ١٥٢ وفي شرح الأصول الخمسة ٢٤٢ ويتمسك الآدمي بهذا التأويل وبالذي بعده في الإبكار ١١٤١/١ - ١١٤٢ .

(٦) راجع ما أسلفناه آنفاً عن فكرة التمدح ، وانظر رد القاضى على ما ذكره الآدمي هنا ، وفي الإبكار ١٤١/٤ ب وذكره أيضاً الرازي في الأربعين ٢١٤ والمعلم ٦٦ - في المغنى ١٦٠/٤ - ١٦١ وفي شرح الأصول ٢٣٦ ، وانظر تفسير النسق ٢١/٢ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) أصل هذا الإلزام عند البغدادي في أصول الدين ١٠١ - ١٠٢ ، وهو هناك أوضح مما هنا ، وانظر الإبكار ١١٣٥/١ ، ١٤١ ب ، حيث فصل الإلزام وأوضحه .

وقوله لموسى -- عليه السلام - (لن ترانى) فيحتمل أنه أراد ذلك فى دار الدنيا ، لافى العقبى ، وهو الأولى لأن يكون اجواب مطابقا للسؤال ، وهو لم يسأل الروية فى غير الدنيا^(١) .

« ولن » فقد قيل : المراد بها التأكيد لا التأييد ، وإذ ذلك فالتخصيص جائز كما مضى .

وإن قدر أن ذلك متأبد فى حق موسى - عليه السلام - فليس ذلك حجة فى نفي الروية بالنسبة إلى غيره مطلقا . والقول بتأويل هذه الظواهر على ما ذكرناه أولى عملا بالظاهر من الجانبين وجمعا بين الدليلين^(٢) ، وذلك لا ينعكس فى تأويل ما اعتمدنا عليه ، فإن ذلك لا يقع إلا بصرفه إلى ما لا يعهد بالإجماع إطلاقه عليه ، وبإبطال فائدة الإنعام ، وكلاهما بعيدان ، ولا كذلك ما ذكرناه من التأويل ، إذ قد عهد مثله فى الأدلة السمعية والظواهر الشرعية غالبا^(٣) ، وهذا غاية ما يعتمد عليه فى طرف الوقوع ، ومن رام اليقين فيه لإيجابا أو سلبا فقد كلف نفسه حرجا^(٤) .

والله الموفق للرشاد .

-
- (١) قارن بالبغدادى فى أصول الدين ٩٩ - ١٠٠ والرازى فى الأربعين ٢١٥ ، وانظر تفسير النسبى ٥٧/٢ .
- (٢) راجع ما مر فى ٦٩ ب = ص ١٧٣ ، ١٧٤ .
- (٣) يقصد تخصيص العموم الظاهرى فى الآفة (لن ترانى) هو معهود فى الأدلة الشرعية وهو تطبيق لقاعدة العام والخاص المعروفة فى الأصول .
- (٤) راجع ما مر من كلامه على الدليل السمعى فى ل ٦٩ ب والتعليق عليها بهذا الشأن وانظر الإبانة ص ١٧ ، والمغنى ٢٢٤/٤ - ٢٣٣ .

القاعدة الثانية

في ابطال التشبيه

وبيان ما (لا)^(١) يجوز على الله - تعالى -

معتقد أهل الحق أن الباري لا يشبه شيئاً من الحوادث ولا مائثله^(٢) شئاً من الكائنات ، بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات ، وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، ولا تحله الكائنات ، ولا تمازجه الحوادث ، ولاله مكان يحويه ، ولا زمان هو فيه^(٣) ، أول لا قبل له ، وآخر لا بعد له ، ليس كمثل شئ وهو السميع البصير .

وأما اختلاف/ مذهب أهل التشبيه ، فقد قالت الفلاسفة^(٤) : إنه جوهر بسيط لا تركيب ب / ٧١ فيه بوجه من الوجود ، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم الجوهر عليه ، وفسروا الجوهر بأنه الموجود لافي موضوع ، والموضوع هو المحل المتقوم^(٥) بذاته المقوم لما يحل فيه . ولربما تحاشى بعض الحذاق منهم عن إطلاق اسم الجوهر عليه وزعم أنه : الذي ماهيته إذا وجدت كانت لافي موضوع^(٦) ، والبارى - تعالى - ليس وجوده زائداً على ماهيته ، بل ذاته وجوده ووجوده ذاته ، فلم يوجد فيه معنى الجوهر .

-
- (١) زيادة ليست بالأصل .
(٢) قارن عرضه لمعتقد أهل الحق بنهاية الأقدام ١٠٣ .
(٣) عقد الآمدى فضلا في الابكار ١٥٤/١ ب ، ١٥٥ « في أن وجود الرب - تعالى - ليس في زمان » .
(٤) ينسبه هنا إلى الفلاسفة ، ويضيف إليهم في الابكار ١٤٢/١ النصارى أيضا ، وهو يتفق مع الباقلاني في التمهيد ٧٨ والجويني في الإرشاد ٤٧ - ٤٨ والشهرستاني في الملل والنحل ٦٠/٢ ، غير أن من النصارى من أنكر وصف الله بالجوهريّة أو بأنه مقدار (تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ٢٦٣/٢) ومثل هذا أيضاً نسب إلى المجسمة (انظر الملل والنحل ١٤٥/١ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين ٦٧ ، شرح النسفية ٢٣٨) كما نسبه البغدادي في الفرق بين الفرق ٢٠٣ إلى الكرامية وانظر الابكار ١٤٢/١ ب .
(٥) في الأصل (المقوم ذاته) صححته اعتماداً على رسالة الحدود لابن سينا ٨٤ ، ٨٨ .
(٦) قارن بتعريف ابن سينا للجوهر ، رسالة الحدود ٨٨ والجويني في الشامل ٥٧ - ٦٧ والآمدى في الابكار ١٤٣/١ والمبين ١٥ ، ١٣ ب .

وأما الكرامية : فمنهم من قال : إنه جسم^(١) ، ومن أهل الاهواء من بالغ وقال : إنه صورة على صورة الإنسان . ثم هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال على صورة شاب أمرد جعد ققط . ومنهم من قال : هو على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية ، ومنهم من قال : إنه مركب من لحم ودم^(٢) .

واتفقت الكرامية على أن الباري - تعالى - محل للحوادث ، لكنهم لم يجوزوا قيام كل حادث بذاته ، بل ما يفتقر إليه من الإيجاد والخلق . ثم هؤلاء يختلفون في هذا الحادث ، فمنهم من قال قوله : كن . ومنهم من قال : هو الإرادة . وخلق الإرادة^(٣) أو القول في ذاته يستند إلى القدرة القديمة لأنه حادث بإحداث ، وأما خلق سائر المخلوقات فإنه مستند إلى الإرادة أو القول على نحو اختلافهم ، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث ، والمباين لذاته يعبرون عنه بالمُحدث . وقد أُطبق هؤلاء على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة ، لا يتجدد له منها اسم ، ولا يعود إليه منها حكم ، حتى لا يقال ، إنه قائل بقول : ولا يريد بإرادة ، بل قائل بالقائية ، يريد بالمريديّة ، وهي المشيئة الأزلية . فعلى هذا ما حدث وهو مباين لذاته يسمى مُحدثًا بإحداث . وما حدث في ذاته من الصفات تسمى حادثة لا بإحداث ، بل بالمشيئة القديمة .

وقد اتفق هؤلاء بأسرهم مع بعض الحشوية على أن الباري / تعالى في جهة ، وخصوها بجهة فوق دون غيرها من الجهات ، لكن اختلفوا في الجهة فقالت الكرامية : إن كونه في الجهة كون الأجسام . وقالت الحشوية : في الجهة ليس ككون شيء من الحادثات . فهذه تفاصيل مذاهب أهل الاهواء وتشعبها في التشبيه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

٤ / ٨٢

(١) انظر في موقف الكرامية والجسمة عامة : الشهرستاني : ملل ونحل ١٤٤ - ١٥٣ ابن حزم : الفصل ١١٩/٢ - ١٢٦ ، الرازي : المحصل ١١٣ - ١١٥ وفي التأسيس ١٨ - ٩٨ والباقلائي : التمهيد ١٤٨ - ١٥٢ والأشعري : اللمع ٢٣ ، ٢٤ والنسفي : بحر الكلام ٢٢ - ٢٦ والبغدادى في الفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢١٩ والجويني في الإرشاد ٣٩ - ٤٦ وانظر أيضاً : النجاة ٢٢٧ ، ٢٢٨ ومقالات الإسلاميين ١/٢٥٧ - ٢٥٩ و ٢١٦ - ٢١٨ ونشأة الفكر للنشار ١/٦١٩ - ٦٤١ ومنهاج الأدلة ٧٢ - ٨٠ - ١٧٠ ، ١٧٦ والابكار ٢/٢٥٨ ب - ٢٦٠ ب .

(٢) قارن بالابكار ٢/٢٥٨ ١ والإرشاد ٣٩ - ٤٦ ، أصول الدين ٧٣ - ٧٨ وتأسيس التقديس ٤ - ٤٠ ونقض المنطق لابن تيمية ١١٨ - ١٥٥ ودفع شبهة من شبهة الحصن ٥٠ - ٥٠ .

(٣) في الأصل : نخلق ، وراجع عن فكرتهم في الإدارة ما مر في ١٢٣ ، ١٢٦ والإبكار ١/٦٧ ب ، ٧٠ ب ١٧١ ومنهاج السنة ١/٢٢٤ ونشأة الفكر للنشار ١/٢٨٩ - ٢٩٠ .

ونحن الآن مشمرون للكشف عن زيف مآخذهم ، وإبطال مذاهبهم :

وقد سلك بعض الأصحاب^(١) في الرد على هؤلاء طريقتا شاملا فقال : لو كان البارى مقدرًا بقدر ، مصورًا بصورة ، متناهيًا بحد ونهاية ، مختصًا بجهة ، متغيرًا بصفة حادثه في ذاته لكان محدثًا ، إذ العقل الصريح يقضى بأن المقادير في تجرير^(٢) العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصصًا بغيره ، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصًا ، ولو استدعى مخصصًا لكان البارى - تعالى - حادثًا .

ولكن هذا المسلك مما لا يقوى ، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها ، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص ، لكن انما يلزم أن يكون البارى حادثًا أن لو كان المخصص خارجًا عن ذاته ونفسه ، ولعل صاحب هذه المقالة لا يقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارى حادثًا ، ولا محتاجًا^(٣) إلى غيره أصلاً .

فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو بأولى من غيره لتساوى الجميع بالنسبة إليه من جهة الاقتضاء فهو ، محز التخيلات . ولعل الخصم قد لا يسلم^(٤) تساوى النسبة من جهة الاقتضاء ، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن بيان ذلك متعذر جدًا^(٥) . كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه

(١) لعله يقصد الشهرستاني (انظر نهاية الاقدام ١٠٥) حين يعرض دليله في إبطال مذاهب المشبهة جملة ونجد أصل هذا الرد العام عند البغدادي أيضاً في أصول الدين ٦٣ ، وإنما قلت إنه يقصد الشهرستاني لأمرين :
١ - أنه ينقل ألفاظه في نهاية الاقدام .

ب - ان البغدادي لم يستخدم دليله شاملا كما زعم الشهرستاني وإنما ساقه لنفى الحد والنهاية عن الله فقط . ولم يشر الأمدى في الابتكار لهذه الطريقة الشاملة ، وإن كان يستخدم فكرة تساوى المقادير في إبطال الجسمية خاصة في ١٤٤/١ ب .

(٢) في الأصل (بحرير) اصلحته اعتماداً على نهاية الاقدام ١٠٥ إذ هو ينقل عنه .

(٣) في الأصل (محوجا) وانظر نهاية الاقدام ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) كذا بالأصل ، ولا حاجة إلى الجمع بين قد ولعل .

(٥) قارنه ينقد ابن رشد لفكرة الإمكان الكلامية التي كان لها أثرها البالغ في ابن سينا (مناهج الأدلة ص ١٥ - ١٨ ،

١٤٤ - ١٤٨) ونظرية المعرفة ٨٧ - ٩١ كما امتد تأثيرها إلى الفكر الأوروبي الوسيط - انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٩١ - ٩٤ .

الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام ،
فإذاً الواجب التفصيل في إبطال مذاهب أهل الضلال .

س / ٧٢ وأول مبدوء به إبطال / القول بكونه جوهرًا ، فنقول :

لو كان جوهرًا لم يعزل : إما أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا أو ممتنعًا ، لاجئز
أن يكون ممتنعًا وإلا لما وجد . ولاجئز أن يكون ممكنًا وإلا لافتقر إلى مرجح خارج
عن ذاته وهو ممتنع كما سلف . ولاجئز أن يكون واجبًا لذاته وإلا لكان كل جوهر
واجبًا لذاته ، إذ حقيقة الجوهر من حيث هو جوهر لا تختلف ، وهذه المحالات إنما لزمت
من فرض كون الباري تعالى جوهرًا ، فليس بجوهر ، فإن «ماليس» لا يلزم من فرضه
محال^(١) .

فإن قيل : المعنى بكونه جوهرًا ليس إلا أن وجوده لافي موضوع ، وهذا القدر
إما أن يكون ممنوعًا أو مسلمًا ، فإن كان ممنوعًا فقد أوجبتم افتقار واجب الوجود
إلى غيره وهو ممتنع ، وإن كان مسلمًا فهو المقصود . وأما قولكم : إنه لو كان واجبًا
لكان كل جوهر واجبًا ، للزوم الاشتراك في حقيقة الجوهرية ، فإنما يلزم أن لو لزم
الاشتراك في حقيقة الجوهرية : وما المانع من أن يكون جوهرًا لا كالجواهر ، كما أنه ذات
لا كالدوات ؟ ثم وإن سلم أن الاشتراك في حقيقة الجوهرية واقع فيلزمكم مثله في سائر
الموجودات ، لمشاركتهما له في الوجود والذات . فإن قلتم : لم يكن واجبًا من حيث هو
موجود ولا من حيث هو ذات ، بل من حيث هو ذات مخصوصة ووجود مخصوص ،
فأقبلوا منا مثله ههنا ، وهو أنه لم يكن واجبًا من حيث هو جوهر مطلقًا ، بل من جهة
كونه جوهرًا مخصوصًا^(٢)

(١) قارنه بالباقلا في التمهيد ٨٠ ، ٨١ وطريق الآمدى هذا نجد مثله عند الرازي في المحصل ١١٣ وفي أساس التقديس
٣٢ ونجد مثل هذه الفكرة في شرح النسفية ٢٤٧ ، ومن قبل عند الجويني في الإرشاد ٤٠ ويقرب جدا من استدلال الآمدى هنا
استدلال الرازي على نفي الجوهرية في أساس التقديس ٢١ - ٢٢ - ويفصل الآمدى هذا الدليل في الابكار ١٤٢/١ ، ب
في بناء جدلي محكم .

(٢) ذكر الآمدى هذا الإلزام وما انبنى عليه من أنه جوهر لا كالجواهر وأجاب عنه في الابكار ١٤٢/١ ، ب ، ١٤٣
بما سيذكره هنا .

والجواب : أن ما قيل من أن الباري جوهر يعنى أن وجوده لا فى موضوع ، فإن أريد
بمدلول اسم الجوهر سلب الموضوع عنه فقط ، فذلك مما لا سبيل إلى انكاره من جهة المعنى ،
وإن كان إطلاقه من جهة الشرع والوضع^(١) خطأ ، وإنما محز الأشكال وموضع الخيال دعوى
تخصيص سلب الموضوع بحقيقة الجوهر^(٢) ، وجعل البارى - تعالى - جوهرًا على النحو
الموسوم من إطلاق لفظ الجوهر ، ولا محالة أن دعوى ذلك مما يقود إلى الإلزام الذى ذكرناه
ويسوق إلى المحال / الذى أسلفناه .

١ / ٧٣

وما قيل : من أنه جوهر لا كالجواهر فتسلم للمطلوب من جهة المعنى ، وأنا لا ننكر
كونه موجودا وحقيقة لا كالحقائق ، وإنما ننكر كونه مشابها لها . وعند ذلك فحاصل
الخلاف إنما يرجع إلى مجرد إطلاق الأسماء ، ولا مشاحة فيها إلا من جهة ورود التعبير بها ،
وأما ما ذكرود من الإلزام فإنما يتبعه أن لو كان غير البارى - تعالى - مثليا من جهة ما ،
وليس كذلك بل الاشتراك ليس إلا فى التسمية ، بكون كل واحد منهما ذاتا ووجودا ،
ومجرد الاشتراك فى التسمية لا يوجب الاشتراك بينهما فيما يشبه لأحدهما ، وهذا بخلاف
الجواهر فإنها ، من حيث هى جواهر ، متماثلة ، فما ثبت لواحد منها ثبت لسا هو مماثل
له أيضا^(٣) .

(١) قارن بالأبكار ١/١٤٣ ، ١٤٤ والمآخذ (مختصر المطالب العالية) لوحة ١٢٨ ، ب والإرشاد ٤٧ . والفرق
بين الفرق ٢١٥ ، والاقتصاد ٢٥ ، ٢٦ وشرح النسفية ٢٣٨ والتهيد ١٥٠ ، ١٥١ ونهاية الأقدام ١٢٢ حيث نجد
مثل هذه الروح المتساحمة مع القائلين بالجوهريّة والجسميّة ، ثم قارن ذلك بموقف المعتزلة منهم « شرح الأصول الخمسة ٢١٨ ،
٢١٩ » وموقف ابن حزم « الفصل ٢/١٢٠ » وموقف ابن تيمية « نقض المنطق ١٢٥ - ١٢٨ » وموقف الإمام أحمد كما
يرويه ابن أبى يعلى فى طبقات الحنابلة ١/٢٩٨ ورأى ابن رشد فى « مناهج الأدلة ٢ - ٨٠ ، ١٧٠ - ١٧٦ ، ١٨٩ -
١٩١ » ورأى الإمام الشاطبى فى « الاعتصام ٢/١٩٧ » .

(٢) قارن بالأبكار ١/١٤٣ ، ب حيث يعترض على تعريفهم هذا للجوهر ، ويحقق معنى القيام بالنفس بالنسبة لله
تعالى .

(٣) انظر فى تماثل الجواهر والأجسام عند الأشاعرة الشامل ١/٥٧ - ٥٩ والتهيد ٤٢ وأصول الدين ص ٣٥ ، ٥٠
وتأسيس التقديس ص ٢٢ ، وفى رأى المعتزلة انظر شرح « الأصول الخمسة ٢١٩ ، ٢٢٠ » حيث يستدل على تماثل الأجسام
وانظر نقد ابن تيمية لفكرة تجانس الأجسام فى الموافقة ٢/٢٥٦ - ٢٥٩ ، ونجد أيضا نقداً لفكرة تجانس الأجسام فى المآخذ
(مختصر المطالب العالية) لوحة ٢٣ ب ، ١٢٤ .

فإن قيل مشله فيما نحن فيه ، ولم يثبتوا لواجب الوجود من الحوادث مثلا ، فقد تركوا مذهبهم ، وعاد الخلاف إلى مجرد التسمية ومطلق العبارة ، والخطب فيه يسير كما مضى (١) .

وأیضا فإنه لو كان جوهرًا لم يكن القول بكونه مرجحًا لغيره من الجواهر بأولى من العكس ، إذ لا أولوية لأحدهما ، لتحقق المماثلة بينهما (٢) .

فإن قيل : إنه مرجح لا من حيث هو جوهر ، بل من جهة ما اختص به من الصفات عن غيره .

قلنا : ما اختص به من الصفات إما داخلية في ذاته أو خارجة لازمة ، فإن كانت داخلية في ذاته فمن حيث ذاته لم يخالف غيره من الجواهر ، فإذا لا اختصاص . ثم يلزمهم القول بتركيب ذات واجب الوجود ، ولا محيص عنه . وإن كانت خارجة عن ذاته ملازمة له فهي (٣) مفتقرة إليه في وجودها ، والمفتقر إلى الشيء لا يصلح أن يقوم ما هو من نوع ذلك الشيء .

فإن قيل : ما ذكرتمود لازم على أصلكم أيضا ، حيث اعتقدتم أن تخصيص الحدوث بإرادته والوجود بقدرته . وهذه الصفات إما أن تكون داخلية في ذاته فيلزم أن يكون مركبا ، وإن كانت خارجة لازمة فهي عرضية ، والأعراض كيف تقوم الجواهر في وجودها / وجنسها مفتقر (٤) إلى جنسها (٥) ؟

١٧٣ -

قلنا : انقلاب هذا الإلزام مما لا يوجب على ما نعتقد مناقضة ولا إفحاما ، فأما لو سلطنا اعتقاد كونها داخلية في مدلول اسم الباري ، فهو نفس ما اعتقدناه وعين ما حققناه ،

(١) قارن بأساس التقديس للرازي ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) نجد هذا الاستدلال على نفي الجوهرية لدى الرازي في أساس التقديس ٢٣ ، ٢٤ وإن كان يستخدمه في نفي الجسمية ثم يشير إلى الاعتراض التالي ويرده ، كما نجده عند الجويني في الإرشاد ٤٣ والشامل ٦٩/١ ، ٧٠ وعند المؤلف في الأبرار ١٤٢/١ ب .

(٣) في الأصل (غير مفتقرة) حذف « غير » لأنها تفسد المعنى .

(٤) في الأصل (مفتقرة) .

(٥) انظر هذا الإلزام ودفعه في نهاية الأقدام ١٠٩ - ١١٤ وانظر فكرة الكرامية عن الصفات الإلهية في الفرق بين

الفرق ٢٠٧ ، ٢٠٨ وفي نشأة الفكر للنشار ٦٢٣ ، ٦٢٧ .

وسواء قلنا : إنها متعددة أو متحدة كما مضى . وان سلكتنا كونها خارجة عن مدلول اسمه وذاته فذلك أيضا مما لا يوجب محالا على أصلنا ، فإننا وان قلنا إنها مفتقرة إليه ، على نحو افتتار الأعراض إلى ما تقوم^(١) به ، فلا نعتقد أن ذاته والمقوم لها قام بها جوهر حتى يلزمنا المحال ، لحكمنا بافتتار الجوهر في إيجادها إلى ما لا يتم وجوده إلا مفتقرا إلى ما هو من جنس الجوهر ، بل المعتقد أن ما قامت به هذه الصفات ليس من جنس ما هو مفتقر إليها ، وإذ ذلك فالإشكال مندفع عنا .

وإذا ثبت أنه ليس بجوهر لزم ألا يكون جسما^(٢) ، فإنه مهما انتفى أعم الشئيين لزم انتفاء الأخص قطعا ، مع أن ما ذكرناه من المسالك في نفي الجوهرية ، وما يلزم عليها ووجوه الانفصال عنها ، يمكن إجراؤها بعينها ههنا .

فإن قيل : ما نشاهده من الموجودات ليس إلا أجساما وأعراضا، وإثبات قسم ثالث مما لا نعقله ، وإذا كانت الموجودات منحصرة فيما ذكرناه فلا جائز أن يكون البارى عرضا ، لأن العرض مفتقر إلى الجسم ، والبارى لا يفتقر إلى شئ ، والا كان المفتقر إليه أشرف منه وهو محال ، وإذا بطل أن يكون عرضا بقي أن يكون جسما^(٣) .

قلنا : منشأ الخبط ههنا إنما هو من الوهم ، باعطاء الغائب حكم الشاهد ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، وهو كاذب غير صادق ؛ فان الوهم قد

(١) ارجع لما مر عن العلاقة بين الصفات والذات في القانون الثاني ل ١٧ - ١٨ والتعليق عليها .

(٢) انظر تعريف الآمدى للجسم في الميّن ل ١٣ ، وفي غاية المرام ل ٦٧ ، وانظر في معنى الجسمية وإبطالها أساس التقديس ٢٠ - ٢٦ ، والفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢١٢ والإرشاد ٤٢ ، ٤٣ ، والتهيد ١٤٨ - ١٥٢ والاقتصاد للغزالي ٢٦ والمحصل للرازي ١١٤ ومناهج الأدلة ١٧٠ - ١٧٦ وانظر شرح الأصول الخمسة ٢١٩ - ٢٢٦ ، وقد افرد الآمدى في الأبيكار فصلا لنفي الجسمية عن الله تعالى ١٤٣/١ ب - ١٤٥ ب .

(٣) أجاب الباقلاني عن هذه الشبهة بنحو ما هنا في التهيد ٧٨ - ٨١ ، ١٥٢ والآمدى هنا متوافق مع منهجه ، أما الباقلاني فوقفه مضطرب من هذا الأصل (انظر دراستنا عن الآمدى - الفصل الخاص بمنهجه الفكرى بمكتبة دار العلوم) . وكذا ابن حزم في الفصل ١١٧/٢ - ١١٩ ويرد عبد الجبار هذه الشبهة في شرح الأصول الخمسة ٢٢٥ - ١١٦ وهو نفس ما أئجده في الأبيكار ١٤٤/١ ب - ١٤٥ ب مع رد شبهة أخرى لم عقلية ونقلية ، وانظر هذه الشبهة وغيرها والرد عليها جميعا في أساس التقديس ٥٣ - ٥٦ .

يرتقى إلى أنه لا جسم إلا في مكان، بناء على الشاهد، وإن شهد العقل بأن العالم لا في مكان، لكون البرهان قد دل على نهايته^(١)، بل وقد يشتد وهم بعض الناس بحيث يقضى به على العقل، وذلك كمن ينفر عن المبيت في بيت فيه ميت، لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم وإن كان عقله يقضى بانتفاء ذلك. / فإذا اللبيب من ترك الوهم جانبا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا. وإذا عرف أن مستند ذلك ليس إلا مجرد الوهم فطريق كشف الخيال إنما هو بالنظر في البرهان، فإننا قد بينا أنه لا بد من موجود هو مبدأ الكائنات^(٢)، وبيننا أنه لا جازم أن يكون له مثل من الموجودات شاهدا ولا غائبا^(٣)، ومع تسليم هاتين القاعدتين يتبين أن ما يقضى به الوهم لا حاصل له، ثم ولو لزم أن يكون جسما كما في الشاهد لزم أن يكون حادثا كما في الشاهد وهو ممتنع؛ لما سبق.

وليس هو أيضا عرضا^(٤)، وإلا لافتقر إلى مقوم يتوهمه في وجوده، إذ العرض لا معنى له إلا ما وجوده في موضوع^(٥)، وذلك أيضا محال. ولا يتطرق [إليه]^(٦) العدم لا سابقا ولا لاحقا، وإلا كان باعتبار ذاته ممكنا ولو كان ممكنا لا فتقر في وجوده إلى مرجح كما مضى.

فإذا قد ثبت أن البارئ - تعالى - ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا محدث،

(١) قارن بآين رشد في مناهج الأدلة ١٧٦ - ١٧٩ وانظر مقدمته ٧٩ - ٨١ حيث يبطل الخلاء ويفرق بين الجهة والمكان ما نجد أثره عند بعض مفكرى السلف كشارح الطحاوية ١٦٠، ١٦١ وهو ما نجده أيضا في الأبيكار ١٤٤/١ ب، ١٤٥.

(٢) في القانون الأول.

(٣) في القانون الثالث (وحدانية البارئ تعالى) ٦٢ ب، ٦٤ أ، وما بعدها من هذا الكتاب، وقارنه بالفزال

في الاقتصاد ٣١، ٣٢.

(٤) في الأصل (عرض) وهو خبر ليس.

(٥) يتفق مع تعريفه للعرض في المبين ص ١٣ ب، وانظر تعريفه عند ابن سينا في رسالة الحدود ضمن تسع رسائل

ص ٨٨، ٨٩ وفي الشامل للجويني ٦٨/١، ٦٩ وشرح الطحاوية ١٤٥، ١٤٦ وفي شرح الأصول الخمسة ٢٣١، ٢٣٢ وفي الفرق بين الفرق ينسب إلى بعض الكرامية القول بأن إله عرض ٢١٢ - ٢١٤، وانظر في إبطال العرضية شرح العقائد النسفية ٢٣٥ - ٢٣٧ والإمام الغزالي في الاقتصاد ٢٦ والأبيكار ١٤٥/١ ب وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٣٠ - ٢٣٢.

(٦) زيادة ليست بالأصل.

بل أبدى^(١) لم يزل ، وسرمدى ، لا يزال . وهو مع ذلك لا تحله الحادثات ، ولا تقوم به الكائنات ، والمتكلم في ذلك مسالك^(٢) :

المسلك الاول :

هو أنهم قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات البارى - تعالى - لاستحال خلوها عنها ، وما استحال خلوها عن الحوادث فهو حادث ، والبارى مستحيل أن يكون حادثا .

واعلم أن هذا المسلك ضعيفٌ جدا ، وذلك أنه وان تسومح بتسليم أن مالا يدخل عن الحوادث حادث^(٣) لكن لا يلزم من كون البارى - تعالى - قابلاً للحوادث أن لا يدخل عنها .

فإن قيل : إن ما قبل شيئا من الحوادث فهو قابل لضده ، وضد الحادث حادث ، ومهما كان قابلا لضده فهو لا يدخل عن أحدهما ، فلو كان البارى قابلا للإرادة الحادثة لم يدخل عنها أو عن ضدها ، ومهما لم يدخل عن أحدهما ، ومهما حادثان ، لم يدخل عن الحوادث ، وكذا الكلام في القول الحادث أيضا .

قلنا : الغلط إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ « الضد » ، وعند الكشف عنه يتبين الحق من الباطل ، فنقول : الضدان في اصطلاح المتكلم : عبارة عما لا يجتمعان / في شئ واحد - من جهة واحدة ، وقد يكونان وجوديين^(٤) كما في السواد والبياض ، وقد يكون أحدهما سلبيا وعدميا كما في الوجود والعدم ، فعلى هذا إن قيل : الإرادة ضد فليس ضدها إلا عدمها وسلبها ، وكذا في القول أيضا ، والعدم المحض لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ،

(١) يستخدم الآمدى هنا الأبدية بمعنى الأزلية (استمرار الوجود في جانب الماضى) وهو مقبول لغة (انظر مادى أهد وأزل في الفاموس) ولو أن المشهور في لسان المتكلمين تخصيص الأزل بالماضى والأبد بالمستقبل ، وانظر الشامل ١٣٦/١ - ١٤٤ وشرح النسفية ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، واللغة للطحى بتحقيق الكوثرى ١٠ ، ١٥ ، ٢٠ - ٣٠ .

(٢) قدم الآمدى في الأبكار ١/١٤٥ ب ، ١٤٦ ب لهذا المبحث بمقدمة تتضمن أولا تحرير محل النزاع وأنه الموجودات الحادثة بعد العلم ، ثانيا : أن هذا مما أجمع العقلاء على نفيه عن الله تعالى إلا الجوس والكرامية . وهو بهذا يرد على الرازى ما قرره في الأربعين وغيره من أن القول بتغير الصفات يلزم سائر الطوائف - انظر الأربعين ١١٨ - ١٢٠ .

(٣) قارنه في عدم رضاه التام عن هذه القاعدة بآبن رشد الذى ينقدها في المناهج ١٤١ - ١٤٤ وآبن تيمية في الموافقة ٩٧/٢ ، ٩٨ ، ١٤٩ ، ١٦٥ وبشرح الطحاوية ٦٦ - ٧٤ وانظر الأبكار ١/١٤٦ ب .

(٤) في الأصل (يكونا وجوديان) .

ولا شاهداً ولا غائباً . فإذاً ليس كل ما هو ضد للع حادثاً يكون حادثاً . ثم ولو قدر أن ضد الإرادة والقول ليس إلا أمراً وجودياً فلا يلزم أن يكون حادثاً ، بمعنى أن وجوده بعد العدم ؛ ليكون ضده حادثاً ، بل جاز أن يكون قديماً بمعنى أنه لا أول لوجوده ، لا بمعنى أن وجوده ليس بمعلول . ويكون منشأ وجوده نقصاً لوجوده إلى عدمه ، وذلك المنشأ هو منشأ^(١) وجود ضده ، وهذا مما لا يتقاصر عن قول أهل الحق : إن منشأ عدم العالم في القدم إلى حين وجوده هو منشأ وجوده في وقت وجوده^(٢) .

المسلك الثاني :

أهم قالوا : لو قامت بذاته صفة حادثية ، لا تصنف بها ، وتعدى إليه حكمها وذلك كالعلم ، فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً ، وكذا في سائر الأعراض القائمة بمحالها ، وسواء كان المحل قديماً أو حادثاً ، إذ القول بالترقية بينهما محض جهالة ولبس ، فإنه لا فرق بين القديم والحادث فيما يرجع إلى كونه موصوفاً قامت به صفة ، إلا فيما يرجع إلى الحدوث والقدم ، وذلك مما لا أثر له . وإذا لزم عود حكم الصفة إليه بحيث يصح القول بكونه مريداً بارادة وقائلاً بقول فقد ثبت له ما لم يكن له أولاً ، وذلك تغير وتبدل ، وإذا جاز عليه التغير استدعى مغيراً ، وذلك يفضي إلى كون البارئ مفتقراً إلى غيره ، وهو متعذر^(٣) .

قالوا : ولا يانزم على ما ذكرناه الخلق ، فإنه غير قائم بذاته ، إذ لا فرق بينه وبين المخلوق^(٤) .

وهذا الطريق أيضاً من السمط الأول في الفساد ، وذلك أن قائله ، وإن كان ممن يقول

(١) في الأصل (المنشأ) .

(٢) قارن هذا الجواب بإجابة المؤلف في الأبكار ١٤٦/١ ب وهو فيما يعارض ما قرره الغزالي في الاقتصاد ٨٥ ، ٨٦ والرازي في المحصل ١١٤ ، ١١٥ وإن كان الرازي ينتقد هذا المسلك في كتبه الأخرى انظر موافقه صحيح المنقول ٢/١٤ - ١٠٠ ، ١١٥ ، ١١٦ حيث ينقل كلام الرازي ويضيف إليه وجوهاً أخرى .

(٣) وهذا ما اعتنده الشهرستاني في نهاية الأقدام ١١٥ ، ١١٦ وذكره الآمدي في الأبكار ١٤٧/١ ونقله ابن تيمية عن الرازي ونقده في الموافقة ٢/٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٧ ولكن يفهم من كلام الآمدي - فيما بعد - أن الفكرة أقدم منهما .

(٤) هذا ما قرره الشهرستاني في (نهاية ١١٥) أثناء عرضه لهذا المسلك ، وانظر (إشارات المرام) ٣٢٣ وما بعدها .

بِالأحوال ، لكنه يعترف بكونها زائدة على الذات ، وحصول أمر زائد على الذات / للذات^(١) مما لا يوجب افتقار الذات إلى غيرها ، وإن كان ذلك الشيء الحاصل حادثا . نعم غاية ما يقدر افتقار الحاصل إلى مرجح ، والمرجح لا يستدعي أن يكون خارجا عن الذات ، بل للمختم أن يقول : المرجح إنما هو الذات بالقدرة والمشية الأزلية ، كما كانت مرجحة الصفة الموجبة لهذا الحكم الحاصل . وهذا مما لا محيص عنه إلا بالتعرض إلى ابطال القول بكون الذات مرجحة بالقدرة والمشية بطريق آخر، وفيه خروج عن خصوص هذا الطريق إلى ما هو مستقل بإفادة المقصود .

فإن قيل : إذا صلح أن تكون ذات واجب الوجود مرجحة بالقدرة والمشية جاز أن تجعل مرجحة لكل مُحدث ؛ إذ لا فرق بين الحادث والمُحدث من حيث أنه لم يكن فكان ، وإن افترقا من حيث أن أحدهما صفة والآخر خارج ، وذلك مما لا يثير خيالا ، وإذا صلح أن يكون المرجح للمحدثات القدرة القديمة والمشية الأزلية فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والإرادة^(٢) .

قلنا : وهذا أيضا مما لا يثير غبارا على وجه الكلام ، وذلك أنه وإن قدر صلاحيته لإحداث المحدثات فلا يلزم أن لا يضاف إليه إحداث صفة في ذاته من كونه صالحا أن يحدث المحدثات ، وليس هذا في ضرب المثال ، إلا كما لو قال القائل إنه إذا كان صالحا لإيجاد الإنسان ينبغي ألا يكون موجدا^(٣) للفرس ، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والشناعة .

وما قيل : من أنه لا فائدة في إيجاد فمتهافت أيضا ؛ فإنه - مع ما فيه من الركاكة ومحض الدعوى ، والقول بوجوب رعاية الصلاح والغرض - يلزم عليه سائر المحدثات ، فإنه غير متقاصر في وجوده عنها ، فما هو الاعتذار عن إيجاد المحدثات هو الاعتذار عن إيجاد الحاثات^(٤) .

(١) في الأصل (الذات على الذات) يبدو أنها انقلبت على الناسخ ، وقارن نقده هذا بما في الأبكار ١/١٤٧ .
(٢) قائل هذا القول هو الشهرستاني (نهاية ١١٦ ، ١١٧) دعما لهذا المسلك الذي بدأ به في كتابه المذكور ، واعتمد عليه وحده كما يقول ابن تيمية في الموافقة ٢/١٠٠ .
(٣) في الأصل (موجوداً) .
(٤) يبدو أنه يرد على الإلزام الذي أورده الشهرستاني على الكرامية (في ١١٩ من نهاية الأقدام) وقد ذكر الآدمي هذا الإلزام في الأبكار ١/١٤٧ وناقشه بمثل ما هنا في ١٤٧ ب .

فإن قيل : ولم لا وقع الاكتفاء في إيجاد المحدثات بما استند إليه الحادث ؟ كان ذلك محض مطالبة واسترشاد ، وخروجاً عما^(١) وقع الشروع في الكلام بصده ، وهو إبطال قيام الحوادث بذات الرب / تعالى .

المسلك الثالث :

هو أنهم قالوا : إن كان قوله وارادته من نوع أقوالنا وإرادتنا فما يحصل بقوله وإرادته وجب أن يحصل بأقوالنا وإرادتنا ، لكون الجميع من نوع واحد ، وحيث لم يحصل بأقوالنا وإرادتنا وجب أن لا يحصل بقوله وارادته^(٢) .

قالوا : ولا يصلح أن يفرق بأن أقواله وارادته حاصلة بالقدرة القديمة والمشيمة الأزلية ، ولا كذلك أقوالنا وإرادتنا ؛ فان هذا في الحقيقة لا يصلح أن يكون فرقا ؛ إذ الفرق بين الشيئين يجب أن يكون بأمر يعود إلى نفسيهما لا إلى نسبتتهما . وان قيل : إن الإيجاد إنما يحصل بالإرادة أو القول مع القدرة ، فالقدرة كافية في الإيجاد فلا حاجة إلى غيرها ؛ ثم لم لا جائز أن تحصل إرادتنا وأقوالنا مع ضميمه القدرة موجبة الإحداث أيضا ؟ إذ لا فرق بين أن يضاف إلى القدرة قوله أو قولنا ، وارادته وارادتنا ، لكونهما من نوع واحد^(٣) .

وهذا المسلك أيضا مما لا يقوى ؛ وذلك لأن ما نثبتته نحن من الصفات القديمة للرب - تعالى - إن اعترفنا بأنها من نوع صفاتنا فالإلزام لخصومنا لازم علينا أيضا . وان لم نقل بكونها من نوع صفاتنا [فقد بطل الإلزام]^(٤) أيضا وان قدر اشتراكهما في الحدوث ، إذ ليس الاشتراك في شيء ما بين شيئين يوجب الاشتراك في الحقيقة كما لا يخفى^(٥) . ثم ولو قدر امتناع اضافة المحدثات إلى الصفة الحادثة فذلك لا يوجب امتناع قيام الحوادث بذات الرب - تعالى .

(١) الآمدي هنا يرد على الشهرستاني تنمة الإلزام المشار إليه آنفا ، ارجع إلى نهاية الأقدام ١١٩ ، ولكن يلاحظ أن الآمدي نفسه لجأ إلى هذه المطالبة بالفرق بين الحادثات والمحدثات في الأبكار ١/١٤٩ .

(٢) تجد هذا المسلك عند الشهرستاني أيضاً في نهاية الأقدام ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) قارن بنهاية الأقدام ص ١١٩ .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) قارنه بالمغنى ٤/٢٥٢ ، ٢٥٣ ثم انظر الشامل ١/١٩٤ - ٢٠١ حيث يشير إلى هذا المبدأ الاعتزالي وينافشه ناصر! ما مال إليه الآمدي هنا .

المسلك الرابع :

قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات الرب فلا بد أن يكون قاصدا لمحل حاوئها ، ومحل حاوئها ليس إلا ذاته ، فيجب أن يكون قاصدا لذاته ، والقصد إلى الشيء يستدعى كونه في الجهة ، وهو محال . ثم ولجاز قيام كل حادث به ، وهو متعذر .

وهذا المسلك أيضا مما ينتحق بما مضى في الفساد ، وذلك أنه إن أريد بالقصد العلم ، فذلك مما لا يوجب كون المقصود في الجهة ، وإن أريد به غير هذا فهو مما لا يسلمه الخصم . ثم انه ان افتقر القصد عند / إيجاد الحوادث إلى كونها في جهة ، فيلزم أن يكون القاصد أيضا في جهة ، لضرورة أن القصد إلى الجهة من ليس في جهة أيضا محال ، وذلك يفضي إلى كون البارئ - تعالى - في جهة عند خلق الأعراض الخارجة عن ذاته ، ولا محيص عنه ، فما به الاعتذار ههنا يكون به الاعتذار للخصم ثم . والقول بأنه إذا قبل حادثا لزم قبوله لكل حادث لا يخفى ما فيه من التحكم ومجرد الاسترسال مما ليس بمقبول ولا معقول^(١) .

وقد ذكر في هذا الباب مسالك أخر فسادها أظهر من أن يخفى^(٢) ، فلذا آثرنا الاعراض عن ذكرها :

فالرأى الحق ، والسبيل الصدق ، والأقرب إلى التحقيق أن يقال^(٣) : لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها ، اما أن توجب له نقصا أو كمالا أو لا نقص ولا كمال : لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان ؛ فإن وجود الشيء بالنسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه ، فما اتصف بوجود الشيء له وهو مما لا يوجب فوات

(١) قارن بالأبكار ١٤٧/١ ب حيث يراه قولاً بلا حجة ، وابن تيمية في الموافقة ٩٦/٢ إذ ينقل مثل هذا عن الرازي .
(٢) كذلك التي ذكرها الغزالي في الاقتصاد ٨٤ ، ٨٥ والرازي في الأربعين ١٢٠ - ١٢٢ والشهرستاني في نهاية الأقدام ١١٥ - ١٢٠ والآمدى نفسه في الأبكار ونبه على فسادها ١٤٦/١ ب - ١٥٠ وانظر الموافقة لابن تيمية حيث يذكر نقد الرازي هذه المسالك ، وعدم اقتناعه بالفكرة الأشعرية عن حلول الحوادث ، ويشاطره القول بضعف ما استندت إليه ٩٤/٢ - ١٣٠ .

(٣) عرض الآمدى هذه الحجة المختارة في الأبكار ١٤٨/١ ، ب ، والرازي في عديد من كتبه كالأربعين ٢٠ ، وانظر « فخر الدين الرازي وآراؤه » ٢٢٧ ، وقد نقدها ابن تيمية في الموافقة ٩٤/٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٧٩ ، ١٨٤ من وجوه ستة ، ونجد أثر ابن تيمية في هذا الصدد لدى مفكر مصرى سلفى هو ابن أبي العز شارح الطحاوية ، انظر شرح الطحاوية ٧٠ - ٧٤ ، ١٥٧ - ١٥٩ .

الموصوف ولا فوات كمال له ، وبالجملة لا يوجب له نقصا ، فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه ؛ لضرورة كون العدم في نفسه مشروفا بالنسبة إلى مقابله من الوجود ، والوجود أشرف منه ، وما اتصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجب له في ذاته نقصا تكون نسبة الوجود اليه فيما يرجع إلى النقص والكمال على نحو نسبة مقابله من العدم . ولا محالة أن [كانت^(١)] نسبتته إلى وجود ذلك الوصف أشرف منه بالنسبة إلى عدمه ، ولا جائز أن يقال : إنها موجبة لكماله ، والا لوجب قدمها لضرورة أن لا يكون البارئ ناقصا محتاجا إلى ناحية كمال في حال عدمها . فبقي أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها ، وبالنسبة إلى ما لم يتصف بها من الموجودات ، ومحال أن يكون الخالق مشروفا أو ناقصا بالنسبة إلى المخلوق ، ولا من جهة ما ، كما مضى^(٢) .

١٧٦ ب فإن قيل : لو لم يكن قابلا للحوادث فعند وجود المسموعات والمبصرات / إما أن يسمعا ويبصرها أو ليس : لا جائز أن يقال إنه لا يسمعا ولا يبصرها إذ هو خلاف المذهبين ، وإن أبصرها وسمعا فلا محالة أن حصول ذلك له بعد ما لم يكن ، والا كانت المسموعات والمبصرات قديمة لا محالة . فلو لم يكن قابلا للحوادث حتى يخلق في ذاته سمعا وبصرا يكون به الإدراك ، والا لَمَا كان مُدْرِكًا ، وهو محال^(٣) .

قلنا : دعوى إدراكه المدركات بعد ما لم يكن مدركا إما أن يراد به أنه لم يكن له إدراك فصار له إدراك ، أو يقال بتقدم الإدراك وتجدد تعلقه بالمدرك : فإن قيل بالأول فهو محز الخلاف وموضع الاعتساف ، فما بال الخصم مسترسلا بالدعوى من غير دليل ، مع

(١) عليها مداد بالأصل أخفى بعض حروفها ، أثبتنا إجهادا ، والأسلوب هنا لا يخلو من تعقيد .

(٢) قارنه بالأبكار ١٤٨ ، ب حيث يعرض هذا المسلك على نحو أكثر وضوحا وإحكاما ما هنا ، وراجع ما يشير إليه في ٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) هذه الشبهة للكرامية عند الجويني في الارشاد ٤٥ ، ٤٦ ، والشهرستاني في النهاية ١١٩ - ١٢٢ ، والرازي في الأربعين ١٢١ ، ١٢٤ ، والنزالي في الاقتصاد ٨٧ - ٩٢ ، وردوا عليها بمثل ما هنا مع وجوه أخرى ذكرها المؤلف في الابكار ١٤٩/١ ب ، ١٥٠ . ومن المفيد الإلمام بما قاله ابن تيمية في الموافقة ٩٤/٢ - ١٣٠ ، ١٧٦ - ١٨٤ نقدا لكل ما أورده هؤلاء وتأيدا لمبدأ الكرامية ، وخاصة ص ١١٦ ، ١١٧ حيث يذكر الشبهة الواردة هنا ويضعف نقد الرازي لها ، أما ابن حزم في الفصل فيرد شبهة الكرامية بمثل ما هنا ١٢٤/٢ ، ١٢٥ .

ما قد عرف [أن]^(١) من أصولنا كونه سميعة بصيرا فيما لم يزل ، والمتجدد ليس إلا تعلق الإدراك بالمدرّكات ؛ إذ شرط تعلق الإدراك بالمدرّكات وجود المدرّكات فإذا وجدت تعلق بها . أما أن يكون المتجدد هو نفس الإدراك فلا يخفى أن ما قُضى بتجدده ليس صفة قائمة بذات الرب تعالى^(٢) ، فتجدده لا يلزم منه محال .

وليس القول بوجود الإدراك مع عدم المدرّك بمستبعد ، فانه لا يتقاصر عن قول الخصم بان ما يحصل به الإدراك من الصفة الحادثة في الذات يبقى وان زالت المدرّكات وهدمت ، على ما عرف من أصله^(٣) ، ومع الاعتراف بجواز الاتصاف بالإدراك ، وان زال المدرّك ، لا يرد الإشكال ؛ إذ لا فرق عند كون الشيء مدرّكا مع عدم المدرّك بين أن يكون المدرّك قد تحقق له وجود أم لا ، على نحو ما حققناه في العلم^(٤) .

وإذا ثبت امتناع قيام الحوادث بذات الرب -- تعالى -- فقد بنى بعض الأصحاب على ذلك امتناع كونه في الجهة^(٥) ، وصيغته أن قال :

لو كان البارى في جهة لم تخل الجهة ، إما أن تكون موجودة أو معدومة ، فإن كانت معدومة فلا جهة ؛ إذ لا فرق بين قولنا : إنه في جهة معدومة وبين قولنا : إنه لا في جهة ، إلا في مجرد اللفظ ولا نظر إليه .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) كذا بالأصل ، والمقصود أن ما يدعيه الخصم لا يستلزم التجدد في نفس الإدراك ، إذ هو قاصر على التعلقات .

(٣) ذلك ما قررته الكرامية من أن الحادثات في ذات الله لا تفتى بعد حدوثها بل تبقى ، انظر الفرق بين الفرق ٢٠٤ ، ٢٠٥ ونهاية الأقدام ١٢١ ، وإن كان يذكر أنهم في ذلك فرقان ، غير أنهم جميعاً متفقون على أن ذات الله لا تخلو عن الحوادث في المستقبل ، وقد أشار الأمدى إلى فكرتهم هذه في الأبكار ١٤٩/١ ب وانظر نشأة الفكر للنشار ٦٢٦/١ ، ٦٢٧ .

(٤) ارجع لما مر في صفة العلم ل ٣٦ ب من أن العلم الإلهي سابق على وجود المعلومات .

(٥) انظر في موقف السلف من هذه المسألة « العقيدة الواسطية » لابن تيمية ٩ - ١١ ، ١٦ ، ١٧ ونقض المنطق له ص ١١٩ ، ١٢١ ، وشرح الطحاوية ١٥٧ ، ١٦٣ وانظر موقف الكرامية ، في تلخيص المحصل ١١٤ ، وفي رأى المعتزلة (شرح الأصول الخمسة ٢١٣ ، ٢٢٢ ، ٢٤٨ - ١٦١ . ومقالات الإسلاميين ٢١٦/١ - ٢١٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٣١٧ ، ٣١٩ والمغنى ٧/٤ - ١١ ، ٨٣ - ٩٩) وموقف ابن حزم في الفصل ١٢٢/٢ وموقف الماتريدي في بحر الكلام ٢٦ وفي موقف الأشاعرة تأسيس التقديس ٥٦ - ٩٦ ، وقد عرض الأمدى الآراء في هذه المسألة بالتفصيل في الأبكار ١٥٠/١ ، ب .

وأما إن كانت الجهة موجودة فهي إما قديمة / أو حادثة ، لا جائز أن تكون قديمة ،
وإلا أفضى إلى اجتماع قديمين ، وهو محال ، ومع كونه محالاً فهو خلاف مذهب الخصم ،
ولا جائز أن تكون حادثة وإلا كان البارئ محالاً للحوادث وهو محال^(١) .

ولا يخفى ما في هذا المسلك من التهافت ؛ فإنه وإن سلم أن الجهة موجودة وأنها ليست
قديمة بل حادثة ، وأنه يستحيل قيام الحوادث بذات الرب - تعالى - ، فلا يلزم من كونه
في الجهة ، ومن كونها حادثة ، أن تكون حالة في ذاته ، وإن تكون ذاته محالاً لها ، بل المعنى
بكونه في الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية ، والأمور التقديرية ، وذلك
مما لا يوجب قيام صفة بالذات ؛ إذ لا يلزم من كون شيئين وجود أحدهما مضاف إلى وجود
الآخر من جهة ما أن يكون أحدهما قائماً بالآخر أصلاً، وهو على نحو كونه خالقاً ومُبدعاً
وغير ذلك^(٢) .

ولهذا لمسا تخيل بعض الأصحاب فساد هذا الطريق ، وانحرافه عن جادة التحقيق ،
مر في القول بنفي الجهة إلى مسلك آخر، وقال :

لو كان في جهة لم يخل : أما أن يكون في كل جهة أو في جهة واحدة ، فإن كان في كل
جهة فلا جهة لنا [إلا]^(٣) والرب فيها [وهو محال]^(٣) وإن كان في جهة مخصوصة فإما
أن يستحقها لذاته أو لمخصص ، لا جائز أن يستحقها لذاته ؛ إذ نسبة سائر الجهات إليه
على وتيرة واحدة ، فإذا لا بد من مخصص ، وإذ ذلك فالمحال لازم من وجهين :

(١) هذا المسلك عند الرازي في المحصل ١١٣ ، ١١٤ وفي الأربعين ١١١ ، ١١٢ وأساس التقديس ٥٩ - ٦٣
بعبارة وترتيب مختلفين عما هنا ، وقد ربط البغدادي بين حلول الحوادث وفكرة الجهة في أصول الدين ٧٦ - ٧٨ ، ومثله
الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ولم أستطع تحديد من ينقل عنه الآمدى هنا وانظر التعليق على المسلك التالي .
هذا ونجد هذا الاستدلال في مختصر المطالب العالية لوجه ٢٧ كما نجده فيما بعد لدى السعد التنفازاني في شرح النسفية ٢٤٤ ،
٢٤٥ وقد ذكره الآمدى أيضاً في الأبيكار ضمن حجة مطولة ضافية الذبول (١ / ١٥٠ ، ب) .

(٢) أشار الرازي إلى مثل هذا النقد وحاول دفعه في أساس التقديس ٦١ - ٦٣ ونجد نقداً آخر لهذا المسلك من زاوية
أخرى لدى عبد الحكيم السالكوتي في حاشيته على العقائد النسفية ٢٤٥ .
(٣) زيادة ليست بالأصل .

الأول : أن المخصص إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فان كان قديماً لزم منه اجتماع قديمين ، وهو محال . وان كان حادثاً استدعى في نفسه مخصصاً آخر ، وذلك يفضى إلى التسلسل ، وهو ممتنع .

الوجه الثاني : هو أن الاختصاص [بالجهة]^(١) صفة للرب - تعالى - قائمة بذاته ، ولو افتقرت إلى مخصص لكانت في نفسها ممكنة ، لأن كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو باعتبار ذاته ممكن ، وذلك يوجب كون الباري ممكناً بالنسبة إلى بعض جهاته ، والواجب بذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته^(٢) .

ولا يخفى ما [في]^(٣) هذا المسلك من الاسترسال ، فانه لا يلزم من كونه في جهة امتناع وجودنا فيها ، إلا على رأى من يزعم أن كونه في الجهة كون الأجرام ، وأما على رأى من لم يقل بذلك فلا . / ولا ينافى وجوده ، في أى جهة قُدر ، وجود غيره . بل وقول الخصم ههنا لا يتقاصر عن القول بأنه لا منافاة بين وجود الجواهر والاعراض في حيز واحد ، مع أن الوجود لهما عيني ، وهما متحيزان وان قدر أن التحيز للعرض عارض^(٤) .

وما قيل : من أنه لو كان بجهة معينة لاستدعى مخصصاً ، فذلك مما لا ينكره الخصم ، ولكن القول بأنه لو كان المخصص قديماً لأفضى إلى اجتماع قديمين ، فإنما^(٥) يلزم أن لو لم يكن المخصص هو نفس واجب الوجود ، اما إذا كان نفسه فلا كما حققنا ، فيما مضى^(٦) . ولا يلزم من كون المخصص قديماً أن يكون ما خصص به أيضاً قديماً ، الا أن يكون مخصصاً له بذاته ، وذلك مما لا يقول به الخصم ، بل تخصيصه به انما هو على نحو تخصيص سائر

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) نجد هذا الاستدلال عند البغدادي في أصول الدين ٢٣ ، والفزاري في الاقتصاد ٢٧ - ٢٨ والشهرستاني في النهاية ١٠٥ ، وعند الرازي في التأسيس ٦٣ - ٧٠ وفي المعالم ٣١ ، ٣٢ والأربعين ١١٢ ، ١١٣ . وقد ذكر الآدمي هذا المسلك في الأبيكار ١٥١/١ ب ، وهو ينتقده هناك من جوانب غير التي تناولها هنا . وقد عرضه النسفي الماتريدي على نحو لا ترد عليه اعتراضات الآدمي هنا - انظر بحر الكلام ٢٦ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالأقتصاد ٢٨ ونهاية الأقدام ١١٢ ، ١١٣ وبالأبيكار ١٥١١ ب ، ١٥٢ حيث ينتقده من زاويا

أخرى .

(٦) في ل ٧٤ ب ، ١٧٥ ، ص ١٨٧ وما بعدها .

(٥) في الأصل بالواو (وإنما) .

المحدثات . واستدعاء المخصص انما يلزم منه كون البارى واجبا من جهة وممكنا من جهة أن لوقيل بأن الاختصاص بالجهة صفة نفسية ، وليس كذلك ، بل لقائل أن يقول : إنها صفة إضافية . وكون الصفة الإضافية تستدعى مخصصا لا يوجب أن يكون المضاف في نفسه ممكنا ، ثم ولو قدر أنه بالإضافة إلى بعض صفاته ممكن ، فالمحال انما يلزم أن لو كان المرجح له من تلك الجهة امرا خارجا^(١) عن ذاته ، وليس كذلك كما أوضحناه^(٢) ، ولا محالة أن هذه القوادح مما يعسر الجواب عنها جدا^(٣) .

فإذا الواجب أن يقال^(٤) : لو كان البارى في جهة لم يخل : إما أن يكون متحيزا بها أو ليس ، فان لم يكن متحيزا بها ، ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات ، ولا هو واقع في مسامته الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها الا من جهة اللفظ ولا حاصل له^(٥) ، وان كان متحيزا بها لزم أن يكون جوهرًا ، فإن من نظر إلى ما هو قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم أن قبوله لها اما لذواتها^(٦) ولكونها جواهر^(٧) أو لصفة قائمة بها ، وعلى كلا التقديرين يجب أن يكون البارى قابلا للتحيز باعتبار ما قبل به غيره^(٨) التحيز من الجواهر ، فانه إن قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر اما أن يكون مخالفا للقابل من كل وجه أو من وجه دون وجه ، فان كان مخالفا له من [كل]^(٩) وجه فيستحيل أن

(١) في الأصل (امر خارج) .

(٢) في ل ١٧ ، ١٨ ب ، من هذا الكتاب ، عند الكلام عن الصفات وعلاقتها بالذات ، ونجد نقد المسلك المذكور بمثل هذا عند الطوسى في تعليقاته على المحصل ص ١١٤ .

(٣) انظر باقى الأدلة في إبطال المكانية والجهة في التمهيد ١٤٩ وأصول الدين ٧٦ - ٧٩ والاقتصاد ٢٧ - ٢٢ وتأسيس التقديس ٥٦ - ٩٦ والعالم ٣١ - ٣٣ والأربعين ١٠٦ - ١١٨ ونهاية الأقدام ١٠٤ - ١١٤ وشرح النسفية ٢٤٢ - ٢٤٧ وفي الأبكار ١/١٥٢ ، ب والفصل ١٢٢/٢ - ١٢٦ وانظر أيضاً الأسماء والصفات للبيهقي ٣٩٢ - ٤٢٤ .

(٤) نسب الآدمى في الأبكار هذا المسلك إلى الباقلانى وانتقده ، وهذا الدليل المختار في نفي الجهة هو البرهان السادس عند الرازى في أساس التقديس ٧١/٧٣ وبدأ به موجزا في المحصل ١١٣ وقد اعتبره شارحه الطوسى مصادرة على المطلوب .

(٥) قارنه بمناقشة ابن تيمية في الواسطية لإثبات العلو ص ١٦ ، ١٧ ، وبما ذكره في الأبكار ١/١٥١ .

(٦) في الأصل (أو) مكان الواو .

(٧) في الأصل جوهرًا .

(٨) في الأصل (من التحيز) ومن هنا زائدة لا داعى لها .

(٩) زيادة ليست بالأصل وهى ضرورية كما هو واضح من التقسيم .

يتفقا في قبول حكم واحد / وتأثير واحد ، فإنه مهما لم يكن بين القابل والمقبول مناسبة طبيعية ، بها يكون أحدهما قابلا والآخر مقبولا ، والا لما تصور من المبدع اقتضاء قيام أحدهما بالآخر ، لا بالإرادة ولا بالطبع ، كما لا يتصور منه اقتضاء قيام الجواهر بالعرض والسواد بالبياض والبياض بالسواد. وإذا لم يكن بد من المناسبة الطبيعية بين القابل والمقبول فالشيئان المختلفان من كل وجه ان قامت بأحدهما^(١) أى مناسبة طبيعية استحال أن يكون الآخر مناسبا له من تلك الجهة ، والا كان مماثلا له من جهة ما فيه [من]^(٢) المناسبة وهو خلاف الفرض. وان كان مخالفا له من وجه ووافقا له من وجه فلا بد وأن يكون القبول باعتبار ما به الاشتراك وإلا لزم المحال السابق ، وهو ممتنع .

وعلى هذا فإن كان قبول ما فرض قبوله للتحيز من الجواهر لذاتها ولجوهرها لزم أن يكون الباري جوهرًا ، وهو ممتنع لما مضى . وان كان باعتبار صفة قائمة به وهو قابل لها ، فلا بد وأن تكون تلك الصفة قائمة بذات الرب ، للضرورة ما حققناه . وعند ذلك فقبول الجواهر لتلك الصفة إما لذاته أو لصفة أخرى فان كان لصفة أخرى فاما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى صفة قبولها ليس الا لذات ما قامت به من الجواهر : لا جائز أن يقال بالأول لما فيه من الامتناع ، وان قيل بالثاني لزم تناهى ذات واجب الموجود ، وذلك ، مع ما أوجبناه من الاشتراك في القابل ، يوجب جعل ذات واجب الوجود جوهرًا لكون ما انتهى إليه قبول التحيز من الجواهر جوهرًا^(٣) ، لكن الباري ليس بجوهر كما سلف ، [فليس]^(٤) في جهة .

وما يُخَيَّلُ من الاشتراك في قبول الوجود وغيره من الصفات كالعلم والقدرة ونحوه بين الخالق والمخلوق ، مع اختلاف حقيقة القابل^(٥) ، فمؤذن بقصور المتمسك به عن بلوغ كمال

(١) في الأصل (احداها) والعبارة غامضة بعد .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن كل هذه المناقشة حول ما به التحيز بما في أساس التقديس للرازي ٤١ - ٤٤ والآمدى يتابع الرازي تماما في هذا الموضوع .

(٤) زيادة ليست بالأصل يقتضيهما السياق .

(٥) انظر هذا الإلزام من جانب مثبتى الجهة والرد عليه في أساس التقديس ٧٢ ، ٧٣ ، ٨٨ ، ٩٠ .

آلات الإدراكات ، ومصوت عليه بعجزه عن الارتقاء إلى درجة النظر في المعقولات ، فإنه إن اعتقد أن الوجود نفس الموجود ، وأنه ليس بزائد عليه ، فلا يخفى أن الاشتراك ليس إلا في التسمية دون المعنى ، والإشكال إذ ذاك يكون مندفعاً . وإن قدر أنه زائد على / نفس الموجود فالواجب أن يعتقد اختلافه في نفسه عند اختلاف قوابله ، لما مهدناه ، وأن لا يلتفت إلى ما وقع به الاشتراك في الاسم ، وكذا في كل صفة يتخيل المشاركة فيها بين الخالق والمخلوق ، وأن لا يعول على من قصر فهمه وتبلد طبعه عن درك كل ما أشرنا إليه من التحقيق ، ونبهنا عليه من التدقيق .

فإن قيل : لا محالة إن كل شيئين قاما بأنفسهما ، بحيث لا يكون أحدهما محلاً للآخر فإما أن يكونا متصلين أو منفصلين ، وعلى كلا التقديرين فلا بد وإن يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر ، والبارى والعالم كل واحد قائم بنفسه ، فإما أن يكونا متصلين أو منفصلين وربما أورد عبارة أخرى فقيل : إما أن يكون قد خلق العالم في ذاته أو خارجاً عن ذاته : لا جائز أن يكون في ذاته والا كان محلاً للحوادث. وإن كان خارجاً عن ذاته فهو في جهة منه وربما قيل : إنه لو كان في [غير]^(١) جهة لبطل أن يكون داخل العالم وخارجه ، وإثبات لوجود هذا حاله غير معقول . وأيضا فإنا اتفقنا على أنه ذو صفات قائمة بذاته ، ومن المعلوم أن الصفات ليس حيثها الا حيث وجود الذات ، فإن القائم بغيره لا يكون له حيث الا حيث ما قام به ، فإذا حيث الصفات إنما هو حيث الذات ، وذلك يوجب كون واجب الوجود ذا حيث وجهة^(٢) .

والجواب : أما الانفصال عما ذكر أولاً من الاشكال ، فقد قال بعض المنتسبين إلى التحقيق^(٣) : إن حاصله يرجع إلى المصادرة على المطلوب في الدليل مع تغيير في اللفظ ،

(١) زيادة اقتضاها السياق وانظر الأبيكار ١٥٣/١ .

(٢) هذه شبهة الكرامية ، وقد عرضها ورد عليها الرازي في الأربعين ١١٣ - ١١٥ وأساس التقديس ٧٦ - ٩٨ ولكنه نسبها إلى محمد بن الهيصم في مناظرته مع أبي بكر بن فورك ، كما أوردها واجاب عنها الشهرستاني في النهاية ١٠٩ - ١١٤ ، وكذا الغزالي في الاقتصاد ٣١ - ٣٥ كما ذكرها الآملي في الأبيكار (١٥٢/١ ب ، ١٥٣) وعرضاها في ضيغ خمس منها الأربع التي هنا ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ٢٠٢ - ٢٠٨ ومناهج الأدلة ٧٣ ، ١٧٠ - ١٨٥ .

(٣) يقصد الشهرستاني الذي رد عليهم في نهاية الأقدام ص ١١١ بمثل ما ذكره هنا .

وذلك أن المباينة والمجامعة لا تكون الا من لوازم المتحيزات وذوات الجهات ، فاذا قيل إنه مبين أو مجامع فهو نفس المصادرة على المطلوب .

وليس هذا عند التحقيق مصادرة . لأن المصادرة على المطلوب هو أن يؤخذ المطلوب بعينه ويجعل مقدمة قياسية بلفظ مرادف مشعر بالغايرة بين المقدمة والمطلوب ، والمطلوب فيما عرضه إنما هو كونه في جهة أم لا ، وليس الجهة هي نفس الاتصال ولا نفس الانفصال ، بل هي قابلة للاتصال والانفصال ، والانفصال والاتصال كل واحد منهما لا يقبل الآخر ، / ٧٩ / ٤
ولهذا يصح أن نعقل الجهة ثم نعقل بعد ذلك كونها متصلة أو منفصلة ، وإذا كان الاتصال والانفصال غير الجهة التي هي نفس المطلوب فالمأخوذ في الدليل إنما هو غير المطلوب لا عينه ، فإذا كان كذلك فلا معنى للقول بالمصادرة ههنا . فالواجب أن يقال :

إنه إن أريد بالاتصال والانفصال قيام أحدهما بذات الآخر وامتناع القيام فلا محالة أن البارى والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار ، وهو مما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر ، مع امتناع قبولية كل واحد منهما لها أو^(١) امتناع قبولية أحدهما ، ومع امتناع تلك القبولية فلا تلزم الجهة^(٢) . وان أريد بالاتصال ما يلزمه الاتحاد في الحيز والجهة ، وبالاتصال ما يلزمه الاختلاف فيهما ووقوع البعد والامتداد بينهما ، فذلك إنما يلزم على البارى تعالى ان لو كان قابلا للتحيز والجهة . والا فان لم يكن قابلا^(٣) فلا مانع من خلوه عنهما معا . فان راموا إثبات الجهة بالاتصال والاتصال ، والخصم لا يسلم ذلك الا فيما هو قابل للجهة ، أفضى ذلك إلى الدور ، ولا محيص عنه^(٤) . وليس لهذا مثال الا ما لو قال القائل : وجود شئ ليس هو عالم ولا جاهل محال ، فيقال :

(١) في الأصل واو بدل أو .

(٢) هذا الرأى هو ما يقرره البيهقى في الأسماء والصفات ٣٩٦ ، ٣٩٧ وراجع ما بعده حتى ص ٤٣٤ مع تعليقات الكوثرى الهامة عليها ، وفي الأبيكار ١/١٥٣ ، ب .

(٣) في الأصل (بل لا مانع) .

(٤) قارن هذا الرد بما في الأبيكار ١/٥٣١ ب وجماعه عند الرازى في الأربعين ١١٤ وأساس التقديس ٨٠ - ٩٣ وهو متفق مع ما هنا مع التركيز على مبدأ التفرقة بين الشاهد والغائب وهما متفقان مع الغزالي في الاقتصاد ٣١ ، ٣٢ وأنظر نقد ابن تيمية لهذه الردود في الموافقة ١١١/٢ - ١١٤ .

إنما هو محال فيما هو قابل لهما ، وكذا في كل ما هو قابل لأحد نقيضين ، فإن خلوه عنهما محال ، أما وجود ما لا يقبل ولا لواحد منهما فخلوه عنهما ليس بمحال . وذلك كما في الحجر وغيره من الجمادات^(١) ، وهذا يندفع ما ذكروه من الخيال الآخر أيضا .

وعدم التخيل لموجود هو لا داخل العالم ولا خارجه على نحو تخيل الصور الجزئية - مع كونه معلوما بالبرهان وواجب التصديق به - غير مضر ، إذ ليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلًا في الخيال ، والا لما صح القول بوجود الصفات الغير المحسوسة كالعالم والقدرة والارادة ونحوه لعدم حصولها في الخيال ، وامتناع وقوعها في المثال^(٢) ، وما قيل من أن حيث الصفات لا يكون إلا حيث الذات فذلك إنما هو لِمَا كان من الصفات / له حيث وجهة ؛ إذ يستحيل أن تكون الصفات في جهة وحيث الا وهي في جهة ما قامت به من الذات ، ولا يتصور وقوع الجهة للصفات دون الذات ، واما ما لا حيث له من الصفات فلا جهة [له]^(٣) ، وعند ذلك فلزوم الجهة والحيث لذات واجب الوجود بالنظر إلى حيث صفاته مع امتناع قبولها للحيث محال^(٤) .

ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ، وهي بأسرها ظنية ، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية^(٥) . فلهذا آثرنا الإعراض عنها ، ولم نشغل الزمان بإيرادها .

والله ولي التوفيق . .

(١) انظر هذا المثال ونقد الفكرة التي يقوم عليها عند ابن تيمية في الموافقة ١١٩/٢ - ١٢٠ .

(٢) قارن بالرازي في التأسيس ٨٠ - ٨٢ والأبكار ١٥٣/١ ب .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

(٤) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام ١١٢ - ١١٤ والرازي في التأسيس ٨٦ ، ٨٧ .

(٥) ارجع إلى ل ١٥٩ - ١٦١ حيث أورد المؤلف بعض هذه النصوص التي يتمسك بها مثبتو الجهة ورد عليها من وجهة نظر أشعرية ، وانظر في هذا تأسيس التقديس ٧٦ وما بعدها وأصول الدين ٧٦ ، ٦٨ ، ومناهج الأدلة ١٧٦ - ١٨٥ وبحر الكلام ٢٤ - ٢٧ والفصل ٢٢/٢ - ١٢٦ والعقيدة الواسطية ١٦ ، ١٧ والأسماء والصفات ٣٩٢ ، ٤٣١ وشرح الأصول الخمسة ٢١٣ - ٢٢٧ ونشأة الفكر ٢/٢٤٦ - ٢٦٥ .

هذا وقد أورد الآمدي في الأبكار ١٥٣/١ - ١٥٤ ب كثيرا من هذه النصوص القرآنية والنبوية المشعرة بالجهة وأجاب عنها ، قارن تأويله لهذه النصوص بما ذكره ابن تيمية في نقض المنطق عن التأويل ١٢٨ - ١٣١ والموافقة ٥/١ - ٧ ، ٤٣ - ٥٦ .

الفانوز الخامس

في أفعال واجب الوجود

ويشتمل على ثلاث قواعد :

القاعدة الاولى

في أنه لا خالق الا الله تعالى

فالذى ذهب إليه عصابة أهل الحق من الإسلاميين^(١) وغيرهم من الطوائف المحققين أنه لا خالق الا الله - تعالى - ، وأن وجود وجود ما سواه ليس إلا عنه .

وخالفهم في ذلك طائفة من الالميين^(٢) ، وجماعة من الثنوية والمعتزلة والمنجمين .

فأحرى مبادوء به إنما [هو]^(٣) البحث عن تفصيل مذهب كل فريق ، والاشارة إلى إبطال مآخذهم ، والكشف عن زيف مسالكهم ،

فمما ذهب اليه « المعلم الأول » ومن تابعه من الحكماء المتقدمين ، وقفا أئرد من فلاسفة الإسلاميين : أن البارى - تعالى - واحد من كل جهة ، وأنه لا يلحقه الانقسام والكم بوجه ما ، وأنه ليس لذاته مبادئ يكون عنها ، ولا صفة زائدة عليها ، وبنوا على ذلك

(١) راجع ما مر عن هذا اللفظ في ل ٣ أ من هذا الكتاب وانظر الأبيكار ٢١٢/١ ب .

(٢) الأفكار التي يذكر هنا هي آراء الأفلاطونية المحدثة غير أنه ينسبها إلى « المعلم الأول - وأتباعه » ويبدو أنه وقع في الخلط الذي وقع فيه غيره من علماء العرب بين المشائية والأفلاطونية المحدثة ، انظر في هذا الالتباس ودواعيه :

أ - العرب والفلسفة اليونانية د. عمر فروخ ٩٢ - ١٠٢ ، ١٢١ - ١٢٨ .

ب - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ، د. البهى ٢٩٦/١ ، ٢٩٧ ، ٣٩/٢ .

ج - التفكير الفسافى في الإسلام د. عبد الحلیم محمود ٧٤/٢ .

د - تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ٤٢ - ٤٥ .

هـ - ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ١٣٣ - ١٤٦ .

و - تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٨٧ ، ٢٩٧ .

ز - الكندي وفلسفته ص ٩٧ .

ح - أفلوطين عند العرب د. بدوى - المقدمة .

س - محاضرات في الفلسفة الإسلامية د. هويدى ٦٠ ، ٦١ .

ش - نشأة الفكر د. النشار ١٦٥/١ - ١٧٠ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وإلا فلو صدر عنه اثنان لم يخجل : إما ان يتماثلا من كل وجه أو يختلفان كل وجه أو يتماثلا من وجه ويختلفا من وجه ، فان تماثلا من كل وجه فهما شئ واحد ولا تعدد ولا كثرة ، وان اختلفا من كل وجه أو من وجه دون وجه فهما في الجملة مختلفان ، وإذ ذاك فصدورهما عما هو واحد من كل وجه ممتنع ؛ لأن صدورهما عنه إما أن يكون باعتبار جهة واحدة ، أو باعتبار جهتين ، لا جائز أن يقال / بالأول ؛ إذ الاختلاف مع اتحاد الموجب محال ، ولا جائز أن يقال بالثاني والا فالجهات إما خارجة عن ذاته ، أو هي له في ذاته : فإن كانت خارجة عن ذاته فالكلام فيها كالكلام في الأول ، وذلك يفضى إلى التسلسل أو الدور ، وكلاهما محالان . وان كانت لذاته وفي ذاته فممتنع ؛ إذ هو واحد من كل وجه ، فلم يبق الا أن يكون الصادر عنه واحدا لاتعدد فيه ولا كثرة^(١) . ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد مادة ولا صورة مادة ؛ إذ كل واحدة لا وجود لها دون الأخرى ، فإننا لو قدرنا وجود كل واحدة دون الأخرى لم تخل ، اما أن تكون متحدة أو متكثرة ، فان كانت متحدة فهي لذاتها ، وما اتحد منهما لذاته فالكثرة عليه مستحيلة ، والمواد والصور متكثرة . وإن كانت متكثرة ، فتكثر كل واحدة مع قطع النظر عن الأخرى محال ، كيف وإنه يلزم أن يكون التكثر لذاتها ، ويلزم ان لا تتحد والوحدة عليها جائزة ، فإذا لا وجود لكل واحدة إلا بالأخرى ، ويمتنع أن تكون إحداها علة للأخرى ، إذ العلة وان كانت مع معلولها في الوجود فلا بد وأن تكون متقدمة عليه بالذات ، وليس ولا واحدة من المسادة والصورة متقدمة على الأخرى بالذات ، ولا بد أن تكونا مستنديين إلى موجود خارج عنهما ، وذلك الخارج لا يجوز أن يكون متعددا ، وإلا أفضى إلى اجتماع الإلهين . ولا جائز أن يكون متحدا لما سبق ،

وكما لا يجوز أن يكون مادة ولا صورة مادة فكذا لا يجوز أن يكون نفسا ، فإن النفس وان لم يكن وجودها ماديا فليس إلا مع المسادة ، وإلا فلو كان لها وجود قبل مادة بدنها لم يخجل : إما أن تكون متحدة أو متكثرة ، لا جائز أن تكون متحدة وإلا فعند وجود الأبدان المتعددة إما أن تنقسم وهو محال ؛ إذ المتحد لا ينقسم . واما أن تكون النفس الواحدة لأبدان متعددة^(٢) ، وهو ممتنع أيضا ؛ وإلا لاتحد الناس بأسرهم

(٢) في الأصل (لا بد أن تكون) .

(١) قارن بالأبكار ١/٢١٨ ، ب .

في العلم بما يعلمه الواحد ، والجهل بما يجهله الواحد ، من حيث إن النفس المدركة واحدة .
ولا جازز أن تكون متكثرة قبل الأبدان ؛ إذ الكثرة والتعدد للنفس بدون النظر إلى الأبدان / ٨٠ ب
وعلائقها محال ، وإذا ثبت أنه لا وجود للنفس إلا مع وجود مادة بدننا امتنع أن يقال بصدورها
عن المبدل الأول ، لما حققناه في المسادة والصورة^(١) ، فإذا لا بد وأن يكون ما صدر عنه ما هية
مجردة عن المادة وعلائقها وعبروا عنه « بالعقل الأول^(٢) » .

وبتوسط هذا العقل يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم الفلك الأقصى^(٣) ؛
وبتوسط العقل الثاني يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك الكواكب . وبتوسط
العقل الثالث يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك زحل . وبتوسط العقل
الرابع يوجد عقل آخر ، ونفس وجرم ، هو جرم فلك المشتري . وبتوسط العقل الخامس
يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك الشمس . وبتوسط العقل السادس ،
يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك المريخ . وبتوسط العقل السابع يوجد عقل
آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك الزهرة^(٤) . وبتوسط العقل الثامن يوجد عقل آخر ،
ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك عطارد . وبتوسط العقل التاسع ، يوجد عقل آخر ، ونفس ،
وجرم هو جرم فلك القمر ، وبتوسط العقل العاشر ، وجدت العناصر والمركبات وغير ذلك
من الكائنات والفاسادات^(٥) .

(١) سيعود المؤلف إلى عرض دليل القائلين بحدوث النفس بتفصيل أكثر في ل ١١٤ ، ب .

(٢) قارن بالأبكار ٢١٨/١ ب ، ١٢١٩ .

(٣) شرح الآمدي كيفية صدور هذه الثلاثة عن العقل الأول في الأبكار ١/٢١٩ ، وانظر في هذه المسألة : نظرية
المعرفة عند ابن رشد لأستاذنا د. قاسم ٨٧ - ٩١ والجانب الإلهي د. البهي ٥٤/٢ ، ٥٥ ، ١٢٥ - ١٤١ ، حوار بين الفلاسفة
والمتكلمين د. الألوسي ٤٠ - ٥١ ، ١٧ - ١٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، محاضرات في الفلسفة
د. هويدى ٥٩ - ٦٨ ثم انظر « نهاية الاقدام » ص ٦٠ وما بعدها .

(٤) في الأصل « الزهري » صححتها إعتاداً على التمهيد ٦١ والأبكار ١/٢١٩ - والقاموس المحيط .

(٥) قارن عرضه لسلسلة الصدور بعد العقل الأول بالأبكار ١/٢١٨ - ٢٢٠ ب ثم انظر ابن سينا تسع رسائل

١٠٨ - ١١٤ - والنجاة ٢٥٨ - ٢٨٤ والإشارات ٣/٦٤٢ وما بعدها .

وأما المنهجون :

فقد اعتقد فريق منهم أن صدور الكائنات وحدوث الحوادث ، وكل ما يجرى في عالم الكون والفساد ليس إلا عن الأفلاك الدائرة ، والكواكب السائرة ، وأنه لا مدبر سواها ، ولا مكون إلاها .

وقد تحاشى فريق منهم عن سحق هذه الحالة ، وتشنيع هذه المقالة ، فقالوا : المدبر والخالق ليس [إلا]^(١) الله تعالى ، لكن بتوسط الأجرام الفلكية والكواكب السماوية^(٢) .

وأما الثنوية :

فاعتقادهم أن مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج « النور والظلمة » ، وأنهما أصل العلوم ، فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور وما يحصل من الشر فمضاف إلى الظلمة .

لكن منهم من ذهب إلى أن النور قديم ، والظلمة حادثة عن فكرة ردية حصلت لبعض أجزاء « النور » ، وعبروا عن النور بالبارى ، وعن الظلمة بالشیطان .
ومنهم من قال بأنهما قديمان^(٣) .

وأما المعتزلة :

فمطبّقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم ، وأنها غير داخلية في مقادورات الرب - تعالى - ، كما أن مقادورات الرب غير داخلية في مقادوراتهم^(٤) .

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) انظر ما سيأتى عن الصابئة في القانون السابع ل ١٢١ ، والأبكار ١/٢٢١ ، ٢٢٣ ثم التهيد للباقلاني ٦١ ، ٦٧ ، ٦٨ والأربعين للرازي ٢٤١ وأصول الدين للبغدادي ٨٣ - ٨٦ ، ونقض المنطق لابن تيمية ٩٩ - ١١٩ .

(٣) قارن بالأبكار ١/٢٢٥ ، ٢٢٨ ب حيث يفيض في عرض آراء الثنوية وفرقهم المتعددة ، ثم انظر في هذا التهيد ٦٨ ، ٧٥ ونهاية الاقدام ٦٥ - ٦٧ ، ٩٩ .

(٤) قارن بالمغنى ٣/٥٩ - ٥٩ ، وبشرح الأصول الخمسة ٣٢٣ - ٣٤٤ وبما في الأبكار ١/٢٥٧ ب ، ٢٥٨ ثم انظر نهاية الاقدام ٦٥ - ٧٥ واصول الدين ١٣٤ - ١٣٩ ومناهج الأدلة ٨٩ - ٩٢ ، ٢٣٤ - ٢٣٩ ، وبشأن تحقيق موقف المعتزلة ونفى ما يرمون به من الشرك لرأيهم هذا انظر « اللعة » للعلبي بتحقيق الكوثري ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٦٩ ومناهج الأدلة - المقدمة ١٠٦ - ١٠٧ والمغنى ١/١٤٢ - ١٤٨ حيث يرد تهمة الجوسية وشرح الأصول حيث يرد فكرة وجود خالق غير الله ٣٧٩ - ٣٨٧ وقد مر ما هم بهذه التهمة ابن حزم في الفصل ٣/٥٤ - ٧٠ ، ٣٤٠ - ٣٥٧ والأشعري في الإبانة ٧٣ والجيلاني في الغنية ٦٧ والتشيرى في الرسالة ص ٣ ، ٤ .

وقد نقل عن القاضى - رحمه الله - أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الفعل ، بل أثبت لها أثرا فى صفة زائدة على الفعل ، كما سنبينه ، ثم اختلف قوله فى الأثر الزائد ، فقال تارة : إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلا . وقال تارة : بالتأثير ، وأثبت مخلوقا بين خالقين (١) .

وقد نقل عن الإسفرايينى أنه قال فى نفس الفعل ما قاله القاضى فى القول الثانى فى الأثر الزائد (٢) .

وذهب إمام الحرمين فى بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة فى إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه (٣)

وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله - تعالى - بالخلق والاختراع ، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلا (٤) .

وإذا عرف بالتحقيق مذهب كل فريق ، فلا بد من التعرض إلى إبطال مذاهب أهل الضلال :

١ - وأول مبدوء به إنما هو الرد على طوائف الإلهيين القائلين بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود :

وهو أنا نقول : عماد اعتقادكم ورأس اعتمادكم ، إنما هو آيل إلى نفي الصفات الزائدة

(١) انظر رأى القاضى الباقلانى ومناقشته فى : نهاية الاقدام ٧٣ ، ٧٨ وشرح النسفية ٧٦ ، ٣٥٢ والإرشاد ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ وإيثار الحق على الخلق ٣١٨ - ٣٢٠ والمعة الحلبي ٤٨ - ٥١ ، وما سيأتى فى ص ٢٢٠ وما بعدها .

(٢) انظر عن رأى الاسفرائينى : نهاية الاقدام ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٧ والمعة ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ والأربعين للرازى ٢٧٧ والأبكار ٢٥٧/١ ب ، وما سيأتى فى ص ٢٠٣ ، وانظر فى ترجمة الاسفرائينى أبو اسحاق إبراهيم بن محمد المتكلم الأشعري المتوفى سنة ٤١٨ كتاب وفيات الأعيان ٨/١ .

(٣) انظر عن رأى الجوينى : الأبكار ٢٥٨/١ ونهاية الاقدام ٧٨ ، ٧٩ ، وهو يتهم بالتأثر بالفلاسفة ، والمعة وهو من أوفى المراجع فى هذا ٥٤ - ٦٠ ، والعقيدة النظامية ص ٣٠ - ٤٥ وهى المصنف المشار إليه هنا .

(٤) هذا هو رأى الأشعري نفسه ومن تابعه ، وقد ذهب إليه من غير الأشاعرة ضرار بن عمرو وحفص الفرد والتجار كما ذكر القاضى فى المنفى ٣/٨ والأشعري فى المقالات ٣١٢/١ ، ٣١٦ كما نسبه إلى بعض أهل الحديث والسنة فى المقالات ٣٢١/١ ، وانظرا سيأتى فى ص ٢٢١ - ٢٢٣ من هذا الكتاب .

على الذات ، وقد بينا فيما سلف سخف هذا المعتقد ، وتشنيع هذا المعتمد^(١) ثم . إن ما أوجب لكم القول بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود إنما هو كونه واحدا ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولا بد لكم في هذه الدعوى من العود إلى هدم ما بنيتموه ونقض ما أبرمتموه^(٢) وذلك أنه لو لم من كونه واحدا ، وحدة ما صدر عنه ، فيجب أن يكون ما صدر عن معلوله أيضا واحدا لكونه / واحدا ، وهكذا لا يزال الحكم بصدور الواحد دائما ، وهو مما يوجب امتناع وقوع الكثرة في المعلولات، وتناقض قولكم في صدور الكثرة عن المعلول الأول ، حيث قلتم إن المعلول الأول يصدر عنه عقل آخر ونفس وجرم هو الفلك الأقصى . ثم إن صدور الكثرة عن المعلول الأول اما أن تكون وهو متحد أو متكثر ، فإن كان واحدا فقد ناقض^(٣) قولكم إن الواحد لا يصدر عنه الا واحد . فهلا قلتم بصدور^(٤) الكثرة عن واجب الوجود ، وان كان واحدا ، كما قلتم بصدور الكثرة عما صدر عنه وهو واحد . وان قلتم : إن ما صدر عنه الكثرة متكثر ، فقد قلتم بصدور الكثرة عن واجب الوجود وأفسدتم ما ظننتم إحكامه ومارمتم إتقانه ، وذلك خسف^(٥) القول والفعال^(٦) .

فإن قيل : لامحالة أن المعلول الأول واجب الوجود بالواجب بذاته ، وكل ما هو واجب بغيره فهو ممكن باعتبار ذاته ، من حيث أن ذاته لاجائز أن تكون واجبة ، وإلا [لما]^(٧) كان واجبا بغيره ، ولا جائز أن تكون ممتنعة وإلا لما وجدت ولا بالغير ، فتعين أن يكون باعتبار ذاته ممكنا ، وهو لامحالة يعلم ذاته ويعلم مبدأه وهذه الجهات كلها ليست له عن

(١) قارن بالأبكار ٥٤/١ ب ، وارجع ما سبق عنهم في ل ١٧ - ١٨ ب من هذا الكتاب

(٢) في الأصل (برمتوه) .

(٣) في الأصل (ناقص في) .

(٤) في الأصل (صدور) .

(٥) في القاموس : خسف الشيء خسفا نقص .

(٦) انظر نقده لهذه القاعدة الفيضية وللنظرية عامة في الأبكار ٢١٩/١ ب - ٢٢٠ ، ١٢٢/٢ ، ٣٩ - ب وقارنه بنقد الرازي (شرح الإشارات تحقيق سليمان دنيا ٦٦٨/٣ - ٦٧٠) والشهرستاني في نهاية الاقدام ٥٦ - ٦٥ والنزالي في التهافت (دنيا) ١٤٥ - ١٤٩ والجويني في الإرشاد ٢٣٤ - ٢٣٧ وابن حزم في الفصل ٤٤/٣ - ٤٦ وابن تيمية في المنهاج تحقيق د.رشاد سالم ١٤٦/١ - ١٦١ وفي نقض المنطق ٩٩ - ١١٧ ، وانظر أيضاً في هذا الصدد فخر الدين الرازي وآرواؤه للزرکان ٣٤٧ - ٣٥٨ ، والمثنائية الإسلامية بمد ابن سينا ص ٦٩ - ٧١ وخاصة عن نقد ابن ملكا البنادى لها وهو ممن تأثروا بها أيضا .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

عن غيره ، بل هي أمور لازمة تابعه لذاته ، ماعدا وجوب وجوده فإنه له عن مبدئه ،
وبمبدأ صدور الكثرة إنما هو عن هذه الجهات ، فإنه باعتبار إضافته إلى واجب^(١) موجب
لوجوده يوجب عملا ، وباعتبار صلتته بمبدئه يوجب صورة ، وباعتبار كونه ممكنا يوجب
مادة ، ترتيبا للأشرف على الأشرف والأخص على الأخص ، وهذه هي مبادئ صدور الكثرة
ولولاها لما كانت الكثرة^(٢) .

قلنا : هذه العماية والجهالة قد تعظم نسبتها إلى الصبيان ، فضلا عن من ينسب إلى
شئ من التحقيق ، والغوص والتدقيق ؛ وذلك لأن هذه الجهات إما أن توجب التعدد
والكثرة في ذات / المعلول الأول ، أولا توجب التعدد والكثرة كالأمر السلبي والإضافية :
فإن أوجبت التعدد والكثرة فتمد قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود . وان قيل لا توجب
التعدد والكثرة فلم لا قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود ؟ فإن السلوب والإضافات
له أكثر من أن تحصى . هذا من حيث الإجمال .

وأما التفصيل : فهو أن مذكروه من الجهات الموجبة للكثرة حاصلها يرجع إلى سلوب
وإضافات ، فإن وجوبه بغيره وعلمه بمبدئه وبذاته أمور إضافية . وكونه ممكنا بذاته :
إن فسرنا الممكن بما سلب عنه الضرورة في وجوده وعدمه كان أمرا سلبيا ، وإن فسر بما
يفتقر إلى المرجح في كلا طرفيه كان أمرا إضافيا . وعند عودها إلى السلوب والإضافات
فيلزم عنها ما ذكر في الإجمال .

كيف وأن قولهم إنه^(٣) يعلم مبادئ ويعلم ذاته دعوى ، لو سئلوا عن الدليل عليها
لم يزد قولهم على أنه باعتبار ذاته ممكن أن يكون عالما ، والمانع من العلم إنما هو المادة
وعلائقها ، وهي بأسرها منتفية ، فإن ماهيته مجردة عن المادة وعلائقها . وهو أيضا
من أقبح المقالات وأعظم الشناعات . فإن إمكان كونه عالما لا يوجب ولا يؤثر في إيجاب
العلم له ، وإلا كانت جهة الإمكان هي المرجحة لأحد الطرفين وهو ممتنع .

(١) في الأصل (موجب الوجود) .

(٢) نجد هذا التبرير لصدور الكثرة من المعلول الأول عند الشبرستاني في نهاية الاقدام ص ٦٠ وذكره أيضا في الابكار

(٣) في الأصل (الله) .

١٢١٩/١ ورد عليه .

ونفى المانع مما لا يوجب أيضا ، فإن ثبوت الشيء إنما يستند إلى ما يقتضيه ، أما إلى نفي المانع والمعارض فكلا . ثم يلزمهم من ذلك مناقضة قولهم : إن الباري - تعالى - لا يعلم الجزئيات ، من حيث إن المانع هو المادة وعلائقها ، وقد انتفت في حقه - تعالى . ثم إن كانت هذه الجهات مما توجب الكثرة فلم قيل بانحصار ماصدر عنه في أربعة^(١) أشياء ؟ ولم لا كانت أزيد من ذلك ؟ فإن مثل هذه الجهات لديه أكثر من أن تحصى ، فإذا حصل ما ذكره لا يرجع إلا إلى محض تحكيمات باردة ، وخيالات فاسدة ، لا يرضى بها لنفسه بعض / المجانين ، فضلا عما يزعم أنه من المحصيلين^(٢) .

(ب) وأما المنجمون :

القائلون بصنع الكواكب والأفلاك ، وأنه لا خالق ولا صانع سواها : فقد أكثر الأصحاب في الرد عليهم بأسولة^(٣) باردة ، واستفسارات جامدة ، وإلزامات لا ثبوت لها على محك النظر ، تليق بمناظرة العامة والصبيان ، فسأدها يظهر. ببدية العقل لمن له أدنى تحصيل ، لا يليق أن يطول بذكرها ههنا . فالسبيل الحق أن يقال لمن زعم منهم أن لا خالق إلاها ولا مبدأ سواها :

إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة ، أو ممكنة ، أو البعض منها واجب والبعض ممكن : فإن كانت واجبة فقد سلك الإلهيون في إبطال ذلك طريقة امتناع اجتماع واجبين ، وهي غير مرضية كما سلف^(٤) . فالحق أنها لو كانت واجبة لكان وجودها سرمديا ، ولو كان

(١) كذا بالأصل .

(٢) قارن نهاية الأقدام ٥٦ - ٦٥ وبوصف ابن رشد للنظرية في تهافت التهافت بأنها خرافة وخيال (نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١٠) .

(٣) جمع سوال بكسر السين ، انظر تعليقات الشيخ النجار على المغنى ٧٧/١١ - والقاموس المحيط مادة سأل . وقد رد عليهم من الأصحاب « الباقلافي » في التمهيد ٦١-٦٨ والرازي في الأربعين ٢٤١ وغيرهما ولا أدري من يقصد الآمدى بكلامه؟ كما رد عليهم أيضاً عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ١٢٠ - ١٢٢ ، وقد أفاض الآمدى في تصوير مذهب الصابئة في الأوبكار ١٢٨/٢ إلى ص ١٢٣ ب وهي من أهم النصوص في تاريخ هذه الطائفة التي مازالت تعيش في العراق - كما يقرر الأب انستاس الكرمل ، في بحثه عنها الذي نقل فيه نصوص الأوبكار ، أنها تنطبق تماماً على الصابئة المعاصرة له - في مجلة المشرق البيروتية المجلد رقم (٤) لسنة ١٩٥١ ص ٤٠٠ - ٤٠٣ .

(٤) من إستخدم طريقة المانعة في الرد عليهم الباقلافي في التمهيد ٦٣ والبغدادى في أصول الدين ٨٥ ، ٨٦ وقد علمت رأى الآمدى فيها في أول القانون الثالث .

سرمديا لوجب القول بأن لانهاية لحركاتها إن كانت متحركة في القدم، ولقادير حركاتها إن لم تكن متحركة ، وذلك ممتنع لما أسلفناه في تناهي العلل والمعلولات^(١) .

ثم إن الواجب لذاته هو ما لو فرض معدوما لزم المحال عنه لذاته لاغيره ، ولا يخفى أن القائل لو فرض بعقله عدم شيء من الكواكب والأفلاك لم يلزم في عقله عن ذلك لذاته محال، كما لا يلزم من فرض وجود فلك آخر وكوكب آخر ، وما هو على [هذا^(٢)] النحو كيف يكون الوجوب له لذاته؟ بل إن فرض واجبا فليس ذلك له إلا لغيره ، وكل ما وجوبه لغيره فهو بذاته ممكن ، كما سلف . كيف وأن ذلك على أصلهم غير مستقيم؛ لاعتقادهم أن تأليف الاجرام ليس إلا من المواد والصور ، وقد بان أن كل واحد من المادة والصورة ليس وجوده إلا بأمر خارج عنها فهما لامحالة ممكنان . وما مفرداته التي منها تأليفه ممكنة كيف يكون هو لنفسه واجبا^(٣) ؟

ثم او كانت واجبة لوجب أن ماشاركها في معنى الجوهرية أن يكون واجبا^(٤) ؛ إذ يستحيل أن يكون وجوب الوجود لما به تخصص جواهر الأفلاك/ومغايرتها لغيرها من الجواهر ؛ فإن ذلك لا تقوم له بنفسه دون المتخصص به وهو دور ممتنع . وعند ذلك فيلزم على أصله امتناع القول بحدث الجواهر الصورية الشابتة للأجرام العنصرية ، وكذا في الجواهر الانسانية التي للأبدان الإنسانية على رأى من اعترف منهم بحدوثها وبكونها جوهرًا . وهو^(٥) لامحالة تناقض. وبما حققناه ههنا يتبين إبطال كون البعض منها واجبا دون البعض ، فبقي أن تكون بأسرها ممكنة .

وإذ ذاك فلا بد لها في وجودها من مرجح خارج عنها وبطل القول بأنه لامبدأ لها .

وأما من اعترف منهم بأن لها مبدأ خارجا عنها لكنه أضاف الخلق إليها ، ووقف الإبداع والإحداث عليها فليس له في دعواه مستند غير الاستقراء ، بأننا وجدنا التأثيرات

(١) في القانون الأول ص ٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) زيادة ليست بالأصل . (٣) قارن بالأبكار ١/٢٢٣ ب .

(٤) هذا الرد سبق به الباقلاني في التمهيد ٦١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، وتابعه عليه الرازي في الأربعين ٢٤١ .

(٥) في الأصل (وهي) .

المختلفة والامتزاجات المتقاربة وجميع ما في عالم الكون والفساد من خير وشر لا يوجد إلا عند حركة كوكب مخصوص ، وذلك مما يوجب إسناده إليه ، وإحالة وجوده عليه . إذ لو كان اتفاقيا لما دام .

ونحن نعلم أنهم لو طولبوا بصحة هذا الاستقراء لم يجدوا إلى إثباته سبيلا ، ثم لو قدرت صحته وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك فغير لازم أن تكون هي عللها والأسباب الموجبة لها ؛ لما [أنه]^(١) لا مانع من أن يكون الخالق والبارئ هو الله تعالى ، وقد أجرى العادة بوجود الحادثات ووقوع التأثيرات عندها^(٢) . وإن منع بعض الأصحاب من صحة هذا الاطلاق ؛ بناء على أن ما [من]^(٣) جيشين تلاقيا ، أو من نفسين تخصما ، إلا وقد أخذ الطالع لكل واحد منهما ، ومع ذلك فالمنصور والغالب لا يكون إلا أحدهما ، فلا معول عليه ؛ إذ لا مانع من القول بخطأ الآخذ للطالع في الحساب أو الحكم . وليس هذا موضع الاطناب ومحز الإسهاب ، والذي يجب الاعتماد ههنا عليه ليس إلا ما أشرنا إليه .

(ج) وأما الطريق :

ب/٨٣

في الرد على / الثنوية القائلين بالنور والظلمة وأنه لا مبدأ للعالم سواهما أن يقال :

إن النور والظلمة بالنظر إلى ذاتيهما واجبان ، أو ممكنان ، أو أحدهما واجب والآخر ممكن : فإن كانا واجبين لزم أن ما شاركتهما في نوعيهما أن يكون واجبا ، وأن لا يكون موجودا بعد العدم ، وهو خلاف ما نشاهده من الأنوار والظلم ، وبه يتبين امتناع كون أحدهما واجبا والآخر ممكنا ، فبقي أن يكونا ممكنين .

(١) في الأصل (لم لا مانع) .

(٢) نجد هذا الرد على فكرة الاقتران بين الحوادث الأرضية والظواهر الفلكية عند الباقاني في التمهيد ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ والرازى في الأربعين ٢٤١ وانظر مناقشته التفصيلية لأساليب المنجمين وطرقهم الرصدية في الأبيكار ١/٢٣٣ - ١٢٢٥ ولعله يشير إليه بكلامه في آخر هذه الفقرة .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

وعند ذلك إما أن يستند كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر أو إلى أمر خارج عنهما: لاجئز أن يقال بالأول ؛ إذ هو دور ممتنع ، ومع كونه ممتنعا فغير مسلم صدور الشر عن الخير والخير عن الشر ، لكون أحدهما خيرا والآخر شرا ، وهو تناقض . وإن كان المرجح لهما أمرا خارجا عنهما . فقد بطل القول بأنه لا مبدأ سواهما ، ولا مرجح إلا هما . ثم كفى بالخصم سخفا أنه لو سئل عن الدلالة على ما يعتقده ، والإبانة عما^(١) يعتمد عليه لم يزد على قوله :

إنا وجدنا الموجودات لا تنفك عن أن تكون ثقيلة تطلب أقصى جهة السفلى ، أو خفيفة تطلب أقصى جهة العلو ، أو ذات ظل حاجبة كالأشياء الكثيفة الغليظة من الحديد والحجارة ونحوها ، أو ما هو على نقيضها من الأشياء الشفافة التي لا ظل لها كالزجاج^(٢) الصافية واليواقيت ونحوها ، وبالجمل لا ينفك عن خيرات وشور ، ولا بد من أن نرتب على كل واحد ما يليق به ، ترتيبا للأشرف على الأشرف ، والأخس على الأخس ، وإلا كان الأخس صادرا عن الأشرف ، والقبيح صادرا عن الحسن .

وهو خلاف المعقول ، فإنه مع ما يشتمل عليه من الركاكة والتحكيم بتخصيص المبدأ بالنور والظلمة لم يعلم أن مدلول اسم الشر ليس الا عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال ذات ، وأن الحسن والقبح ليس يستدعى إسناده إلى ما هو في نفسه ذات ووجود حتى يلزم التثنية على ما لا يخفى^(٣) .

ثم ولو كان الشر والقبح ذاتا واستدعى أن يكون مرجحه ذاتا فلا يخفى أن العالم ينقسم إلى ما هو خير محض وإلى ما هو شر محض ، وإلى ما هو خير من وجه وشر من وجه ، ولا يوصف بكونه خيرا محضا ولا شرا محضا ، ويجب من ذلك أن يكون من المبادئ ما هو خير من وجه وشر من وجه ؛ إذ الخير المحض لا يصدر عنه إلا خير محض ، والشر المحض لا يصدر عنه إلا شر محض^(٤) . وإن كان ذلك إنما يحصل بامتزاجهما ، فامتزاج

(١) في الأصل (والإبابة على ما) .

(٢) في الأصل (كالرحاب) .

(٣) انظر ما مر عن إرادة الشر ووقوعه في ل ١٢٩ - ٣٠ ب ، وقارنه بما ينسبه الشهرستاني إلى الفلاسفة في النهاية ١٠١ .

(٤) نجد هذا الرد في نهاية الأقدام ٦٦ ، ٦٧ وفي التمهيد من قبل ص ٧٢ ، ٧٣ .

كل واحد منهما بالآخر وحركته إليه إما لذاتيهما أو لمعنى زائد عليهما ، كما قال فرياق منهم : إن الأصول ثلاثة ، نور محض ، وظلام محض ، وأصل ثالث ليس بنور ولاظلام ، وهو دون النور وفوق الظلام ، وهو الموجب لامتزاجهما ، والمعدّل بينهما : فإن كان لذاتيهما فهو محال ، وإلا لما تصور الافتراق بينهما ، وهو خلاف ما نشاهده ، كيف وأن النور والظلمة لذاتيهما [متباينان]^(١) فكيف يكون أحدهما طالبا للآخر ؟ وإن كان ذلك باعتبار^(٢) أمر ثالث فيما أن يكون من نوعهما . أو من نوع أحدهما ، أو هونوع ثالث غيرهما . فإن كان منهما فهو دور ، فإن امتزاجهما لا يتم إلا به ، وهو لا يتم إلا بامتزاجهما . وإن كان من نوع أحدهما فليس بأصل ثالث غيرهما ، وإذ ذلك فيعود القسم الأول لامحالة . وإن لم يكن من نوعهما فهو إما بسيط أو مركب : فإن كان بسيطاً فهو إما خير محض أو شر محض ، لعدم التركيب فيه ، وإذ ذلك فالصادر عنه يجب أن يكون حاذياً حذوه وقافياً أثره ، وفي ذلك امتناع وجود قسم آخر غير الشر المحض والخير المحض ، وهو ممتنع^(٣) .

(د) وأما الرد على المعتزلة :

في خلق الأعمال فهو موضع غمرة . ومحرز إشكال^(٣) ، وهو يستدعى تقديم طرق المتكلمين ، وإيضاح الصحيح منها والسقيم ، ثم الإشارة إلى شبه المخالفين ، وبيان الفرق بين الخلق والكسب فيما بعد إن شاء الله تعالى ، فنقول : ذهب المتكلمون ههنا إلى مسالك لاظهور لها عند من طهرت بصيرته واتتدت قريحته .

المسلك الاول :

أنهم قالوا : لو لم تكن مقدرات / العباد مخلوقة لله - تعالى - لم يكن إلا لاستحالة مقدر بين قادرين وهو غير مستقيم ، فإنه قبل أن يُقدّر عبده لم يكن الفعل مقديراً

(١) غامضة بالأصل ، اثبتها اعتماداً على الأبيكار ٢٢٧/١ ب مستأنساً بما في نهاية الأقدام ٦٥ .

(٢) قارن بالتهيد ٦٨ - ٧٨ ونهاية الأقدام ٦٥ - ٦٧ والأبيكار ٢٢٦/١ - ٢٢٧ ا وانظر أيضاً نشأة الفكر ١٧٤/١ - ٢٢٠ ، ٦٣/٢ - ١٠٦ ، ٢٩٣ ٣٤٦ ، ٤٠٠ - ٤٦٥ فهو من أوفى المراجع في مسألة الثنوية وعلاقتها بالإسلام . ونلاحظ هنا أن الأمدى يناقش احتمال النوع الثالث المركب ، ولعله اكتفى بإبطال المزيج من الخير والشر فيما سبق .

(٣) هكذا بدأ الأمدى كلامه عن المسألة في الأبيكار ٢٣٨/١ بما يشمر بخطورتها عنده .

للعبء ، فيجب أن يكون مقدورا للرب ، إذ الفعل في نفسه ممكن . والمانع من كونه قادرا بعد إقدار العبد إنما هو استحالة اجتماع مقدور بين قادرين ، وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد . وإذا كان مقدورا للرب قبل إقدار العبد فبعد إقداره يستحيل أن يخرج ما كان مقدورا له عن كونه مقدورا ، فإنه لو خرج عن كونه مقدورا للرب بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن بأولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به ، واستبقاء تعلق القدرة القديمة به ، بل بقاء ما كان على ما كان أولى من نفيه وإثبات ما لم يكن . وإذا ثبت كونه مقدورا للرب وجب أن يكون خالقَه ومبدعه ، من حيث إنه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله - تعالى - (١) .

واعلم أن هذا المسلك من ركيك القول ؛ إذ الخصم قد يمنع كونه مقدورا للرب قبل تعلق القدرة الحادثة به - وكون الفعل في نفسه ممكنا مما لا يوجب تعلق القدرة القديمة به أصلا - ولا يعترف بأن كل ممكن في نفسه مقدور للرب . وما قدر من زوال المانع فمتهافت أيضا ، فإن الخصم مهما لم يسلم إمكان تعلق القدرة القديمة بالفعل فلا يلزم من عدم ما يتخيل في الجملة مانعا أن يكون التعلق في نفسه ثابتا ، ثم ولو قدر كونه ممكنا فلا يلزم التعلق من انتفاء المانع المعين مهما لم يتبين انتفاء غيره من الموانع ، وذلك مما لا يتم إلا بالبحث (٢) ، وهو بعيد عن اليقينات . كيف وإنه لو قدر مقدورا للرب فلا يلزم ، من حيث هو مقدور له ، [أن تكون نسبته إليه] (٣) أولى من نسبته إلى العبد بكونه مقدورا له ، فإن قيل : إنه يكون مخلوقا لهما فهو خلاف المذهب ، ومع ذلك فهو محال لما سلف (٤) .

المسلك الثاني :

لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها في إيجاد

كل موجود؛ من / حيث إن الوجود قضية واحدة لا يختلف وإن اختلفت محاله وجهاته ،

(١) تجد هذا المسلك ونقده في الأبكار ٢٥٨/١ ب ومن قبل في الإرشاد ١٨٨ - ١٩٢ .

(٢) قارن بالأبكار ٢١٦/١ ب .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في هذا القانون وفي القانون الثالث .

والقول بجواز تأثيرها خلف ، فإنها لا تؤثر في إيجاد الأجسام ولا في شيء من الأعراض
ما عدا الأفعال ، كالطعوم والألوان والأراييح ونحو ذلك^(١) ، وإن كان التالي باطلا
كان المقدم باطلا^(٢) .

وهو من الطراز الأول في الإبطال فإن ما ألزمناه في الخلق والإبداع بعينه لازم لنا
فيما أثبتناه من تعلق القدرة بالحادثة بإيجاد بعض الأشياء دون البعض ، وعند ذلك
فجوابنا عنه هو جواب لما ألزمناه .

وليس من السديد أن يقال : ما ثبت تعلق القدرة بالحادثة [به]^(٣) لم يكن باعتبار
معنى يشاركه فيه ما لم يكن متعلقاً للقدرة بالحادثة ، بل ما هو متعلقها إنما هو بخصوص
ذاته ومجموع صفاته ، وإذ ذلك فلا يلزم أن تعلق القدرة بغير تلك الذات ، مما هو مخالف
لها في الحقيقة والصفات . فإن^(٤) القدرة وإن تعلق بالوجود وبغيره من^(٥) الصفات
الخاصة بالذات فلا يخرجها ذلك عن أن تكون متعلقة بالوجود ، وعند ذلك فالاشكال
لازم من جهة تعلقها بالوجود لامن جهة تعلقها بغيره . وإن قيل إنها لا تتعلق إلا بإيجاد
مخصوص هو لذات مخصوصة فلعل [يوجد]^(٦) مثله في الخلق والإيجاد .

وهو لا محالة لازم على القاضي - رحمه الله - في قوله بتأثير القدرة في إيجاد صفة
زائدة على الفعل ، ولا محيص عنه . لكن قد يبقى ههنا مناقشة جدلية ، ومؤاخذه معنوية ،
وهو أن يقال :

غاية ما ذكرتموه وأقصى ما أثبتتموه ، أن ألزمتونا على سياق ما ذكرناه ما ألزمتناكم
إياه [وَأدنى]^(٧) ما فيه كونه حجرا على الفريقين ولازما للطائفتين ، وذلك مما لا يوجب
كونه في نفسه باطلا ، بل الواجب أن يقضى به على كلا المذهبين .

(١) انظر في مجال تأثير القدرة الحادثة عند المعتزلة المعنى ٤٣/٨ - ٤٧ .

(٢) أورد هذا المسلك في الأبيكار ١/٢٥٨ ، ب ، ونقده بنحو ما هنا ، أنظر شرح الأصول الخمسة ٣٧٢ ،
٣٧٣ والمعنى ٢٦٧/٨ - ٢٦٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) ما يأتي بيان لعدم سداد القول السابق .

(٥) في الأصل (تعلق به الوجود بغيره) .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

(٧) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهدا .

والجواب على التحقيق عن هذه المؤاخذة إنما يتهيأ مع من يعترف بالانزام ويقول بالكسب ويغتنقده صحته كما هو المنقول عن أهل الحق ، فإنه مهما اعترف صاحب الدليل بمخالفته ووقوع مناقضته ، وكان مع ذلك جازما بالمخالفة معتقدا لها ، فقد / اعترف ٨٥ / ب بآن ما ذكره لا يوجب الانقياد ولا يصلح للإرشاد ، وكفى مثونة الجواب ، وأما من لا يعترف بذلك فلا .

هذا كله إن قلنا : إن الوجود زائد على ذات الموجود ، وإلا فإن كان هو نفس الموجود^(١) فقد بطل القول بالاشتراك والاتحاد في قضية الوجود ، وامتنع الإلزام .

المسلك الثالث :

قالوا : البارئ - تعالى - قادر على مثل جميع الأجناس التي هي مقادورة للعبد ، وإذا ذلك فيجب أن يكون قادرا عليها ، فإنه لو لم يكن يقدر عليها لم يكن قادرا على مثلها وهو خلف . وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد فإذا حدثت وجب أن تكون مخلوقة له (٢) .

وهو قريب من المسلك الأول ؛ إذ الخصم قد يمنع كون الرب قادرا على مثل فعل العبد ، وإن سلم فاما أن يكون في محل قدرة العبد أو خارجا عن محل قدرته : فإن كان في محل قدرة العبد فهو محل النزاع وهو موضع المنع . وإن كان خارجا عن محل قدرة العبد فهو غير مقادور للعبد فإذا قيل بكون الرب^(٣) قادراً على فعل العبد لكونه قادرا على مثله ، فيلزم أن يكون العبد قادرا على فعل الرب لكونه قادرا على مثله ، وهو محال . ثم ولو سلم أنه قادر على فعل العبد فلا يلزم أن يكون خالقا له ، لما أسلفناه^(٤) .

(١) كما هو رأى جمهور الأشاعرة واختاره الأمدى ، راجع ما سبق في ل ١٥ ، ول ١٦ ب .

(٢) هذا المسلك في الأبكار ١/ ٢٥٩ ، ب مع نقده بقريب ما هنا ، ونجد فكرة هذا المسلك في المع للشمعى ٧٤ ،

٧٥ وسبق للفاضل عبد الجبار المعتزلى نقده في شرح الأصول الخمسة ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

(٣) في الأصل (بكونه كون الرب) حذفت الأولى وزدت الباء في الثانية .

(٤) في ل ٨٤ ب = ص ٢١٥ من هذا الكتاب .

وربما تمسك بعض الأصحاب ههنا بظواهر الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ،
ولا مطمع لها في القطعيات ، ولا معول عليها في اليقينيّات ، فلذلك آثرنا الإعراض عنها
ولم نشغل الزمان بإيرادها^(١) .

والصواب في هذا الباب :

أن يقال : لو لم يكن فعل العبد ، بل غيره من الموجودات الحادثة ، مقدورا للرب ،
وداخلاً تحت قدرته للزم أن يكون البارئ تعالى ناقصا بالنسبة إلى من له القدرة
عليه ، كما مضى في الإرادة ، وهو محال^(٢) .

ولئن تشوفنا إلى بيان إمتناع إضافة الخلق إلى فعل العبد قلنا : لم يخل إما أن يكون
موجدا له بالذات ، أو بالإرادة : لاجئز أن يكون موجدا له / بالذات ، وإلا لما برح فاعلا
له ، وهو محال خلاف ما نشاهده ، ومع ذلك فهو خلاف المذهبين . ولا جائز أن يكون
موجدا له بالإرادة وإلا لما وجد دونها ، فكم من فعل يصدر من العبد ، ويعتقد كونه
مخلوقا له من غير إرادة ، وذلك كما في حالة الغفلة والذهول ونحوه ، والقول بكونه
مريدا في مثل هذه الحالة عين السفسطة ؛ فإنه لو سئل هل أردت ما فعلت لم يكن الجواب
إلا بلا . كيف وأن الفعل بالإرادة من العبد يستدعي القصد ، والقصد يستدعي مقصودا ،
والمقصود يستدعي كونه معلوما ، وهو غير عالم به لامحالة ، وإن علمه من وجه لم يعلمه
من كل وجه ، ومع ذلك فصدوره عنه يكون على غاية من الحكمة والإتقان ، وعلى سبيل

(١) نجد المسالك الأخرى التي أعرض عن ذكرها هنا واستقصاها في الأبيكار عرضا ومناقشة (في ٢٥٩/١ ب - ٢٦٣ ب)
وفي الارشاد ١٨٨ - ٢٠٢ ونهاية الأقدام ٦٧ - ٧٢ وقد تتبع عبد الجبار هذه المسالك بالنقد في المغني ٢٦٥/٨ - ٣٣٥
وشرح الأصول الخمسة ٣٧٢ - ٣٨٧ .

أما عن الأدلة السمعية فقد عرض الآمدي في الأبيكار ٢١٥/١ - ٢١٨ لما تمسك به الفريقان من النصوص
مؤولا ماتمسك به المعتبرة لأن النصوص الأخرى في رأيه هي المحكمة لموافقها الدليل العقل (وهذا المبدأ نجده عند النسفي الماتريدي
في بحر الكلام ص ٣٨) وانظر في المناقشات حول هذه النصوص من الجانبين (الملع ٦٧ ، ٧٤ ، والإبانة ٦٩ - ٧١ . والمغني
٣٠٨/٨ - ٣٣٥ والمحصل ١٤٢ - ١٤٤) ولعل أنضح نظرة إلى هذه النصوص هي نظرة ابن رشد في المناهج ٢٣٤ - ٢٣٩ .
(٢) ذكر الآمدي دليلا المختار هذا في الأبيكار ٢١٥/١ ب ، ٢١٦ ا وقد اعتمد عليه قبله أبو المين النسفي في الرد
على القدرية « بحر الكلام » ص ٩ ، ١٠ ومن بعده ابن أبي العز الحنفي (السلتي في شرح الطحاوية ٤٥٠ ، ٤٥١) ويلمع
إليه الأشعري في الإبانة ٦٩ ، وقد نقد الآمدي في الأبيكار مسالك الأصحاب في هذه المسألة ٢٥٨/١ - ٢٦٣ ا ثم اعتمد
على مسلكين أوجهها هنا في هذا المسلك ، وانظر تلك المسالك التي رغب عنها في نهاية الأقدام ٦٧ - ٧٠ وفي الارشاد
١٩٠ - ١٩٢ وشرح العضدية ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

الكمال والتسامح^(١) ، فلو كان موجودا له بالإرادة لوجب كونه محيطا به عالما بأحواله ؛ إذ القصد والإرادة لا يكونان إلا مع العلم^(٢) ، ولا جاز أن يكون متعلق قدرة العبد ما هو معلوم له ، ومتعلق قدرة البارئ منه ما ليس بمعلوم للعبد ؛ إذ مقدور كل واحد منهما قد لا يتم إلا مع تحقق مقدور الآخر ، ويلزم من ذلك امتناع وجود الفعل في نفسه لما أسلفناه في مسألة التوحيد^(٣) . كيف وأن ذلك مما لا قائل به ؟ وإذا جاز صدور الفعل عن العبد في مثل هذه الأحوال ، وقيل إنه مخلوق له من غير إرادة ، فقد بطل أخذ الإرادة شرطا في الخلق . وإذا لم تكن الإرادة شرطا في الخلق بالنسبة إلى بعض أفعاله لم تكن شرطا بالنسبة إلى سائر أفعاله وإن كان عالما بها مريدا لها ؛ إذ لا أولوية لأحدهما . ومع ذلك فلا قائل به . ويلزم من إبطال تالي الشرطية بطلان مقدمها ، وهو المقصود . وما أشرنا إليه لازم على كل من جعل للقدرة الحادثة تأثيرا ما ، في إيجاد الفعل أو في صفة زائدة عليه .

فإن قيل : إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعي والأغراض واختلاف المقاصد والإرادات ، / ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد وإلا لما أحسَّ من النفس من ذلك^(٤) ، وأيضا فإن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية ، وليست التفرقة واقعة بالنسبة إلى الحركتين من حيث هما ذاتان ، أو من حيث هما موجودان ، ولا غير ذلك . بل التفرقة إنما هي راجعة إلى كون إحداهما مقدورة

(١) مسألة إحاطة الفاعل بكل تفاصيل ما يفعل يناقشها عبد الجبار المعتزلي في المعنى ٢٦٩/٨ - ٢٨٣ وفي شرح الأصول الخمسة ٣٧٨ ، ٣٧٩ وقد سبق للأشعري أن اعتمد عليها في مواجهة المعتزلة انظر (الأشعري أبو الحسن ٩٨ ، ٩٩ ، ١٦٣) . وقد نقد مؤلفه -د- غرابة هذه الفكرة .

(٢) سبق أن ربط الآدمي بين العلم والإرادة في ل ٣٥ ب من هذا الكتاب .

(٣) يقصد ما مر في ل ٦٣ ب = ص ١٥٤ ، ١٥٥ في القانون الثالث من هذا الكتاب وقد عرض الآدمي هذه الفكرة في الأبيكار ١٢١٦/١ - ١٢١٨ .

(٤) هنا يرد الآدمي على أدلة المعتزلة بادئا بفكرة « الدواعي » انظر في توضيح هذه الفكرة واستناد المعتزلة إليها : المعنى ٤٠/١٤ ، ١٣/٨ - ٤٢ وشرح الأصول ٣٣٦ - ٣٤٤ والأبيكار ٢٦٤/١ ب - ٢٦٦ ب مع سائر أدلتهم في ذلك ومن عجب أن يستخدم بعض المتكلمين فكرة الدواعي في إثبات الجبر لا الحرية انظر الأربعين للرازي ٢٢٧ ، « وموقف البشر » للشيخ صبري ١٣٧ - ١٤٠ .

مرادة ، والأخرى ليست مقدورة ولا مرادة . وإذا لم تكن التفرقة إلا لتعلق القدرة بإحدهما^(١) دون الأخرى فلا يخلو : إما أن يكون لتعلق القدرة بتأثير أو ليس لها تأثير ، لاجئز أن يقال بأنه لا تأثير لهما ، وإلا لما حصلت التفرقة ، إذ لا فرق بين انتفاء التعلق وبين ثبوته مع انتفاء التأثير فيما يرجع إلى التفرقة ، فتعين القول بالتأثير^(٢) .

قال القاضي أبو بكر من أصحابنا - رحمه الله - ولا جئز أن يكون التأثير في إيجاد الفعل ، وإلا لما وقع الفرق ، إذ الوجود من حيث هو وجود لا يختلف ، فيجب أن يكون [راجعا]^(٣) إلى صفة زائدة على إحداث الفعل . لكنه قال تارة في الأمر الزائد : إنه مخلوق للرب وللعبد هربا من شنيع إفراد العبد بالخلق دون الرب ، وقال تارة بانفراد العبد به ، وهو ما بين شنيع القول [بالانفراد والقول]^(٤) بمخلوق بين خالقين ، وسيأتي وجه الكلام عليه فيما بعد .

وربما تمسك الخصم بأن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف في نفسه باطلا ، فإن حاصله يرجع إلى المطالبة بفعل الغير ، والتكليف بالفعل لمن لا يفعله . وليس طلب ذلك منه إلا على نحو طلب إحداث الأجسام وأنواع الاكوان وهو محال . ولبطل أيضا معنى الثواب والعقاب على الأفعال ، والمجازاة على الأعمال ، من حيث إن الحكم بذلك للشخص بسبب فعل غيره حارف^(٥) عن مذاق العقول ، وما ورد به الشرع المنقول . وهذه الشبهة هي التي أوقعت إمام الحرمين والإسفراييني - رحمهما الله - فيما ذهبوا إليه واعتمدا عليه^(٦)

(١) في الأصل (أحدهما) .

(٢) قارن بالفتى ٨/٨ - ١٢ ، والأبكار ١/٢٢٩ ، ٦٤ ب ، ١٢٦٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) زيادة ليست بالأصل . (٥) كذا بالأصل ، وهو صحيح ، انظر القاموس .

(٦) قارن بالفتى ٨/١٩٣ - ١٩٦ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٣٢ - ٣٣٦ ثم بالأبكار ١/٢٥٧ ب ، ١٢٥٨ .

ونهاية الأقدام ٨٣ ، ٨٤ .

٨٧ / ١ أما وقوع / الأفعال على حسب الدواعي والأغراض فذلك مما لا يدل على صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد ؛ إذ^(١) الخلل لائح في خلاله والزلل واقع في أرجائه ، من حيث إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعي ولا يضاف إلى القدرة الحادثة ، ولا يدل على صلاحيتها للإيجاد ، وذلك كما في حصول الري عند الشرب ، والشبع عند الأكل ، وحصول الألوان في صناعة الصبغ ونحو ذلك . ومنها ما يقع على حسب الداعية والغرض ، وذلك كما في أفعال النائم والغافل والساهي ونحو ذلك ، ومع ذلك هي مضافة إلى القدرة الحادثة على أصلهم . وحيث لم يصح ما عولوا عليه طردا وعكسا لم يجوز الاعتماد عليه أصلا^(٢) .

وما نجده من التفرقة بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فهو سبيلنا في إثبات الكسب على من أنكره من الجبرية ، وقال : إن القدرة الحادثة لاتعلق لها بالفعل أصلا . ولزوم التأثير من وقوع التفرقة هو محز الخلاف وموضع الانحراف ، بل التفرقة قد تحصل بمجرد تعاقب القدرة بأحدهما دون الآخر ، وإن لم يكن لها تأثير في إيجاده . وذلك على نحو وقوع التفرقة بين ماتعلق به العلم وبين غيره ، وبين ماتعلقت به الإرادة وبين غيره . وإذ ذاك فلا يلزم أن يقال : إذا جاز تعلق القدرة الحادثة بالفعل من غير تأثير كما في العلم ونحوه ، جاز تعلقها بغيره من الحوادث كما في العلم ، فإن حاصله يرجع إلى دعوى مجردة في المعقولات ، ومحض استرسال في اليقينيات ، وهو غير مقبول .

وكون الوجود قضية واحدة مما لا يوجب تعلق القدرة به بطريق العموم ، وما هو اعتذارنا في تخصيص تعلق القدرة به من غير تأثير [هو]^(٣) أن من موجب اعتقادهم

(١) في الأصل (واو) قبل كلمة (إذ) لا محل لها .

(٢) قارن بالأبكار ١/١٦٧ ب ، ١٢٧٦ ، ب حيث يفصل هذا الرد بأبسط ما هنا وانظر مناقشة القاضي عبد الجبار

لهذا الرد في شرح الأصول الخمسة ٣٣٧ - ٣٤٤ - وفي المعنى ١٤/٨ - ٤٢ ، ٤٨ ، ٥٨ ، على أن رد الآمدي هنا موجود في نهاية الأقدام ٧٩ - ٨٣ ومناقشات عبد الجبار تدل على أنه أقدم من ذلك أيضاً .

(٣) غير واضحة اثبتها اجتهاداً .

أن الرؤية تتعلق بالموجود من غير تأثير ، ولاتتعلق بكل موجود . فما هو اعتنادهم
ثم هو اعتنادهنا ههنا أيضا (١) .

ب / ٨٧

وما اعتمده القاضي أبو بكر - رحمه الله - في منع تعليق القدرة بحدوث الفعل / من
حيث إن الوجود قضية عامة ، فإما أن يعترف بأن نفس الوجود هو نفس الموجود
أو زائد عليه : فإن كان الأول فقد بطل القول بالتعميم ، وإن كان الثاني فهو لازم له
في تعلقها بحدوث الصفة الزائدة أيضا ، اللهم إلا أن يجعل التعلق بحدوث الصفة
من حيث هو مخصوص بها ، وعند ذلك فيجب قبول القول بأن تعلق القدرة بالحادث
ليس إلا بحدوث مخصوص بفعل مخصوص ، ولا محيص عنه (٢) . ثم ولو قدر تعلق
القدرة بزائد على نفس الفعل فلا يلزم أن يقال بتأثيرها فيه أيضا ، لما أسلفناه في نفس
الفعل . وما اعتمد عليه بعض الأصحاب (٣) في إبطال قول القاضي في أن ما ثبت تعلق
القدرة به مجهول غير معلوم فلست أراه مرضيا .

وما أشير إليه من امتناع وقوع التكليف ، وتعذر القول بالمجازاة على الأفعال بالشواهد
والعقاب ، وأن ذلك تكليف بما لا يطاق ، فسيرد وجه الانفصال عنه فيما بعد إن شاء
الله تعالى (٤) .

وما يخص الإسفراييني فيما ذهب إليه من إثبات مخلوق بين خالقين فقد سبق
وجه إحالته ، وظهر زيف مقالته فيما مضى فلا حاجة إلى إعادته (٥) .

(١) قارن بالأبكار ٢٦٦/١ ب ، ١٢٦٧ .

(٢) قارن بالأبكار ١٢٦٨/١ ، ١٢٧٢ .

(٣) أشار الشهرستاني إلى أن الذين وجهوا هذا الاعتراض إلى القاضي هم تلاميذه وأصحابه (نهاية الأقدام ٧٤) انظر
مناقشته لرأى القاضي وأنه في نظره - لا يختلف عن رأى الاسفراييني وابن فورك كما لا يبعد عن رأى الأشعري كثيرا ، في المصدر
المذكور حتى ص ٧٨ .

(٤) انظر إجابته في الأبكار (٢٦٨/١ ب - ١٧٠ ب) عن هذا الإيراد ، وإجابة الشهرستاني في نهاية الأقدام
٨٤ - ٨٩ ، وانظر كتاب اللمعة للحلي ص ٧٨ - وما بعدها ، وراجع ما مر عن مسألة التكليف بما لا يطاق في ل ٣٩ ،
من هذا الكتاب .

(٥) سبق في ل ٨٤ ، ب ، ١٨٦ = ص ٢١٥ - ٢١٨ . وما بعدها من هذا الكتاب ، وانظر إيثار الحق ٣١٦ - ٣٢٢ ،
٣٤١ - ونهاية الأقدام ٧٧ ، ٧٨ واللمعة ٥١ وشرح النسفية ٣٥١ ، ٣٥٢ .

وعند هذا فيجب أن نختم الكلام بذكر الكسب والخلق تمييزاً لكل واحد منهما
عن الآخر :

أما الكسب : فأحسن ما قيل فيه : إنه المقذور بالقدرة الحادثة . وقيل : هو المقذور
القائم بمحل القدرة (١) .

وأما الخلق : فإنه وإن أُطلق باعتبارات مختلفة : كالتقدير ، والهم بالشئ ، والعزم
عليه ، والإخبار بالشئ على خلاف ما هو عليه ، فالمراد بالخلق المضاف إلى القدرة القديمة
إنما هو عبارة عن : المقذور بالقدرة القديمة . وإن شئت قلت : هو المقذور القائم بغير
محل القدرة عليه .

وما أشرنا إليه فكاف لمن لديه أدنى حظ من التفطن والله المستعان .

(١) قارن بتعريفه في الأبكار ٥٧٢/١ فهو متفق مع ما هنا تماماً ، وانظر لتحديد معنى الكسب الأشعري وتوضيحه :
اللمع ٧١ - ٧٩ ونهاية الأقدام ٧٢ - ٧٩ والإرشاد ٢٠٨ - ٢١٠ وشرح الضدية ١٧٢ - ١٧٧ وشرح النسفية
٣٥٠ - ٣٧٩ وفيها ينقل تعريف الآمدي هذا (ص ٣٦٢ ، ٣٦٣) .

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ،
واللحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض
قاده إليه ، وللمقصود أوجب الفعل عليه ، بل الخلق وأن لاخلق له جائزان ، وهما بالنسبة
إليه سيان^(١) .

ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين ، وجهها بذة الحكماء المتقدمين^(٢) .

وذمبت طوائف المعتزلة إلى أن الباري لا يخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق ؛ إذ هو
يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، وعن الضرر والانتفاع^(٣) ، فرعاية الصلاح في فعله
واجبة نفياً للعبث في الحكم^(٤) عن حكمته ، وإبطالاً للسفه عنه في إبداعه وصنعتة^(٥) ،
وأما الأصالح فهم فيه مختلفون : طائفة^(٦) ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية ، وطائفة
أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير
نهاية^(٧) ، ثم بنوا على وجوب رعاية الصلاح والأصلح ، باتفاق منهم ، وجوب الثواب

(١) انظر في هذا الأصل الأشعري : الأبيكار ١/١٨٦ أو التمهيد ٥٠ - ٥٢ وأصول الدين ٨٢ ، ٨٣ والمحصل ١٤٨ -
١٥٠ والإبانة ٦٧ ، ٦٨ واللمع ١١٥ - ١٢٢ ونهاية الأقدام ٣٩٧ - ٤١٦ والإرشاد ٢٥٧ - ٣٠١ .
(٢) قارن بالإشارات والتنبيهات ٣/٥٤٨ - ٥٦٣ والنجاة ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٣٨٤ - ٣٩١ والجانب الإلهي د. الهبي
١٨٠ - ١٨٢ والأبيكار ١/١٨٦ .

(٣) انظر في استغنائه تعالى وتنزهه عن الحاجة عند المعتزلة المغنى ٤/٧ - ٣٢ .

(٤) في الأصل (عن الحكم في) .

(٥) وانظر في اثباتهم الحكمة والعلة في أفعاله تعالى المغنى ١١/٥٨ - ١٣٣ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣١٣ .

(٦) في الأصل : « وطائفة » .

(٧) انظر في مسألة الصلاح والأصلح وما بين البصريين والبهناديين من خلاف حول الأصلح المغنى ١٤/٣٣ - ١٨٠

وخاصة ٥٦ - ١١٠ ، ١٣/٣ - ٢٢٦ وخاصة ص ١٩٠ - ٢٠٠ وانظر أيضاً الملل والنحل للشمري ١/٥٦ ، ٥٧
والأبيكار ١/١٩١ ب - ١٩٤ - ونقد ابن حزم الشديد لفكرتي اللطف والصلاح والأصلح في الفصل ٣/١٦٤ - ١٨٨ ونقد
الأشعري في اللمع ١١٥ - ١٢٢ والأبيكار ١/١٨٦ ب - ١٩١ .

على الطاعات والآلام الغير المستحقة كما في حق البهائم والصبين ، ووجوب العقاب وإجباط العمل على العصيان^(١) ، ووجوب قبول التوبة والإرشاد بعد الخلق^(٢) ، وإيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإفادار عليها ، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها^(٣) .

ثم التزموا - على فاسد أصلهم - أن ما ينال العبد في الحال أو المآل من الآلام والأوجاع والنفع والضر والخير والشر ونحوه ، فهو الصالح له . ولم يتحاشوا جحد الضرورة ومكابرة العقل في أن خلود أهل النار في النار هو الصالح لهم والأنفع لنفوسهم^(٤) .

ومما فارق^(٥) به البغداديون البصريين القول بوجوب ابتداء خلق الخلق ، وتهيئة أسباب التكليف من إكمال العقل واستعداد الآلات للتكليف إلى غير ذلك ، والبصريون لا يرون أن شيئاً من ذلك واجب ، بل ابتداءؤه بفضل من الله - تعالى - وإنعام ، من غير تحقق / ولا تحتم ولا إلزام^(٦) .

٢/٨٨

ونحن الآن نبتدىء بمأخذ أهل الحق والكشف عنه ، ثم نشير بعد ذلك إلى ماخذ أهل الضلال والإبانة عن معرضها^(٧) في معرض الاعتراض والانفصال .

(١) انظر في مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله عند المعتزلة المغنى ١٧٢/١٤ - ١٨٠ ، أما مسألة تمويض البهائم والصبين فينظر المغنى ٢٧/١٣ - ٥٧٤ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٢ - ٥٠٧ حيث يعرض مسألة الآلام كلها بما فيها آلام الصبين والحيوان عامة ، وانظر في هذه المسألة الأخيرة أيضاً الإبكار ١٩١/١ ب - ١٩٤ .

(٢) انظر ما سيأتي في لوحى ١٢٠ ب ، ١٢١ ا وانظر المغنى ١٥١/١٤ - ١٥٤ ، ٣٣٧-٣٤٤ والإرشاد ٢٨٩ والإبكار ١٨٦/١ ب .

(٣) قارن بالمغنى ١٢/١٤ - ٤٤ ، ١٦٥/١١ - ١٦٦ ، ٤٠٦ - ٤٠٩ ، والإبكار ١٨٦/١ ب ونهاية الاقدام ٤٠٥ - ٤٠٦ والإرشاد ٢٨٨ .

(٤) يرجع في هذا إلى المغنى ١٣٩/١١ - ١٤٦ ، ١٦٤ - ١٧٤ وخاصة ص ١٤٦ حيث يقرر حسن تكليف من علم الله كفره ، والإرشاد ٢٨٧ ، ٢٩٢ - ٢٩٩ ، وانظر نقد ابن حزم القاسى وسخريته بالمعتزلة لمقاتلهم هذه في الفصل ١٦٦/٣ ، ١٧٣ - ١٧٩ .

(٥) في الأصل (وما) .

(٦) قارن بالمغنى ١١٠/١٤ - ١٣٧ حيث يعرض هذا الخلاف مؤيداً وجهه نظر البصريين .

(٧) كذا بالأصل ، وانظر الإبكار ١٨٦/١ ب .

فهما اعتمد عليه أهل التحقيق :

في هذا الطريق^(١) أن قالوا: لو كان إبداع الباري - تعالى - لما أبدعه يستند إلى غرض مقصود لم يخل: إما أن يقال بعوده إلى الخالق أو إلى المخلوق ، فإن كان عائدا إلى الخالق لم يخل ، إما أن يكون بالنسبة إليه كونه أولى من لا كونه ، أو لا كونه أولى من كونه ، أو أن كونه وأن لا كونه بالنسبة إليه سيات .

فإن قيل : إن كونه أولى من لا كونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كما لاوتماما لم يكن له قبله ، لكونه أولى بالنسبة إليه ، وتركه وأن لايفعله نقصانا ، وذلك يوجب افتقار الأشرف إلى الأخص في إفادة كمالته له ، وأن يكون ناقصا قبله ، ونعوذ بالله من هذا الضلال ، بل هو الغنى المطلق ، وله الكمال الأتم ، والجمال الأعظم ، وهو مبدأ الكمالات ، ومنتهى المطالب والأمنيات ، وإليه الافتقار في جميع الحالات ، وليس له^(٢) في فعله مطلوب يكمله ، ولاله قصد إلى ثناء أو مدح يحصله ، بل هو الغنى « له ما في السموات والأرض وهو على كل شيء قدير »^(٣) .

وإن قيل : إن لا كونه أرجح من كونه أو أنهما متساويان فالقول بجعل مثل هذا غرضا ومقصودا ، مع أنه لا فرق بين كونه وأن لا كونه ، أو أن لا كونه أولى من كونه ، من أمحل المحالات .

(١) هذا المسلك في الإبكار ١٨٧/١ - ١٩٠ ب ونجده من قبل في نهاية الاقدام ٣٩٩ ، ٤٠٠ والأربعين ٢٤٩ ، ٢٥٠ والمعلم ٨٣ - ٨٨ والتهديد ص ٥٠ وأصول الدين ص ٨٢ والإرشاد ٢٧١ ، ٢٧٢ وانظر نقد المعتزلة لهذا المسلك في المعنى ١٢٤/١١ ، ١٢٥ وانظر عن موقف الماتريدية من المسألة ، وقولهم بالحكمة المطلقة لا الحكم الجزئية شرح النسفية ٢٩٢ وان تزهوا عن لفظ الوجوب بالنسبة له تعالى ، وقارن هذا برأى استاذنا الدكتور قاسم في موقف الماتريدية « مقدمة المناهج ٩٩ - ١٠١ » .

(٢) في الأصل : ولاله .

(٣) لعله يقصد الاقتباس لا الاستشهاد فليس في القرآن آية بهذا اللفظ ، والمعنى في آيات كثيرة أقرها لفظ المذكور في الآية ١٢٠ من سورة المائدة وعرض الآدمى لفكرة الغنى الإلهي والتنزه عن الغرض يبدو فيه التأثير بابن سينا (انظر الإشارات ٥٤٧/٣ - ٥٥٩ ، ونهاية الاقدام ٣٩٨) .

وإن قيل برجوعه إلى المخلوق من صلاح أو نفع فأى^(١) فائدة في خلق ما في العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات^(٢) وغير ذلك من أنواع النباتات ، مع أنها لا تجد بذلك لذة ولا ألماً ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها ؟ بل وأى فائدة لنوع الحيوان في ذلك ؟ أو لتكليف نوع الإنسان مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع ، وكل ما تجد النفس من تحمله حرجاً^(٣) ؟

وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود / وأن لا وجود فإنه يود^(٤) لو أنه لم يكن موجوداً ، لئلا أُعِدَّ له في الأولى والعقبى ، ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين المعكرو لذلك والتبرم به حتى [إن]^(٥) بعضهم [قال]^(٥) : يا ليتنى كنت نسياً منسياً^(٦) وقال آخر : يا ليتنى لم تلدنى أمي . وقال آخر : يا ليتنى لم أك شيئاً .

بل وأى نفع وصلاح للعبد في مخلوده في الجحيم ، وإقامته في العذاب الأليم؟ وكذا أى مصلحة في إنظار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من زعم أن في ذلك صلاحاً أو نفعاً إلا خارفاً لحجاب الهيبة بارتكاب جحد الضرورة ؟

ثم الذى يقطع دابر هذا الخيال ويدفع هذا الإشكال إبداء ما وقع من أفعال الله - تعالى -

(١) في الأصل (أى) .

(٢) وانظر في معنى العناصر والمعدنيات والمركبات النجاة لابن سينا ص ١٥٤ - ١٥٧ . ورسالة الحدود له أيضاً - ضمن سبع رسائل - ص ٨٤ ، ٨٥ ، ولاحظ ما سيأتى في ل ٢١١ .

(٣) قارن بنهاية الاقدام ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، والارشاد ٢٩٢ ، والابكار ١٨٧/١ ب ثم قابل ذلك بما في المعنى ١٣٤/١١ - ١٤٥ (الكلام في وجه الحكمة في التكليف) وانظر نقد فكرة المعتزلة في هذا عند ابن حزم في الفصل ٣/١٦٤ .

(٤) في الأصل (لو انه لو لم) . (٥) زيادة ليست في الأصل .

(٦) يشير الآمدى إلى ما جاء على لسان مريم في السورة المسماة باسمها الآية ٢٣ ، والكلمة بعد ذلك لأبي بكر الصديق - رضى الله عنه - (اللمع للطوسى ص ١٧١) والأخيرة لعمر رضى الله عنه كما يروى الطوسى أيضاً ص ١٧٤ ، غير أن هذه الأقوال وردت في مواقف خاصة ، ولا تمثل وحدها روح الإسلام في الحروف والرجاء والجمع بينهما - انظر في هذا اللمع للطوسى ٨٩ - ٩٣ والرسالة القشيرية ٥٩ - ٦٦ وابن تيمية في المنهاج ١/١٢٤ - ١٢٩ (ط بولاق) أما ما يشير إليه من أقوال الأنبياء والمرسلين فلا أدرى ماذا يقصد ؟ وقد كانت عبارته في الابكار أدق : (المقتدى بهم من الأولين) ١٨٧/١ ب ، أما عبارته هنا فتتفق مع الغزالي في الاقتصاد ١٠٢ ولم يستشهد كلاهما على ذلك بشئ من كلام الأنبياء ، على أن هذه الكلمات المذكورة تلقى ردوداً وتأويلات من جانب المعتزلة نقلها الآمدى في الابكار ١/١٨٨ ، ب .

مع تسليم الخصم ضرورة أنه لا صلاح فيه ، ولا أصلحية . وذلك أنالفرضنا ثلاثة أطفال^(١) ، مات أحدهم وهو مسلم قبل البلوغ وبلغ الآخران ومات أحدهما مسلما ،والآخر كافرا : فمن مقتضى أصولهم-على ما استدعاه التعديل-ان تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي ، لكونه أطاع بالغا ، وتمخيلد الكافر في العجيم لكونه كان عاصيا ، فلو قال الصبي : يارب العالمين لم اخترمتني^(٢) دون المرتبة العلية والرفعة السنية التي أعطيتها لأخي ، ولم تمنعه إياها ، ولم لا أحييتني إلى حين البلوغ لأطبعك فتحصل لي هذه الرتبة ؟ وأى مصلحة لي في إمامتي قبل البلوغ ، وقطعي عن هذه الرتبة ؟ فلا جواب إلا أن يقول له : لأني علمت منك أنك لو بلغت لعصيتني فكان احترامك هو الأنفع لك ،وانحطاطك إلى هذه الرتبة أصلح لنفسك . لكن ذلك مما يوجب احترام كل من علم الله كفره عند البلوغ،ولا يبقى لإحياء ذلك الكافر البالغ معنى ، ولا يتجه عنه جواب .

فقد بان من هذه الجملة أن الغرض في أفعال الله - تعالى - ووجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل ،

وما يخص رعاية الأصلح أن يقال :

٨٩/ب

مقدورات الله - تعالى - في الأصلح غير متناهية ، ورعاية ما لا سبيل إلى الوقوف / فيه على حد وضابط ممتنع^(٣) . ثم ولو وجب في حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا ؛ إذ الرب - تعالى - لا يندب

- (١) كان هذا المثال المشهور محور المناقشة الفاصلة بين الجبائي والأشعري - فيما زعموا - انظر في هذا طبقات الشافعية للسبكي ١٤٥/٢ ، ١٤٦ ، والمآخذ للآمدي لوحة ١٥٦ ، وتمهيد . . للشيخ مصطفى عبد الرازق « ص ٢٩٠ .
ويترد هذا المثال في كتب الأشاعرة بصور متباينة مثل : نهاية الاقدام ٤٠٩ ، ٤١٠ وشرح النسفية ٥٦ ، ٥٩ ، ٣٨٩ والاقتصاد ١٠٦ ، ١٠٧ وربما نجد فكرته في الفصل لابن حزم ١٦٦/٣ ، ١٦٧ .
غير أن ابن الوزير اليماني يعرض لهذا المثال ويناقشه مبينا وجه الخطأ فيه في « إيشار الحق » ٢٣٢ - ٢٤٢ كما يعرض د.غرابية في (الأشعري أبو الحسن) لهذه القصة ويذكر تشكك البعض فيها ومنزهاها العام .
(٢) انظر في مسألة (الاحترام) عند المعتزلة المعنى ١١/٢٥٤ - ٢٦٤ ، ١٢/٤٢٠ - ٤٣٠ ، وانظر في نقدها الفصل ١٦٦/٣ - ١٧٥ وأصول الدين ١٥١ ، ١٥٢ - والابكار ١٨٨ .
(٣) انظر هذا الدليل في المعنى ١١/١٢٢ - ١٢٤ ، ١٤/٥٦ - ٦٧ حيث ينسبه إلى ابن علي الجبائي ، وفي الارشاد ٢٩٤ ، ٢٩٥ - والفصل ٣/١٨٥ ، ١٨٦ ونهاية الاقدام ٣٩٩ ، ٤٠٠ والابكار ١/١٩٠ ب .

إلى ما لا صلاح لنا فيه ، ولا معنى للفرق في ذلك بين الغائب والشاهد أصلاً^(١) . كيف وأن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق البارئ - تعالى - ليس إلا بالنظر إلى الشاهد ، وهو ممتنع لما حققناه في غير موضع .

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح في حق نفسه مع تمكنه من تحصيله ، فأنى يصح القياس على هذا الأصل ، مع تحقق هذا الفصل ؟ وهل ذلك إلا خبط في عشواء ؟

وإذا تحقق ما قررناه من امتناع الغرض في أفعاله ، ووجوب رعاية الصلاح والأصلح ، لزم منه هدم ما بنى عليه من وجوب الثواب والعقاب والخلاق والتكليف ، وغير ذلك مما عدناه من مذهبهم ، فإنهم لم يقضوا بوجوبه إلا بناء على رعاية الصلاح والأصلح لا محالة^(٢) .

ثم إن « الواجب » قد يطلق على الساقط ، ومنه يقال للشمس والحائط إنهما واجبان ، عند سقوطهما . وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر . وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال . والمفهوم من إطلاق اسم الواجب ليس إلا ما ذكرناه ، وما سواه فليس بمفهوم^(٣) . ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد ، والثاني فقد بان أنه مستحيل في حق - الله تعالى - لانتفاء الأغراض عنه ، والثالث أيضا لا سبيل إلى القول به ؛ إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العباد ، وكيف يمكن حمل الوجوب

(١) وهذا أيضا في المعنى ١٤-٧٢-٧٨ ، ١٠٣-١٠٥ وشرح الأصول الخمسة ٥١٨-٥٢٥ ثم يورد نفس الاستدلال على نحو آخر منسوباً إلى أبي هاشم الجبائي، وهو الذي نجد هنا تماما، في المعنى ١٤/٧٨-٨٦ وانظره في نهاية الاقدام ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، والإرشاد ٢٨٩-٢٩٢ وانظر أيضا في مسألة الأصلح وأول من قال بها من المعتزلة نشأة الفكر للنشار ١/٥٢٠-٥٢٥

(٢) قارن بالارشاد ٢٥٧ والاقتصاد ١٠٧-١٠٩ والابكار ١/١٠٩ ، ب ١٨٤ أ ١٨٦ أ .

(٣) انظر في معنى الواجب عند المتكلمين : المعنى ١٤-٥٠٧ ، والمضدية ١٧٣ ، ١٧٤ والاقتصاد ٩٤ ، ٩٥ ،

١١١ ، ١١٢ والمعنى ١٤/٧-١٥ ، ١٧/٩٥-١٠٦ والارشاد ٢٦٨-٢٧٢ ونهاية الاقدام ٣٨٢-٣٩٠ واللمع ١١٦-١٢٢ والفصل ٩٨/٣ .

على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف أبي جهل بالإيمان^(١) ، وهو ممنوع منه ، لعلم الله - تعالى أن ذلك منه غير واقع ، ولا هو إليه واصل ؟

فان قيل : لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود ، مع أن الدليل قد دل على كونه حكماً في أفعاله ، غير عابث / في إبداعه ، لكان عابثاً ، والعيب قبيح ، والقبيح لا يصلح من الحكيم المطلق ، والخير المحض^(٢) . وإذا لا بد له في فعله من غرض يقصده ومطلوب يعتمده ، نفيًا للنقص عنه ، وتنزيهاً له ، عن صدور القبيح منه^(٣) ، وما ذكرتموه من تعلق النقص والكمال به بالنظر إلى الغرض والمقصود فانما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائداً إليه ، وكمالاً ونقصه متوقفاً عليه ، وليس كذلك ، بل هو الغنى المطلق واستغناء كل ماسواه ليس إلا به ، بل عوده إنما هو إلى المخلوق ، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاناً بالنسبة إلى واجب الوجود^(٤) . وإذا ثبت أنه لا بد من حكمة وفائدة ، ففائدة خلق العناصر والمركبات والمعدنيات وغير ذلك من الجمادات العناية بنوع الحيوان ، لأجل انتظام أحواله ، في مهماته وأفعاله^(٥) ، والاستدلال بما في طيها من الآيات والدلائل الباهرات على وجود واجب الوجود ، ووحدانية المعبود^(٥) . وإليه الإشارة بقوله - عليه السلام : « كنت كنزاً لم أعرف فخلقتم خلقاً لأعرف به^(٦) » .

-
- (١) مر بنا هذا المثال في ل ٣٠ من هذا الكتاب وانظره في الإبكار ١٩٥/١ أ والمتأخذ ٥٦ أ والأربعين ص ٢٤٦ والارشاد ٢٢٧ ، ٢٢٨ وهو ينسبه إلى الأشعري أبي الحسن والاقتصاد ١٠٥ والفصل ١٣٧/٣ ، ١٨٤ إذ يحتاج على المعتزلة بتكليف الله تعالى من علم كفرهم بالإيمان وإن لم يذكر أباً جهل خاصة ، وانظر مناقشة صاحب المعنى لهذا المثال وفكرته في المعنى ١٦٦/٨١ - ٢٩١ وفي شرح الأصول الخمسة ٥١١ - ٥١٢ .
- (٢) انظر هذا القول في المعنى ١١٩/١٤ ، ١١٠ وشرح الأصول ٥١٤ - ٥١٨ ، وفي النصل ١٢٢/٣ - ١٢٤ ، ١٦٤ - ١٦٦ وفي الإبكار ١٨٧/١ ب ، ١٨٨ أ .
- (٣) قارن بالمعنى ٥٨/١١ ، ٧٨ - ١٠٠ ، ١١٧ .
- (٤) انظر هذا في المعنى ٢٤/١٤ - ٣٢ ، ٧/٤ - ١٣ والإبكار ١٨٧/١ ب .
- (٥) انظر أنواع الحكمة في أعمال الله عند المعتزلة في المعنى ١٠٠/١١ - ١٣٣ ، والإبكار ١٨٨/١ أ .
- (٦) أورده المؤلف في الإبكار بنفس الألفاظ ١٨٨/١ أ وكذا في أوائل الأحكام ط سنة ١٩٥٧ - ١٥/١ وعلق عليه مصححه بأن ابن تيمية نفى كونه حديثاً وتابته الزركشي على ذلك .

وما يلحق الإنسان من مشقة التكليف والآلام في الدنيا فبالنظر إلى ما يناله على ذلك من الثواب في العقبى قليل من كثير ، (مثل الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مائة حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ^(١)) . ولا محالة أن فوات الخير الكثير دفعا للشر اليسير شر كثير ، والتزام الشر اليسير رعاية للخير الكثير خير كثير^(٢) وفائدة خلود أهل النار في النار كضيقهم عن الكفر والفساد والعناد والشقاق والنفاق ، (وَكُونُوا رُدْواً لِعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ) . من ذلك فهو الأصحح لهم^(٣) . ثم لا يشكر أن العلة قد تخفى وتدفق عن أن تصل إليها أفهام الخلق^(٤) ، كما في إمامة الأنبياء وإنظار ابليس ، وإحياء من علم كفره إلى حين البلوغ ونحوه ، فمجرد استبعاد العلة لخفائها وعدم الاطلاع عليها مما لا يفيد ، لأنه^(٥) لا يلزم من عدم الاطلاع عليها القول بانتفائها / في نفسها .

ولا يلزم من وجوب رعاية الصلاح في حق الله - تعالى - وجوب النوافل بالنسبة إلى أفعالنا لكونها صالحة ؛ فإن رعاية ذلك بطريق الوجوب بالنسبة إلى أفعالنا مما يوجب الكد والجهد في حقنا ، ولا كذلك الباري - تعالى - فإنه قادر على نفع الغير وصلاحه ، من غير أن يلتحق به جهد ولا ضرر ، فلذلك جاز القول بايجاب الفعل الصالح^(٦) في حق الباري دون غيره . ولهذا المعنى لم نقل بوجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق الواحد منا ، مع تمكنه منه . وليس القول بوجوب رعاية الصلاح في حق الغائب ، بالقياس على الشاهد ؛ ليلزم ما ذكرتموه ، بل هو مستند إلى ما ذكرناه من إحالة صدور التبيين والعبث عن واجب الوجود كما بيناه^(٧) .

(١) الآية ٢٦١ من سورة البقرة غير أنه بدأها في الأصل (إنما مثل) وإنما زائدة .

(٢) قارن بالمعنى ١٣٤/١١ - ١٦٦ ، ٥٠٧/١٢ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ - ٤٩٣ ، ٥٢٥ - ٥٢٦ ، وارجع لما مر عن مسألة الآلام في ص ٨٨ ، وانظر أيضا إنباط الحق على الخلق ٢٢٧ والابكار ١٨٨/١ ، ١٩١ ب- ١٩٣ أ .

(٣) انظر هذا القول في المعنى ١٦٦/١١ - ١٧٣ ، ١٠١/١٧ - ١٠٣ ، ورد ابن حزم عليه في الفصل ١٧١/٣ - ١٧٩ والمؤلف في الابكار ١٨٧/١ ب - ١٨٩ أ ، أما الآية فهي جزء من ٢٨ سورة الأنعام .

(٤) قرر هذا صاحب المعنى انظر ٥٩/١١ ، ٦٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ١٩/١٥ ، ٣٢-٤٣ ، ٦٣ ، والعصية وحاشية الشيخ محمد عبده عليها ص ١٨٠ وإنباط الحق ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٥) في الأصل « أنه » وصوابه ما أثبتته وانظر الأمثلة السابقة ومناقشتها في الابكار ١٨٧/١ أ - ١٩٠ أ والمآخذ ٥٦ والفصل ١٦٧/٣ - ١٧٦ والارشاد ٢٩٧ - ٣٠٠ .

(٦) كذا بالأصل .

(٧) قارن بالقاضي عبد الجبار الذي قرر مثل هذا في المعنى ٢٤/١٤ - ٣٧ ، ٤٢ - ٤٤ ، ٥٣ - ٥٦ وأكد في ص ٧٠ - ٧٨ ، وانظر أيضا الابكار ١٩٠/١ ، ١٩١ ب .

وما ذكرتموه من امتناع رعاية الأصلح ، فإنما يلزم أن لو لم يكن ما تجب رعايته متسرا ومضبوطا ، وضبط ذلك وتقديره مما يعلم الله - تعالى - أن الزيادة عليه مما يوجب للعبد العتو والطغيان ، والكفران والعناد ، ولا محالة أن رعاية مثل ذلك لا يفضى إلى محال^(١) .

وما وقعت الإشارة إليه من أقسام مدلولات الواجب مما لا ننكره ولا نشكر امتناع الوجوب في حق الله - تعالى - بالاعتبار الأول والثاني ؛ إنما النزاع في الاعتبار الثالث ؛ فإن معنى كون الفعل واجبا على الله - تعالى - ليس إلا أنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وذلك المحال ليس هو لازما من فرض عدم الفعل لذاته بل لغيره ، فمعنى كون الصلاح في الفعل واجبا الرعاية ، أنه يلزم من فرض عدمه العيب في حق الله وهو محال^(٢) . ومعنى كون الثواب على إيلاء الحيوان واجبا أنه يلزم الظلم من فرض عدمه في حق الله - تعالى ، وصدور القبيح منه ، وهو محال^(٣) . ولهذا صارت التناسخية^(٤) إلى أن ذلك لا يقع إلا جزاء منه لما على ما فرطت واقترفت من الكبائر والعنانية حين كانت أنفسها في قوالب أشرف وأحسن من قوالب الحيوان .

أ/٩١ ومن الناس / من جعله قبيحا لعينه وذاته . ثم منهم من أضافه إلى ظلمه كالتناسخية . ومنهم من لم يسلم وجوده كالبكرية^(٥) . فما ظنك به مع خلوه عن الجزاء المقابل ؟ وعلى هذا كل ما يوصف بالوجود من أفعال الله تعالى .

(١) يقصد بهذا الرد على حجة التناهي التي سجلت في ٨٩ ، ب ، فيما سبق هذه للقائلين بالأصلح ، وقد أوردته الأمدى في الإبهكار وأجاب عنه ١٩٠/١ ب .

(٢) راجع ما سبق في ٨٩ ب ص ٢١٠ ، ٢١١ ، وقارن بما في المفتى ٧/١٤ - ١٥ ، والإبهكار ١٩١/١ أ ، ب (٣) راجع ما سبق عن مسألة الآلام في ٨٨ أ وانظر المفتى ٢٢٩/١٣ ، ٣٦٨ - ٣٧٦ وشرح الأصول الخمسة ٤٨٥ - ٥٠٤ .

(٤) قارن بالمفتى ١٣/٤٠٥ - ٤٣٠ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ، وما بعدها ، وانظر ما سياتى عنهم في القانون السادس .

(٥) انظر عن البكرية ومقاتلهم هذه ونقدتها ، الأشعري مقالات ٣١٧/١ ، ٣١٨ ، وابن حزم - الفصل ٧٩/١ - ٨١ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ، ٤٨٥ ، والمفتى ٣٨٢/١٣ - ٣٨٦ ، والإبهكار ١٩٢/١ ب ، ١٩٤ أ وما سياتى في ل ٩٥ ب والتعليق عليها من هذا الكتاب .

أما قصة أبي جهل فلا احتجاج بها ، فإن ما كلفه به ممكن في نفسه ، وممكن منه
بكونه مقدورا له ، فلم يكن ما أوجبناه من التمكن غير واقع ولا متصور^(١) .

والجواب :

إننا لا ننكر كون البارئ - تعالى - حكيمًا^(٢) ، وذلك بتحقق ما يتقنه من صنعته ،
ويخلقه^(٣) على [وفق]^(٤) علمه به وإرادته ، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود . والعبث
إنما يكون لازما له بانتفاء الغرض عنه أن لو كان قابلا للفوائد والأغراض ، وإلا فتسميته
غرضا ، عن طريق التوسع والمجاز ، هو غير ممكن ، كمن يصف الرياح في هبوبها ، والمياه عند
خبرها ، والنار عند زئيرها^(٥) بكونها عابثة ، إذ لا غرض لها ولا غاية تستند إليها^(٦) ،
ولا يخفى ما في ذلك من التحجير بوضع ما لا أصل له في الوضع .

وأما تقبيح صدور من البارئ - تعالى - فمبني على فساد أصلهم في التحسين والتقبيح ،
والرد عليهم في ذلك يستدعي تقرير المذهب من الجانبين ، وتمهيد القاعدة من كلا الطرفين
فنقول :

معتقد المعتزلة : أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفات ذاتيات ، ووافقهم على ذلك
الفلاسفة ومنكرو النبوات ، ثم اختلف هؤلاء في مدارك الإدراك لذلك ، فقالت المعتزلة

-
- (١) راجع ما مر عن هذا المثال في ٨٩ ب والتعليق عليها ، وقارن رده هنا بما في الاقتصاد ١٠٥ ، والابانة
٧١ ، ٧٢ ومعال أصول الدين ٨٢ ، ٨٣ وانظر أيضا المآخذ لوحة ٥٥ أ ، ب والابكار ١٩٧/١ أ ، ب .
- (٢) انظر في تحقيق موقف الأشاعرة من هذه المسألة الهامة (الحكمة) المراجع التالية : الابكار ١٨٨/١ ب والتمهيد
٥٧ - ٥٩ ، ونهاية الاقدام ٤٠٠ - ٤٠٣ والأربعين ٢٤٦ - ٢٥٣ وشرح العنصرية ١٧٣ - ١٧٩ وأصول الدين ١٥٠ ،
١٥١ والمآخذ لوحة ٥٢ أ - ٥٣ أ والاقتصاد ٩٦ - ١٠٦ والمعة للحلبي ٣٢ ، والبيان للباقلاني ٥٠ - ٥٣ وطبقات
السبكي ٨٥/٥ - ٩١ والقول الفصل لصبرى ٣٠ ، ٣٦ ، ٧٤ ، ٧٥ ونشأة الفكر ٣٨٨/١ ، وانظر في نقد موقفهم
ايشار الحق ١٩٣ - ٢٤٧ ومناهج الأدلة ١٠٥ - ١٢٦ ومناهج السنة (بولاق) ١٢٤/١ - ١٢٩ .
- (٣) في الأصل ويحققه .
- (٤) وقع عليها مداد بالاصل اثبتها اعتمادا على الابكار ١٨٨/١ ب .
- (٥) كذا بالأصل .
- (٦) قارن بالفزالي في الاقتصاد ١٠٤ ، ١٠٦ .

والفلاسفة^(١) : المدرك قد يكون عقليا وقد يكون سمعيا ، فما يدرك بالعقل منه بديهي كحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران ، ومنه نظري كحسن الصدق المضر ، وقبح الكذب النافع . وما يدرك بالسمع فكحسن الطاعات وقبح ارتكاب المنهيات^(٢) .

وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول ، دون الشرع المنقول .

ب / ٩١ وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف / الذاتية للمحال ، بل إن وصف الشيء بكونه حسنا أو قبيحا فليس الا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه ، بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه ، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه . أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ، ومعان مفارقة من الأعراض ، بسبب الأغراض والتعاقبات ، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات .

فالحسن إذا : ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا ، أو ما تعلق به غرض ما عقلا . وكذا القبيح في مقابلاته^(٣) .

(١) ذكر المؤلف في الابكار ١٧٤/١ ب أن القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وأن الحسن والقبح ذاتي في الأشياء (المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية وغيرهم) .

انظر بالنسبة لموقف المعتزلة : المغني ٢٢/١٤ - ١١٠ وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣٢٣ والابكار ١٧٤/١ ب - ١٨٤ ب والمآخذ لوحة ٥٢ ب ، ٥٣ أ ، .

وبالنسبة لموقف الفلاسفة : النجاة ٢٨٤ - ٢٩١ والأشارات ٥٦١/٣ - ٥٦٤ ، .

وبالنسبة لموقف الخوارج : نهاية الاقدام ٣٧١ ، وتاريخ فلسفة الاسلام في شمال افريقيا ص ١٥٨ .

وبالنسبة لموقف الكرامية : نهاية الاقدام ٣٧١ وأصول الدين ١٥٠ ، ١٥١ .

وبالنسبة لموقف المساتريدي : بحر الكلام ١٥ - ١٧ .

وبالنسبة لموقف الصوفية : الفصوص ٢١٩/١ - ٢٢٢ والفتوحات ٤٥/١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٩٩ .

وبالنسبة لمنكري النبوات ينظر نهاية الاقدام ٣٧١ وعن الصابئة خاصة ٣٧٧ منه .

(٢) قارن بالابكار (١/١٧٥ - ١٧٦ أ) .

(٣) انظر عن رأى الأشاعرة في هذه المسألة : أصول الدين ١٣١ - ١٣٣ والارشاد ٢٥٨ - ٢٦٠ ونهاية الاقدام

٣٧٠ - ٣٧٣ والأربعين ٢٤٠ - ٢٤٩ والبع ١١٧ - ١٢٢ والعصية ١٧٩ - ١٨١ والقسطاس ٣٤ ، ٥٢ والحصل

١٤٧ ، والمآخذ لوحة ٥٣ أ ، ٥٨ ب والابكار ١٧٤/١ ب - ١٧٧ أ وانظر أيضا الاقتصاد ٩٥ ، ٩٦ والمعالم ٨٤ - ٨٨

ومناهج الأدلة - مقدمة ٩٢ - ٩٥ .

وإطلاق الأصحاب : أن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسّنه الشرع أو قبحه ، فتوسع في العبارة ؛ [إذ]^(١) لا سبيل إلى جحد^(٢) أن ما وافق الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يردبه الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته حسنا ، كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسنا [كذلك]^(٣) ، وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك . [و]^(٤) ليس المراد بإطلاقهم : إن الحسن ما حسنه الشرع ، [أنه لا يكون حسنا]^(٥) إلا ما أذن فيه ، أو أخبر بمدح فاعله . وكذا في جانب القبح أيضا^(٦) .

وبعد هذا فلم يبق إلا الرد على أهل الضلال ، وهو أن يقال :

الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسنا أو قبيحا إما العقل أو الشرع لا محالة . فإن كان الحاكم هو العقل فلا محالة أن ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح ، لو سلب ودواعى نفسه في مبدأ نشوئه إلى حين وفاته من غير التفات إلى الشرائع والعادات ، والأمر الاصطاحيات ، والموافقات للأغراض والمنافرات ، لم يجد إلى الحكم الجزم بذلك سبيلا .

وإذا لم يكن في الحكم بهذه الأمور بد من النظر إلى ما قدرنا دفهى لا محالة مختلفة بالنسبة والإضافة ؛ إذ رب شيء حكم عليه عقل إنسان ما بكونه حسنا لكونه موافقا لغرضه ، أو لما فيه من مصلحته أو دفع مفسدته ، أو لكونه جاريا على مقتضى عادته وعادة قومه عرفا أو شرعا^(٦) ، وقد يحكم عليه عقل غيره بكونه قبيحا ، لكونه مخالفا له فيما وافق غرضه^(٥) ، وذلك كالحكم على ذبح الحيوان بالحسن والقبح ، بالنسبة إلى أهل الشرائع المختلفة^(٧) ، وكالحكم بالحسن

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) في الأصل (جحد) .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) نجد هذا المعنى في تفسير الحسن والقبيح عند الرازي في المعالم ٨٣ - ٨٥ ، وألمع إليه الشهرستاني في نهاية الاقدام

٣٧١ - ٣٧٣ وكذا عند الفزالي في الاقتصاد ٩٦ قارن ما في هذه المصادر بما في الارشاد ٢٦١ ، ثم انظر الابكار ١٧٦/١ أ ، ١٧٧ ب ، ١٨٤ أ ، ١٨٣ أ .

(٥) انظر في الأسباب العارضة المسببة للحسن والقبح الفصوص لابن عربى ٢٢٢/١ وفيه ما هنا وزيادة ، وقارن

بالابكار ١٨٢/١ ب ، ١٨٣ أ .

(٦) قارن بالمغنى ١٥٥/١٥ - ١١٧ حيث يناقش البراهمة وبعض العقلاء حول حسن ذبح الحيوان أو قبحه

ربالارشاد ٢٦٣ .

والقبح على سمة اللون مثلاً بالنسبة إلى من يستحسنها أو يستقبحها . وكالحكم بقبح الكذب /الذى لا غرض فيه ، وحسنه إذا قصد به إحقان دم نبي أو ولى من غاشم يقصد قتله^(١) . وهلم جرا في كل ما يقضى العقل ، باعتباره ، على كون الشيء حسناً أو قبيحاً . ولو كان ذلك ذاتياً لما اختلف باعتبار النسب والإضافات ، بل لوجب أن يكون متحققاً مع تحقق الذات وان تغيرت الحالات كما في سائر الذاتيات^(٢) .

وان كان الحاكم به الشرع فلا محالة أنه قد يحكم بكون القتل مثلاً أو الكذب قبيحاً في حق [العاقل]^(٣) القائل لا لغرض ، ولا يحكم بقبح ذلك في حق الصبي والمجنون . بل وقد يحكم بحسن شريعة ما بالنسبة إلى قوم ويقبحها بالنسبة إلى آخرين ، ولهذا صح القول بنسخ الشرائع ، ولو كان القضاء فيه بالحسن أو القبح على شئ ما لذاته ونفسه ، لا لنفس الخطاب ، لما تصور أن يختلف ذلك باختلاف الأمم والأعصار على ما حققناه^(٤) .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لوجب أن من أراد قضاء حاجة وكان سبيله فيها إما الصديق وإما الكذب ، وهما بالنسبة إلى قضاء حاجته سيان ، أن لا يرجح الصديق على الكذب^(٥) . وأن من رأى شخصاً في الهلاك ، وهو قادر على إنقاذه وخلاصه ، وليس له في إنقاذه غرض ، ولا هو متدين بدين ، بل ربما أوجب ذلك عنده تعبا ونصباً ، أن لا يرجح عنده الإنقاذ على عدمه ، وهو مما تقضى العقول السليمة برده وإبطاله^(٦) . وإذا ثبت الترجيح فلو لم يكن ذلك لحسنه في ذاته وإلا كان عبثاً وسفهاً . ثم كيف ننكر ذلك والعقل الصريح

-
- (١) انظر في مثالي اللون والكذب الاقتصاد في الاعتقاد ٩٦ ، ٩٧ ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٣٠٦ وانظر أيضا رياض الصالحين للنووي (باب بيان ما يجوز من الكذب) ٢٧٦ ، ٢٧٧ .
- (٢) قارن بالابكار ١/١٧٧ أ ، ب والارشاد ٢٦٦ ، ٢٦٧ ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٣ .
- (٣) زيادة ليست بالأصل .
- (٤) انظر ما سيأتي في ١٣٦ ب ، ١٣٧ أ وقارنه بنهاية الاقدام ٣٨٨ ، ٣٨٩ .
- (٥) هذا المثال الافتراضي في الابكار ١/١٨٠ ب ، ١٨١ أ والارشاد ٢٦٣ - ٢٦٥ ونهاية الاقدام ٣٧٣ ، ٣٧٤ والمتأخذ ٥٧ أ ، ب . ويورد عبد الجبار فرضاً آخر في شرح الأصول الخمسة ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ - ٣٠٨ .
- (٦) وهذا المثال أيضا عند عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٨ ويناقشه فيه النزالي في الاقتصاد ٩٩ ، ٩٧ - ١٠١ والجويني من قبل في الارشاد ٢٦٥ ، وقد جاء في الابكار ضمن شبه الخصوم ١/١٨٠ ب وناقشه في ١٨٢ أ ، ب

يقضى ببديته على حسن العلم والإيمان ، وقبح الجهل والكفران^(١) ، من غير توقف على أمر خارج أصلا ؟ ومن أنكر ذلك فهو لامحالة معاند مجاهد ، مع أن اتفاق العقلاء على ذلك مما يخصمه^(٢) .

قلنا : ما ذكرتموه من الإلزامات واعتمدموه من الخيالات ، مهما قطع النظر فيها عما ذكرناه من المقاصد / والأغراض ، فالترجيح لامحالة يكون ممتنعا ، والمحتج^(٣) به يكون منقطعا . ومهما لم يكن بد من الأغراض فيما حكم العقل بحسنه أو قبحه امتنع أن يكون ذلك له ذاتيا ، كما مهندناه .

ومن قضى بإطلاق التحسين لما حسنه أو التقيح لما قبحه ، من غير اقتضار على متعلق الغرض ، فليس ذلك إلا لدهوله عن محز الغلط ومشار الفرط^(٤) ، وهو إما حبه لنفسه ، وشغفه بما تعلق [به]^(٥) غرضه ، فإنه قد يحكم إذ ذاك قطعا بحسن ما وافق غرضه وقبح ما خالفه ، من غير التفات إلى غرض الغير ؛ لكونه غير مشغوف به ، وذلك كمن يحكم بحسن صورة ما أو قبحها ؛ لما وافق من غرضه أو خالف ، مطلقا ، وإن جاز أن يكون غرض غيره مخالفا لغرضه^(٦) .

وقد يكون ذلك لكون ما يحكم بحسنه أو قبحه مما يوافق الأغراض غالبا ، ومخالفة لها نادرا ، فيحكم عليه بكونه حسنا أو قبيحا مطلقا لخفاء موضع المخالفة عليه ، وندرته في وقوعه . وذلك كمن يحكم على الكذب بآئه قبيح مطلقا ، فلا يلتفت إلى حسنه عندما يستفاد به عصمة دم نبي أو ولي . لندرته وخفائه في نفسه^(٧) . ومشارات الغلط في ذلك

(١) انظر في هذا الرد عليه الارشاد ٢٦٢ ، ٢٦٣ والابكار ١٨١/١ أ ، ب .

(٢) انظر كل ما سبق من إيرادات في شرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣١٣ .

(٣) في الأصل (المتحجر) .

(٤) في القاموس (الفرط بضمين الظم والاعتداء ومجازة الحد) .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) هذا هو الوهم الأول الذي يؤثر على الحكم الإنساني وهو في الاقتصاد ص ٩٧ .

(٧) هذا هو الوهم الثاني وهو في الاقتصاد ٩٧ وانظر الابكار ١٧٨/١ أ - ١٨٠ ب .

متكثرة متعددة لامحالة، ولا مستند للحكم بجهة الإطلاق إلاها ، حتى لو فرض شخص ما متنبها ، عند حكمه على ما حكم فيه لجميع مواضع الغلط ومواقع الزلل لَمَّا تُصوّر منه القضاء بذلك مطلقاً^(١) .

وما ذكره من ادعاء الضرورة [اللهم]^(٢) بحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران . فمن أحاط بما ذكرناه وفهم ما قررناه بان له وجه فساد من غير توقف . ثم كيف يقنع بالاسترسال في ادعاء ذلك مع أن أكثر العقلاء في ذلك لهم مخالفون ، [وهم]^(٣) عما يدعونه مدافعون ؟ ولو كان مجرد ذلك كافياً لاكتفى به من جحد الصانع ، وقضى بالتجسيد والتشبيه . وذلك مما يبطل القضايا العقلية والأمور النظرية وهو ممتنع . وليس اتفاق بعض العقلاء عليه مما يوجب كونه ضرورياً، وإلا للزم أن ما اتفق عليه الخصوم أيضاً ضرورى ، لكونهم / من جملة العقلاء بل أكثرهم ، وذلك يفضى إلى كون الشيء الواحد معلوماً نفيته وإثباته في حالة واحدة بالضرورة ، وهو ممتنع .

كيف !! وكم من شيء اتفق عليه أكثر العقلاء وليس بضرورى ؟ كما في حدث العالم ووجود الصانع ونحوه . بل لو قدر اتفاق المخالف لهم ، بحيث وقع الإطباق على ذلك ، فإنه لا ينقلب ألبتة ضرورياً ، على معنى أنه لو خلى الإنسان ودواعى نفسه يحكم به من غير توقف على أمر ما .

لم يبق إلا قولهم : إن الاضطرار إلى معرفة كون الحسن والقبح ذاتياً واقعاً لامحالة ، وإنما النزاع في مدركه . ومن تنبه لما أشرنا إليه علم أن ذلك غلط من قائله لوجهين : الوجه الأول : أن ما حكموا بتقييمه فنحن قد نحكم بتحسينه ، وذلك كما يلام الحيوان وتهذيب الإنسان ، من غير ثواب ولا غرض مقصود . فكيف يدعى الموافقة على نفس الحسن والقبح وكونه ذاتياً ؟

(١) انظر في هذه المؤثرات الوهمية عامة الاقتصاد ٩٧ - ١١٠ ، ١٠٩ - ١١٢ ، ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، وانظر الدراسات النفسية عند المسلمين د / عبد الكريم العثمانى - الفصل الأخير .
(٢) زيادة ليست بالأصل .

الوجه الثاني : أنه وإن وقع الاتفاق على تحسين كل ما حسنوه ، وتقبیح كل ما قبحوه، فلم يتمع الاتفاق على كون الحسن والتبیح ذاتيا ، [ولا] (١) يلزم من الاتفاق على كون الشيء الواحد حسنا أو قبيحا أن يكون قد سلم كون الحسن والتبیح له ذا تبيين (٢) .

ولا يلزم من عدم جواز اتصاف الباری بكونه جاهلا أن يكون ذلك لكون التبیح للجهل وصفا لزاما ، وأنه لذاته قبيح ، بل لكون الدليل القاطع قد دل على وجوب العلم له وكونه عالما . ولو جوزنا أن يكون جاهلا لجوزنا أن لا يكون عالما ، وذلك خلاف ما اقتضاه الدليل القاطع . والا فلو جوزنا النظر إلى مجرد الجهل لم يقتض ذلك كون التبیح له ذاتيا ، فإنه وإن صح تبیحه بالنسبة إلى من خالف غرضه ، بسبب عدم اطلاعه [على] (٣) المعلومات ، وإحاطته بالمعقولات، فقد علم بحسنه من وافق جهل هذا الجاهل غرضه ، وذلك كما نحكم على كون القتل قبيحا بالنسبة إلى المقتول وأوليائه ، وتحسينه بالنسبة إلى حساده / وأعدائه ، وهذا واضح لاختفاء به (٤) . وبهذا التحقیق يقع التفصی ب/٩٣ عن كل ما يرد من هذا القبيل .

وإذا بطل أن يكون الحسن والتبیح ذاتيا لم يبق معنى للحسن والتبیح إلا ما ذكرناه ، ويلزم منه منع جواز إطلاق التبیح على أفعال الله - تعالى ؛ لعدم وروده على لسان الشرع المنقول ، وعدم تأثير مخالفته لأغراض أصحاب العقول .

(١) في الأصل (وانما) .

(٢) انظر عن ادعاء المعتزلة الضرورة في هذا الحكم الارشاد ٢٥٩ - ٢٦٦ وهو ينسبه إلى كافتهم ، وكذا الآدمي في الابكار ١/١٨٠ ب ، ١٨١ أ ، ١٨٣ ب وقارن بشرح الأصول الخمسة ٣١٠ - ٣١٢ - ٣٢١ ، والمغني ١٤/١٩٤ - ١٧٢ وانظر أيضا الاقتصاد ١١٠ - ١١٢ ونهاية الأقدام ٣٧٦ ، ٣٧٧ هذا ونجد عند ابن تيمية ميلا إلى اعتبار هذا الحكم بديهيا - نقض المنطق ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٣) في الأصل (اطلاعه بالمعلومات) .

(٤) فكرة هذا المثال مرت في ل ٩٢ أ ويوجد أيضا في نهاية الاقدام ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، والارشاد ٣٨٢ ، ٣٨٣

والابكار ١/١٧٧ ب .

ثم كيف السبيل إلى جحد انتفاء الغرض عن أفعاله مع وقوع ما بيناه من الأفعال التي لاغرض فيها ؟ وما قيل من أن فائدة خلق الحوادث المعدنية وغيرها إنما هو انتظام حال نوع الانسان ، والاستدلال بها على وجوب وجوده ، وعظم جلاله في وحدانيته . فلا يصلح أن يكون غرضا ، وإلا لوجب حصوله من كل وجه على نحو لا يختلف من وجه ما ، وإلا عد عاجزا عن تحصيل غرضه من ذلك الوجه (١) .

ولم كان هلاكه لما خلق لأجل صلاحه وانتظام أحواله ، وذلك كما في حق الغرقى، والحرقى، والمسمومين، والهللكى بالرياح العاصفة، كما مضى فيمن هلك من الأمم السالفة ؟ بل وكم من تارك النظر في الآيات والدلائل الباهرات، ولم يلتفت إلى ما فيها من جهات الاستدلالات ؟ ولهذا لو نسبنا الناظر المؤمن إلى الجاحد الكافر لم نجده إلا قليلا من كثير (٢) . ثم لامحالة أن فائدة الاطلاع على وجوب وجود واجب الوجود ، ومعرفة وحدانيته ، لا سبيل إلى القول بعودها إليه ؛ إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، كما سبق . فلا بد وأن يعود إلى الناظر ، وتلك الفائدة عند البحث عنها لاتخرج عن الالتداد بنفس المعرفة والثواب عليها ، وذلك كله مقدور أن يحصله الله - تعالى - للعبد من غير واسطة ، بأن يخلق له العلم بديا بمعرفته (٣) ، وأن ينيله الثواب الجزيل بدون النظر إلى نظره وطاعته . وعلى هذا يخرج القول بوجوب التكليف أيضا .

ولا يصح أن يقال : إن الثواب على النظر والمشاق، اللازمة بالفكر والتزام الطاعات بفعل المأمورات / واجتناب المنهيات ألد من أن يكون بديا ؛ لانتفاء (٤) المنة والاهتنان (٥) ؛ فإننا نلوذ بجناب الجبروت ، ونستعيذ بعظمة الملوكوت، ممن يتجاسر (٦) على

(١) قارن بالمغنى ١١/١٠٠ - ١٣٣ وراجع ما في ل ٨٨ ب

(٢) قارن بنهاية الاقدام ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، والارشاد ١٧٠ وانظر ما سياتى في ١٣٤ ب .

(٣) هذا ما يسلم به المعتزلة أو فريق منهم على الأقل - انظر المغنى ١٤/٢٢٦ - ١٣٧ وقد ذكر الشهرستاني في « النهاية »

اختلاف البصريين والبعثاديين في هذا ص ٤٠٥ ونقل ذلك أيضا الجوينى في الارشاد ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٤) في الأصل (وانتفاء) .

(٥) هذا ما قرره المعتزلة فعلا في وجه حسن التكليف ، انظر المغنى ١١/١٣٤ - ١٦٦ وشرح الأصول ٥١٠ ، ٥١١

(٦) بالاصل (مما يتجاسر) .

الإفصاح بهذا الافتضاح ، ويتفوه بالتكبير على الله تعالى - ، والتعجب من الدخول في منته ،
والاشتمال بنعمته . وكيف السبيل إلى الخروج عن ذلك وأين المفر منه؟ وهل أصاب إيجاده
مهرًا من الآفات . ممكنًا من اللذات (١) ، أو خلق ما يصدر عنه من الطاعات وأنواع
العبادات إلا بفضل من الله - تعالى - بديًا من غير سابقة طاعة أو فعل عبادة ؟ وهل
نعمه السابقة إلينا ، المشتملة علينا مما يمكن القول بعدها ، أو التعرض لحصرها (٢) ؟

ثم إن الخصم معترف بأن ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه وملجأ إليه
شكرًا منه لله - تعالى - على ما أولى من مننه ، وأسبغ من جزيل نعمه (٣) . فكيف يستحق
الثواب على ما أدى من الواجبات ، والجزاء على ما حتم عليه من الطاعات ، وأنواع
العبادات ؟

أم كيف السبيل إلى الجمع بين القول بوجوب الطاعة على العبد شكرًا ، والثواب
على الباري جزاء ؟ وهل ذلك إلا دور ممتنع ؟ ؛ من جهة أن الشكر لا يجب إلا بعد
سابقة الثواب المتطوّل به ، لا واقع بطريق الوجوب ، فإن ذلك لا يستحق شكرًا ،
والجزاء الواجب لا يكون إلا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرّع بها لا ما وقع بطريق
الإيجاب (٤) .

وقوله تعالى : (ولتجزى كل نفس بما كسبت) (٥) وقوله : (ليجزى الذين أسسوا
أبما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسن) (٦) فليس المراد بها التعليل ، وإنما المراد بها

(١) . قارن بالمعنى ١٤/١١٠ - ١٢٠ ، وبنهاية الأقدام ٤٠٩ .

(٢) هذه النظرة إلى فكرة المعتزلة ورميم بسوء الأدب والتكبر على الخالق سبحانه نجدها من قبل عند الجويني في
الإرشاد ٢٩٩ والشهرستاني في نهاية الأقدام ٤٠٢ - ٤٠٤ ، ٤٠٩ .

(٣) قارن بالمعنى ١٤/١٦١ - ١٨٤ وشرح الأصول ٥٢٥ ، ٥٢٦ ثم انظر الإرشاد ٢٦٨ - ٢٧١ والاقتصاد
١٠٩ - ١١٢ حيث ينتقدان هذه الفكرة الاعتزالية ، وانظر أيضا « إيثار الحق على الخلق » حيث يقرر ابن الوزير أن شكر
النعم بالحياة واجب عقلا وشرعا ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(٤) هذه نقطة ضعف في المذهب الاعتزالي تتعارض فيها أصول القوم من إيجاب الشكر على العبد وإيجاب الثواب عليه على الرب ،
وقد سبق الآمدى في التنبيه عليها النسفي المساتريدي في بحر الكلام ٤٩ والجويني في إرشاده ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ،
٢٩٤ والشهرستاني في النهاية ٤٠٧ والغزالي في الاقتصاد ١٠٧ - ١٠٩ .

(٥) جزء من الآية ٢٢ من سورة الجاثية .

(٦) جزء من الآية ٣١ من سورة النجم .

تعريف الحال في المسأل ، كما في قوله تعالى : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً)^(١) ، وقوله : (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله)^(٢) ، وعلى هذا يخرج كل ماورد في هذا الباب من الآيات والدلالات السمعية .
 ويزن لاننكر أن ذلك مما يقع ، وانما ننكر كونه مقصودا بالكليةفات والأمر بالطاعات / ب / ٩٤
 حتى يقال : إنه خلق لكذا ، أو لعله كذا . بل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا^(٣) .
 بل ويكفى الخصم من سخف عقله وزيف رأيه أن^(٤) عادت حكمة خلق السموات والأرض والنجوم والشجر والجبال ، وإظهار الآيات والدلائل والمعجزات ، وإيجاب الطاعات والعبادات ، وتصريف الخلائق بين المأمورات والمنهيات ، إلى لذة يجدها بعض المخلوقين في مقابلة طاعته تزيد على اللذة التي يجدها بطريق الابتداء والتفضل ، مع أن الله - تعالى - قادر على أن يخلق له أضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي ، من غير تعب ولا نصب « إن الله على كل شيء قدير » .

ثم الذي يقطع به دابر العناد ، ويُخمد نائرة الإلحاد التزام خلود أهل النار في النار بكبيرة واحدة ، إذا ماتوا قبل الإقلاع عنها والتوبة منهما !! وما قيل من أن ذلك هو الأصح لهم لعلمه^(٥) بهم أنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فغير مفيد^(٦) ، مع العلم بقدره الله - تعالى - على منعه منها ، وإماتتهم قبل الوصول إليها ، وإقذارهم على التوبة قبل الأوبة . فما الفائدة في تمكينهم من الكفران ؟ وإقذارهم على العصيان ؟ ومنعهم من التوبة ؟ ولقد كان قادرا على التجاوز والامتنان والصفح عنهم والغفران ، فلو فعل ذلك لقد

(١) جزء من الآية ٨ من سورة القصص .

(٢) جزء من الآية ٨٣ من سورة القصص غير أنها في الأصل كتبت (وجعل الليل لتسكنوا فيه . .) وصوابها ما أثبتته .

(٣) قارن بالتهميد ٥٠ - ٥٢ وإيثار الحق ١٩٣ وما بعدها وما مر في ٨٨ ب من هذا الكتاب .

(٤) في الأصل هزة فقط مكان أن .

(٥) في الأصل (لعلمهم) .

(٦) قارن بشرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧ ونهاية الاقدام ٤٠٧ والاقتصاد ١٠٨ ، ١٠٩ وارجع لما

في ل ٢٣١ = ٢٣١ ، .

كان أليق بحكمته ، وأقرب إلى رأفته من أن يعذبهم بالنيران ، ويحرمهم نعيم الجنان ، فإننا قد وجدنا المديح للغافر ، لاسيما في حق من لا يتضرر بالغفران ، ولا ينتفع بالانتقام . بل هما بالنسبة إلى جلال عظمتهم ، وقُدوس صمديته سيان ، فما باله استأثر بالانتقام^(١) ، على الإنعام بالغفران ، وبالعقاب على الامتنان ؟ !

بل لا يحسن في العقل في معرض المجازاة متعاقبة معصية واحدة بالخلود في العذاب المقيم الأبدي السرمدي ، بل لو قيل إن العقل يقبح ذلك لقد كان هو الأليق . فانظر إلى هؤلاء كيف تخبطوا في الحتمات لقصور أفهامهم ، وضلوا في ظلمات أوهامهم ، واشكر الله على ما منحك مما حرم منه غيرك ؛ / إن الله يجزي الشاكرين^(٢) .

١/٩٥

وما هوُّل به من أن انتفاء الحكمة غير لازم من عدم تعلق العلم بوجودها فصحيح ، لكن المدعى ههنا إنما هو تعلق العلم بعدمها ، على ما شهد به العقل الصريح ، وفرق بين عدم تعلق العلم بوجود الشيء وبين تعلق العلم بعدم الشيء ؛ إذ الوجود مع الأول متصور ومع الثاني ممتنع^(٣)

فقد تحقق من هذه الجمل أن الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود ، والذي يشهد بذلك ويؤكد ما أسلفناه من الإلزامات ، وقدمناه من الإشكالات ، في اعتبار إيجاب النوافل ، واعتبار إيجاب رعاية الصلاح والأصلح في الشاهد . وما ذكره من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم في إيجاب الطاعة والشكر على العبيد بالإبطال ، وإن نظر إلى ما يستحقه من الثواب في مقابلته فهو باطل ؛ لما أثبتناه . ومع بطلانه فلم لا قيل به في محل الإلزام ؟ وما الفرق بين الصورتين ؟ وما الفاصل

(١) في الاصل « الانتقام . . النفران . . العقاب » زد الباء قبلهن .

(٢) انظر « ايثار الحق » ٢٢٨ - ٢٣٣ حيث يعيب ابن الوزير على المتكلمين ايرادهم تلك الصور المستفححة ، والآمدى هنا يجرى على تلك الروح المتشائمة التي غلبت على الأشاعرة : انظر الارشاد ٢٦٦ ، والمآخذ لوجه ٩٠ .

(٣) قارن بما في الشفاء - الفن الثالث من الطبيعيات - ت استاذنا د/ قاسم ص ٦٧ وراجع ما مر في ل ٩٠ = ٢٣١ ،

بين الخالتين ؟ وهل ذلك إلا محض خيال لا أصل له ، ومجرد استرسال لاسند له ؟
نعوذ بالله من الشيطان ، والتخبط في الأدیان^(١) .

وما قيل من أن مستند ذلك ليس إلا نفي العبث والتبجح عن أفعال واجب الوجود فمبني
على أصلهم في التحسين والتبحيح وقد أوضحنا فسادَه^(٢) .

وما قيل في تقرير الأصلح مما لا ثبوت له على محك النظر ، ولا مقر له في ميدان
العبر ؛ فإنه ما من أمر يُقدَّرُ أن الانسان سيظني عنه إلا والرب - تعالى - قادر على أن
يعصمه منه ويمنعه عنه ، وإذ ذاك فلا يظني ، واعتبار الأصلح في حقه يكون أولى .
كيف وأن هذا ينقض قاعدتهم في التكليف رعاية لمصلحة العبد مع العلم بأنه يكفر
ويفجر^(٣) ؟

فيأذن^(٤) يمتنع رعاية الأصلح نفياً للطفیان ، ويمتنع التكليف رعاية لدفع الكفران ؛
وهو مما يعسر دفعه على الخصوم ، ويصعب حله على أرباب الفهوم . وإذا ثبت ما مهدناه
لزم القول بانتفاء الوجوب عن/جميع أفعال واجب الوجود ، لما سبق .

ولا يرو عنك تفسير وجوب فعل الله - تعالى - بلزوم الظلم والعبث عليه بفرض عدمه ،
كما في الثواب على الطاعة وإيلاء الحيوان البرئ^(٥) . فإن ذلك يستدعي بيان قبوليته لأن يتصف
بالظلم والعبث وكل ما يوجب له في ذاته نقصا ، وذلك مما لا سبيل إليه ، بل الظلم وكل
صفة منقصة مسلوقة عنه لا تمتناع اتصافه بها . وذلك على نحو سلب الظلم والعبث
عن الحيوانات والجنادات ، وغير ذلك من النباتات ؛ إذ الظلم يتصور ممن يصادف

(١) قارن بالمعنى ٧٠/١٤ - ٨٦ حيث يهاجم القائلين بالأصلح بمثل ما هنا وراجع ما في أول ل ٩٠ ب فيما سبق
ص ٢٣٣ .

(٢) قارن بالمعنى ١٥٤/١٤ - ١٦١ وخاصة صفحتي ١٥٦ ، ١٥٧ حيث يتكلم عن نفي العبث عنه تعالى وبايثار
الحق ٢٨٤ - ٦٨٩ وراجع ما سبق في ٨٩ ب ، ٩٠ أ = ص ٢٢٨ وما بعدها .

(٣) قارن بالمعنى في حكمه تكليف من علم الله أن سيكفر ١٨٣/١١ وما بعدها ثم أنظر الالتزام الوارد هنا في الارشاد
٢٩٤ ، ٢٩٥ ونهاية الاقدام ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

(٤) في الاصل (فان) .

(٥) راجع ما مر في ل ٨٩ ب = ٢٢٨ ، ٢٢٩ عن تعريف الواجب ، وعن رأى المعتزلة الذي يناقشه هنا
ل ٩٠ ب ، ٩١ أ = ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ من هذا الكتاب .

تصرفه ملك غيره من غير علمه ، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه ، وذلك كله منفي عن الباري - تعالى - (١) .

ثم إن ذلك مبنى على أصولهم في التحسين والتقييح وقد أبطلناه . ثم كيف السبيل إلى تفسير الواجب في حقه بما يلزم من فرض عدمه المحال ، مع ما أسلفناه من قصة أبي جهل وتكليف غيره ممن مات على كفره بالإيمان ، ومجرد الإمكان غير كاف في التمكين إلا مع القدرة عليه ، والاسترسال بكونه مقدورا له قبل الفعل - مع ما عرف من أصلنا في الاستطاعة وأنها لا تكون إلا مع الفعل - غير مفيد . ثم ولو كان مقدورا فلا بد وأن يكون وقوعه بالفعل متصورا ، ولو تصور وقوعه بالفعل لانقلاب العلم السابق جهلا ، وذلك محال في حق الباري - تعالى - ، لما سلف . وامتناع وقوع المحال لافرق فيه بين أن يكون لازما عن الشيء باعتبار ذاته وبين أن يكون لازما عنه باعتبار غيره فيما يرجع إلى نفس المقصود وهو الوقوع ، ومن جحد ذلك فليس الله - تعالى - أن يرزقه عقلا (٢) .

ومن أنكروا حلول الآلام بالحيوان ، وإلصامه بها فجحدوا لبديهيته يغني عن مكالمته ، ولسانه ينادي على نفسه بفضيحته ، فإن ذلك غير متقاصر عن جحد كونها حية ومتحركة وغير ذلك مما لها من الصفات المحسوسة (٣) . ومن زعم أن ذلك قبيح لعينه فقد تبين فساد أصله في التحسين والتقييح . ثم ولو كان كذلك للزم أن من شرب دواء كرها أو احتجم أو انفصد/أملا لإزالة داء مريض أن يُعد ذلك منه قبيحا ، على نحو ما إذا ألقى نفسه في تهلكة ، وهو خلاف المعقول (٤) .

وأما الثنوية فقد أبطلنا عليهم قواعدهم (٥) ، والتناسخية (٦) . فسنبين فيما يأتي زيف عقائدهم إن شاء الله تعالى . وهو الهادي لطرق الرشاد .

(١) قارن بالمع للاشعري ١١٧ - ١٢٢ والاقتصاد ١٠٦ والابكار ١٨٦/١ ب ، ١٧٧ أ عن اتصاف افعاله تعالى بالحسن مجرد كونها صادرة عنه لا لموافقها الحسن الذائق في الأشياء .

(٢) راجع ما مر عن هذه المسألة في ٨٩ ب = ص ٢٢٩ .

(٣) انظر ما مر بنا عن « البكرية ومفالتهم هذه » في ٩١ أ = ص ٢٣٢ ، وقارن رده هنا بما في الارشاد ٢٧٩ .

(٤) انظر ما مر في ل ٩١ أ عن قال بفتح إيلام الحيوان لعينه وذاته ، وقارن بنقد عبد الجبار لهذه الفكرة في المغنى

١٤/٤٤-٤٤ ، والجويني في الارشاد ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٥) قارن بالارشاد ٢٧٨ وانظر ما في ل ٨٣ ب ، ٨٤ أ ، ٩١ أ = ص ١٩٣ وما بعدها .

(٦) قارن بالارشاد ٢٧٩-٢٨٦ وراجع ما مر عن مسألة الآلام في ل ٨٨ أ وما سيأتي في ل ١١٣ ب ، ١١٥ أ ، ١١٦ أ .

القاعدة الثالثة

في حدوث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات

وقد اضطربت في الآراء ، واختلف فيه الأهواء :

فذهبت طوائف من الإلهيين كالرواقيين^(١) والمشائيين ، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين^(٢) إلى القول بوجوب ماوجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وإن قيل له « حادث » فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره ، وأن له مبدأ يستند إليه ، ويتقدم عليه تقديماً بالذات ، على نحو تقدم العلل والمعلولات ، لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلى أبدي لم يزل ولا يزال . وكذلك حكم ماوجب عما وجب وجوده بالواجب بذاته ، وهلم جرا ، على ما ذكرناه من تفصيل مذاهبهم وإيضاح قواعدهم^(٣) فيما لا يقبل الفساد ، كالأجرام الفلكية ونفوسها والعقول التي هي مبادئها ، فهي قديمة أزلية لم تنزل ولا تنزل . وما هو قابل للاستحالة كالحركات والامتزاجات أو الفساد كالصور الجوهرية للعناصر والمركبات ، فهي وإن كان كل واحد منها حادثاً ، لكنه لأول لها ينتهي إليه ، بل هي لاتتناهى مدة ولا عدة ، وما من كائن فاسد إلا وقبلة كائن آخر ، إلى ما لاتتناهى . ولم يوجبوا التناهي ، على أصلهم ، إلا فيما له ترتيب وضعي ، كالامتدادات أو ترتيب طبيعي وآحاده موجودة معاً كالعلل والمعلولات ، وأما ما سواه فالحكم بأن

-
- (١) انظر عن الرواقية ورايهم في هذه المسألة : الملل والنحل للشهرستاني ٤٣/٣ - ٣٧ ونشأة الفكر للنشار ١٤٨/١ - ١٦٠ والفلسفة الاغريقية د/ غلاب ١٢٦/٢ - ١٦٥ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٢٣ - ٢٢٩ والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥١ - ١٥٣ الطبعة الثانية - نشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٩ .
- (٢) يقصد الفارابي وابن سينا : انظر نظرية المعرفة ٨٥ - ٩١ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١٩٣ - ٢٠٧ . ويصدق كلامه على الرازي الطيب انظر (مذهب الذرة عند المسلمين) ٣٥ وما بعدها ، وقد يصدق على بعض الصوفية المتفلسفين (انظر الدررة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي ٢٧٦ - ٢٧٩) وقد بين ذلك في الابكار حيث نسب هذه الآراء إلى « أرسطاطاليس ومن نصر مذهبه من اليونانيين وفلاسفة الإسلاميين كابي نصر الفارابي وأبي عبد الله الحسين ابن سينا ٨٥/٢ أ » أما الكندي وابن رشد فبريثان من هذه التهمة انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ١١٨ - ١٢٣ وكتاب الكندي إلى المعتصم بالله ٩٦ ، ٩٧ والكندي وفلسفته ٦٢ - ٧٥ ومناهج الادلة ١٩٣ - ٢٠٧ .
- (٣) وذلك في اللوحات ١٨ ب ، ٧٩ ب ، ٨٢ أ عندما تعرض لنظرية الفيض ، وانظر الابكار ٢١٨/١ أ - ٢٢٠ ب .

لانهاية له غير مستحيل كالحركات الدورية ، والنفوس الإنسانية بعد المفارقة للأجرام البدنية ، كما سلف^(١) .

وذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم/من أهل الشرائع الماضيين، وجماعة من الحكماء ٩٦/ب المتقدمين^(٢) ، إلى أن كل موجود سوى الواجب بذاته فموجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن . وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدي واللازم للسرمدية مما لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، بل البارى - تعالى - كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود . وأن ما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبديّة ، المتوحد بالسرمدية ، خالق الخلق بعد العدم ومعيدهم بعد الرسم، إن الله على كل شيء قدير .

وعند هذا فلا بد من البحث عن مطمح نظر الفريقين ، والكشف عن مقصد الطائفتين .

ولتكن^(٣) البداية بتقديم النظر في طرق أهل الحق أولاً وإبطال شبه أهل الضلال ،

والانفصال عنها ثانياً .

والكلام في هذه المسألة يقع في طرفين:

(أ) طرف في إبطال القول بلزوم القدم .

(ب) وطرف في إثبات الحدوث بعد العدم .

(١) في أول هذا الكتاب عند ابطال التناهي على منهج الفلاسفة ل ٣ ب - ٥ ا .

(٢) لعله يقصد افلاطون والفلاسفة السابقين عليه فقد شاع لدى المسلمين قولهم بالحدوث انظر في ذلك نهاية الاقدام ص ٥ ، ١٦٧ وموافقة صحيح المنقول ٨٨/٢ - ٩٠ ، والتهافت ٨٦ ، الأسفار الأربعة ٤٨٧ - ٤٩٥ (وفينون) للنشار ٢٣٨ - ٢٤٢ ، وانظر في حقيقة مذهب افلاطون ومن سبقوه : ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٦ ، ١٦٨ وجمال الدين الأنغاني وفلسفته ١١١ - ١٤٦ .

(٣) في الأصل (ولتذكر) .

أما الطرف الأول

فقد سلك المتكلمون فيه بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أولاً ، ثم بيان إبطال الإيجاد بالذات ثانياً ، فقال بعضهم في بيان وجه الافتقار إلى الصانع المبدع :

إننا لو قدرنا قدم الجواهر ، فليس تخلو عن اجتماع وافتراق ، إذ لاجئز أن تكون لاجتماعها ولا مفترقة ، وعلى كل تقدير فنحن نعلم جواز تبدل الاجتماع والافتراق عليها ، وعند ذلك فلا تخلو : إما أن تكون مستحقة لذلك لذواتها ، أو باعتبار أمر خارج ، لاجئز أن تكون مستحقة لذلك لذواتها ، فإن ما ثبت للذات يدوم بدوام الذات ، ولا يتصور عليه التبدل أصلاً ، فإذا لا بد أن يكون المخصص لها بذلك أمراً^(١) خارجاً لا محالة .

واعلم أن التعرض لإظهار هذا المقدار ليس بمفيد ؛ لأن الخصم ما يدفعه أو يمنع ، وإنما هو لإسناد العلم به إلى الدليل ، ولدفع شغب معاند مجاهد خارج عن هذا القبول . فإذا كان كذلك فالعلم بصحة مدلول هذا الدليل يتوقف على حصر الجواهر والموجودات / ١ / ٩٧
فيما هو قابل للاجتماع والافتراق ؛ إذ ربما يقول الخصم بوجود جواهر مجردة عن المادة وعلائق المواد ، لانتقيل الاجتماع والافتراق ولا يصح القول بكونها مجتمعاً ولا مفترقة ، لكونها عقولاً محضية^(٢) .

(١) هذا دليل الجواهر والعرض في صورته الأولى التي عرفت « بطريقتة الأكوان » وإن كان يقتصر هنا من الأعراض على الاجتماع والافتراق ، وقد اعتمد عليه جمهور المتكلمين منذ قال به أبو الهذيل (نشأة الفكر للنشار ٢٢٣/١ ، ٢٣٤ - ٢٣٧) ونجد في شرح الأصول الحسنة لمجد الجبار المعتزلي ٩٢ - ١١٥ ، ٥٠٥ - ٥١٤ والحاصل ٧٨ بل إن الأمدى يصححه في الإبكار ٨/٢ أ - ١٠ ب ويدافع عن طريقة الأكوان ويتهربها الدليل الصحيح على عدم تفرق الجواهر عن الأعراض . وعن مصدر الفكرة انظر : مذهب النزعة ٩١ - ١٢١ ومناهج الأدلة - المقدمة ١٢ - ١٥ وتجدد الفكر الديني لاقبال . ٨١٤٨٠

(٢) سبق للرازي أن وجه هذا النقد إلى المتكلمين بعدم شمول دليلهم للمجردات (الأربعين ص ٦) وتابعه في ذلك السهروردي المقتول (المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٨٥) ويرد ابن تيمية على الرازي والأمدى بأن أئمة المتكلمين قد ابطروا القول بالمجردات (انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ٢٥ والموافقة ٢١٢/١) وانظر موقف الأمدى من مجردات في الإبكار ١٨٩ أ - ١٩٢ ب - ٣٠١ وما بعدها ويشأن إثبات الفلاسفة للعقول المجردة وقدمها انظر النجاة مثلاً ٢٦٦ - ٢٨٠ ورسالة في ترتيب الموجودات - ضمن سبع رسائل - ١٣٥ - ١٣٧ .

وذلك أيضا مما لا يكتفى بل لا بد من بيان أن ما حصل بين الجواهر أو بعضها من الاجتماع أو الافتراق^(١) مما لا تقتضيه بذواتها ، إذ ربما لا يسلمه الخصم عنادا ، بالنسبة إلى بعض الجواهر ، كالاجتماع الكائن بين الأجرام الفلكية والجواهر العلوية ، وكذلك بعض الافتراقات لبعض الأجرام أيضا ، فمجرد الدعوى في ذلك غير كافية ولا شافية .

وليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق على بعض الجواهر السفلية مثلا في الجواهر العلوية ، ولا كذلك بالعكس ، لما اشتركا فيه من الجوهرية أو الجسمية ، فإنه لا مانع من أن يكون ذلك لها باعتبار خصوصياتها ، ولما وقع به الافتراق بين ذواتها . وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ، ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول^(٢) . ولهذا انتهج « إمام الحرمين »^{١٦} هذا المنهج بعبارة أخرى فقال :

نعلم قطعا أن اختصاص العالم بشكله المقدر ، مع جواز أن يكون أصغر من ذلك أو أكبر ، وفرضه في مستقره من غير تيمان ولا تياسر ، واختصاص كل جزء من أجزائه بمكانه من المحيط إلى المركز ، بحيث كانت الأفلاك محيطة بالنار والنار محيطة بالهواء والهواء بالماء والماء بالتراب ، إلى غير ذلك من وجوه التخصيصات مما لا يستحيل القول بفرض وجود تلك الأجرام بذواتها مع غيرها ، كأن يكون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه أو متيامنا أو متياسرا مما هو عليه من مستقره أيضا ، ولو كان ذلك مما يشبه لها باعتبار

(١) فكرة الاكوان الأربعة (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) أخذها الأشاعرة عن المعتزلة (انظر شرح الأصول الخمسة ٩٤ - ٩٦ ومقالات الاسلاميين ١٤/٣) ويبدو أنها دخلت إلى المذهب الأشعري على يد مؤسسه نفسه (انظر الشامل ١٣٤/١ - ١٣٦ ونهاية الأقدام ص ١١) وفي نقد هذه الفكرة انظر ترجيح أساليب القرآن ٧٦ - ٨٠ .

(٢) هذا النقد يشبه إلى حد كبير نقد ابن رشد لهذا الدليل في « مناهج الأدلة » ١٣٨ - ١٤٤ على أن فكرة الجوهر والعرض قد تعرضت للنقد من الفلاسفة انظر النجاة ١٠٢ - ١٠٤ والأشارات ١٢٧/٢ - ١٤٥ والشفاء : الفن الثاني من الطبيعيات تحقيق د/ قاسم ٧٠ ، ٧١ . ومن بعض المعتزلة كالنظام انظر الانتصار للخياط ٣١ - ٣٤ ومقالات الاسلاميين ٢١٩/٢ ونشأة الفكر للدكتور النشار ٥٦٨/١ وما بعدها ، كما يشير الأشعري في المقالات ٢٧٢/١ إلى أن هشاما وعبادا من المعتزلة عارضوا في دلالة الاعراض على الله عز وجل ، ومن الظاهرية ابن حزم - الفصل ١/١٤ - ٢٣ ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية د/ هوبدي ١٤ - ١٩ . والشيعية : كهشام بن الحكم انظر نشأة الفكر ٢٦٢/٢ - ٢٦٦ والسلفية كابن تيمية انظر الموافقة ٢١٣/١ وما بعدها ١٨٥/٢ وما بعدها ومنهاج السنة د/ رشاد سالم ٢٥٠/١ - ٢٦٠ .

ذواتها ، لما تصور فرض تبدله أصلا ، فإذا اختلفتصاصها به إنما هو باعتبار مخصص خارج^(١) .

وما لزم الأول في قضيته فهو أيضا لازم لهذا القائل على طريقته ، مع لزوم بيان تناهي الأبعاد ، وفرض خلاء^(٢) وراء العالم ، لضرورة صحة فرض التباين والتماسر .

ولأجل ذلك فر بعض المحققين^(٣) / في ذلك إلى بيان جهة الإمكان ، فقال : القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام : واجب لذاته ، وممتنع لذاته ، ويمكن لذاته . فالواجب هو الموجود الذي لو فرض معدوما لزم عنه المحال لذاته ، والممتنع لو فرض موجوداً لزم عنه لذاته المحال ، والممكن : هو ما لو فرض موجوداً أو معدوما لم يعرض عنه محال .

فالعالم إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا : لاجئ أن يكون واجبا لأن أجزائه متغيرة عيانا ، وضروري الوجود لا يتغير بحال . ولا جائز أن يكون ممتنعا ، وإلا لما وجد . فتعين أن يكون لذاته ممكنا ، وكل ممكن فترجمه في جانب وجوده أو عدمه ليس إلا بغيره ، وإلا كان واجبا ممتنعا ، فترجم العالم في جانب وجوده ليس إلا بغيره .

(١) وهذا دليل الممكن والواجب ، ويلاحظ الآمدى صلته بالدليل السابق فالذي ينسب إلى الجويني هو إعادة الصياغة وإبراز فكرة الامكان (قارن بابن رشد في المناهج ١٤٤ - ١٤٩ والشهرستاني في نهاية الاقدام ص ١٢) وانظر عرض الجويني لدليله في الارشاد ٢٨ ، ٢٩ والعقيدة النظامية ص ١٣ .

وانظر فكرة الإمكان قبل الجويني عند القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة ٩٣ » والقاضي الباقلاني في التمهيد ٤٥ وينسبها ابن تيمية إلى المعتزلة فعلا ، انظر المنهاج (بولاق) ٢٣/٣ والموافقة ١/٣٠٤ .
أما عن نقده فينظر مناهج الأدلة ١٣ - ١٥ ، ١٤٤ - ١٤٩ والموافقة لابن تيمية ٢/٢٢٢ وما بعدها والفتوحات لابن عربي ٢/٢٨٩ .

(٢) انظر في مسألة الخلاء وصعوباتها وارتباطها هذا الدليل بها ، مناهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١ والأربعين ٢٧٠ - ٢٧٢ وتسع رسائل ٩٤ ، والمحصل ٥٦ ، ٩٥ ونهاية الاقدام ١٠ ، ١٧ ، ١٨ ، ٧٣ والمواقف ١/١٨٠ ، ١٨١ والمبين لوحة ١٠ والمسأخذ لوحة ٧٩ أ ، ب وتجديد الفكر الديني لاقبال ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٣) هو الشهرستاني انظر نهاية الاقدام ١٥ - ١٧ وراجع ما مر في ٩ ب ، ١٠ أ ، ١٧ أ ، ب وانظر في تحويل المتكلمين عن الحدوث إلى الامكان « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٠ - ١١٢ » وقد أشار الطوسي في شرحه للمحصل إلى هذه الحقيقة ص ١٢٣ .

ثم نظم لذلك قياسا مركبا منفصلا ، فقال : العالم متغير ومتكثر ، وكل متكثر^(١) ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته ، وكل ممكن الوجود بذاته فوجوده بإيجاد غيره ، فوجود العالم بإيجاد غيره . وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحا بذاته^(٢) لثلاثة أوجه :

الوجه الأول : أن الوجود والذات لاختلاف فيهما بين موجود وموجود ، وهما في الواجب والجائز بمعنى واحد ، فلو أوجب الوجود ، من حيث إنه ذات ووجود ، لم يكن إيجاده لغيره - بذلك الاعتبار - بأولى من وجوده هو بغيره بناء على ما اشتركا فيه من ذلك الاعتبار .

الوجه الثاني : هو أن الجائزات بأسرها متاثلة من حيث هي جائزة وهي لم تكن مفتقرة إلى المرجح إلا من حيث ما وقع بينها [من]^(٣) الاشتراك في جهة الإمكان ، والموجب بالذات لا يخصص مثلا عن مثل ؛ إذ نسبة سائر المتاثلات إليه على وتيرة واحدة .

والوجه الثالث : هو أن الواجب بذاته مهما لم يكن بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما ، بل انفرد كل واحد بحقيقته وخاصيته ، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر أصلا ، ولامحالة أن الباري - تعالى - منفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعلقات ، فإيجاده لغيره بالذات لا يكون معقولا^(٤) .

فإذاً قد امتنع الإيجاد بالذات ، / وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص ١/٩٨
وهي المعنى بالإرادة ، ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم .

(١) « القياس المركب عبارة عن عدة أقيسة سيقت لبيان مطلوب واحد ، فإن خلا من النتائج سمي منفصلا » باختصار عن المبين ٧ أ ، ب وقارن صياغته لهذا القياس بما في نهاية الأقدام ص ١٥ .
(٢) اعتمد ابن أبي الحديد المعتزلي في إثبات وجود الله على حجة التركب والافتقار (ترجيح أساليب القرآن ص ٧٩)
وقد ضعفها الآمدي والرازي وابن تيمية - انظر موافقة صحيح المنقول ٢/٢٢٢ - ٢٢٤ .
(٣) زيادة ليست في الأصل .
(٤) هذه الوجوه الثلاثة في نهاية الأقدام ١٥ - ١٧ .

ولربما قرر بتقرير آخر: وهو أن العالم ممكن ، والممكن جائز^(١) الوجود وجائز العدم، لاجائز الوجوب وجائز الامتناع ، فاستفادته من المرجح ليس إلا وجوده لاجوبه ؛ إذ الوجوب عارض للوجود . ولهذا يصح أن يقال : وجد فوجب ولا يصح أن يقال : وجب فوجد . وإذا كان الوجوب عارضا للوجود ، فالمستند إلى المرجح إنما هو الوجود لاما عرض له . فعلى هذا إذا قيل : إن الممكن وجد بإيجاد غيره كان مستقيما لفظا ومعنى . وإذا قيل : إنه وجب بإيجاب غيره كان مختلا لفظا ومعنى ، وإذا بطل أن يكون المستفاد من المرجح هو الوجوب بطل الإيجاب الذاتي ، للملازمة^(٢) بين وجود المفيد والمستفيد .

ولقد فر مما لاطاقة له به إلى ما لا قبل له به ، وذلك أنه إن أراد بالتغير [التغير]^(٣) في كل أجزاء عالم الكون والفساد، والتبديل بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ، فذلك مما لا سبيل إلى ادعائه غائبا بطريق العموم والشمول ، وإن صح ذلك في بعض الجواهر الصورية ، وبعض الأمور العرضية ، ومع امتناع إسناد ذلك إلى العيان لا بد فيه من البيان^(٤) .

وإن أراد به التغير في أحوال الموجودات ، وما يتعلق بها من التغيرات، فقد التزم في ذلك ما فر منه أولا ، وهو بيان انتفاء موجود لا يقبل التغير أصلا ، وذلك كما أثبتته الخضم من العقول الكروبية ، والنفوس الروحانية^(٥) . وبيان وجود الأعراض، وحدثها وانتهاؤها، وامتناع عرو الجواهر عنها ، حتى يصح القول بحدث الجواهر بأصلها، وكونها ممكنة الوجود في نفسها . وإلا فلا يازم من قيام شيء متغير بشيء أن يكون ذلك الشيء في نفسه متغيرا ، وإذا لم يكن متغيرا^(٦) فقد انتفى عنه ما جعله مستندا

(١) قارن بنهاية الاقدام ٢١ - ٢٣ وراجع ما سبق عن الممكن وتعريفه في ٩ ب ، ١٠ أ ، ١٧ أ .

(٢) في الأصل « والملازمة » .

(٣) زيادة ليست بالاصل .

(٤) قارن بمناهج الأدلة ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٠ وموافقة صحيح المنقول ١٨٦/١ - ٢٠٧ ، ١٧٩/٢ - ٢٢٣ والمتأخذ ١٧٩ - ٨١ وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٦ - ٣١ .

(٥) راجع ما سبق عن « المجردات » في ل ٩٧ = ص ٢٤٨ من هذا الكتاب .

(٦) قارنه بمناهج الادلة ١٤١ - ١٤٤ وموافقة صحيح المنقول ٨٦/٢ وما بعدها .

لبيان الإمكان أولاً . وعند ذلك فلا يلزم أن يكون العالم بجميع أجزائه ممكنا ، على ما لا يخفى .

وما قيل من أن الوجود بالذات في الواجب والجائز بمعنى واحد ، وليس إيجاب أحدهما للآخر / بأولى من العكس^(١) . فمعما لاسبيل إليه على الرأيين^(٢) . وذلك أنه لو كان معنى الذات والوجود فيهما معنى واحداً للزم أن تكون ذات واجب الوجود ووجوده ممكنا أو أن يكون وجود الجائز وذاته واجبا ، لضرورة الاشتراك فيما قيل إنه واجب في أحدهما وممكن في الآخر ، فإن ما ثبت لشيء لنفسه كان لازماً له مهما وجد ، وإن اختلفت الجهات والمتعلقات . ولا يخفى أن جعل الواجب بذاته ممكنا أو الممكن واجبا من أمحل المحالات ، إذ الواجب لذاته ، ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته ، والممكن ما لا يعرض المحال لذاته لا من فرض وجوده ولا عدمه ، فإذا ليس الاشتراك بين الواجب والجائز في غير اسم الوجود والذات ، والاشتراك في الاسم مع اختلاف الحقيقة لا يوجب الأولوية ، لعدم ارتباط الإيجاد والإحداث بما^(٣) وقع به الاشتراك من الاسم .

وما قيل من أن الجائزات بأسرها متماثلة ومتساوية بالنسبة إلى الموجود بالذات . فتوسع في الدعوى^(٤) ، وذلك أن الخصم وإن سلم أن وجود الجائزات متساوية بالنسبة إلى ذات الممكن ، بحيث لو اتصف بأى منهما كان لم يكن ذلك لاختصاصه بمخصص من الذات القابلة له ، بل هي بالنسبة إليه وإلى غيره على السواء ، فليس يُسلم تساويهما بالنسبة إلى المخصص ، لاسيما إن كان مقتضيا لذلك بالذات والطبع ، وذلك لأنه إذا كان المخصص مخصصاً بالذات ، وكان له صلاحية تخصيص جميع الجائزات من الوجود

(١) هذا نقده لوجه الأول من الوجوه الثلاثة السابقة ، وقارن بشرح الطوسي على الاشارات - ط الحشاش - ٢٠٢/١ - ٢٠٣ .

(٢) تعرض الآمدى للرأيين حول حقيقة الوجود وهل هو واحد في الواجب والممكن أم الاشتراك بينهما فيه بمجرد الاسم في الابتكار ١/٣٥ أ وأيد الرأي الثاني .

(٣) في الأصل (لما) .

(٤) وهذا هو نقده للوجه الثاني ، وقد تعرض الآمدى من قبل في ل ٧٢ أ لفكرة تساوى الممكنات وذكر أن بيان ذلك متعذرا جدا وانظر نهاية الاقدام ص ٣٨ وما بعدها .

والعدم من غير أولوية لأحدهما ، فهو إما أن يكون مخصصا لكل واحد منهما من جهة مخصص الآخر بها ، فهو محال ؛ إذ المخصصات المختلفة مستحيل أن تستند في جانب مخصصها إلى شيء واحد من كل جهة . وإن كان ذلك باعتبار جهات فلا يكون الاقتضاء بالذات ، ولا يكون مستند سائر الممكنات إلى مجرد الذات قضية واحدة ، بل الذات لا تكون مقتضية إلا لشيء واحد إن اقتضت غيره فليس إلا باعتبار صفات زائدة / عليها ، فإذا لفظ « الإيجاب بالذات » يلزمه نفي الاشتراك فيه والتساوي في نسبة الموجبات المختلفة إليه ، فالقول بوجود التساوي إذ ذاك تناقض .

والذي يوضح مأخذ هذا المنع ما اشتهر من معتقد الخصم من أن نسبة إيجاد الباري - تعالى - لما أوجده بذاته كنسبة إيجاب حركة اليد لحركة الخاتم ، ولا يخفى أنه وإن كانت حركة الخاتم وسكونها بالنسبة إلى ذات الخاتم سيان ، فليس يلزم أن يكون سكون الخاتم وحركتها بالنسبة إلى حركة اليد سيان ، بل العقل يقضى باستحالة سكون الخاتم مع حركة اليد ، وبوجود حركتها عند حركة اليد^(١) .

وأما ادعاء المناسبة ووجوب التعلق بين الموجب بالذات وما أوجبه^(٢) : إن أريد به أن يكون كل واحد منهما على حقيقته بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر فذلك مما لانزع فيه . وإنما الشأن [بيان]^(٣) أنه لم يثبت للباري - تعالى - ولما أوجبه الحقيقة التي يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا ، ولا يخفى ما فيه من التعسف . وإن أريد بالمناسبة المساواة والمشاركة في أمر ما فذلك أيضا تحكم غير مقبول . ثم كيف يمكن القول بذلك ولو وقع لم يخل إما أن يكون الإيجاب باعتباره ، أو باعتبار ما وقع الاختلاف فيه بين حقيقة الموجب والموجب : فإن كان باعتباره ، فليس جعل أحدهما علة للآخر بأولى من العكس ؛ لضرورة التساوي بينهما في ذلك المعنى . وإن كان باعتبار ما وقع به الاختلاف فلا حاجة إلى القول بالمشاركة ولا المساواة في شيء ما .

(١) انظر مناقشة الشهرستاني لهذا المثال في نهاية الاقدام ٢٢ .

(٢) راجع الوجه الثالث في ل ٩٧ ب ، فهو هنا يتقده .

(٣) غير واضحة في الاصل ، أثبتنا اجتادا .

وما قيل : من أن المستفيد ليس له من المفيد غير الوجود ، وأما الوجوب فعارض وتابع للوجود ، فلا يوجب مقارنة وجود المستفيد لوجود مُفيدِه (١) . فهو يشعر بعدم الإحاطة بمقصود الخصم من قوله : العالم واجب الوجود للواجب بذاته ، ومنشأ ذلك إنما هو اختلاف جهات حقيقة الوجوب مع اتحاد لفظ الوجوب ، فإن وجوب الوجود منه ما هو ثابت لذات الوجود، وهو/غير مراد فيما نحن فيه . ومنه ما هو مشروط بأمر خارج عن الذات ، ثم ذلك منه ما هو مشروط بنفس الوجود ، كقولنا : زيد واجب الوجود في حالة كونه موجودا . ومنه ما هو مشروط بما هو متعلق علة الوجود في العقل ، كما في قولنا بوجوب وجود المعلول بالنظر إلى علته ، ويكون معنى كون أنه واجب الوجود بالنظر إلى علته أنه لو فرض معدوما عند وجود علته لزم المحال .

ولا يخفى أن الوجوب بالاعتبار الأول تابع للوجود ، ولا يصح أن يقال بذلك الاعتبار : إنه وجب فوجب بل وجد فوجب ، وأما الوجوب بالاعتبار الثاني (٢) فإنه لامحالة متعلق علة الوجود ، فإنه يصح أن نقول -- وإن قطعنا النظر عن الموجود -- : إنه واجب الوجود بمعنى أنه يلزم من فرض عدمه لوجود علته المحال . وعلى هذا الاعتبار يصح أن يقال : أنه وجب فوجد ، أي لما لزم المحال من فرض عدمه عند وجود علته وجد ، ولا يصح أن يقال : وجد فوجب ، إذ يلزم المحال من فرض عدمه لوجود علته (٣) .

وعلى هذا إن أُريد بمتابعة الوجوب للوجود ما هو بالاعتبار الأول فلا خفاء بصحته ، لكنه مما لا يفيد ؛ إذ هو غير مراد للخصم . وإن أُريد به الاعتبار الثاني فلا خفاء بفساده . ولا يخفى أن ذلك مما يوجب الملازمة بين الوجوديين ، والمعية بين الذاتيين ؛ إذ يستحيل أن يقال : إنه يلزم المحال من فرض عدمه -- مهما وجدت علته -- مع جواز فرض تأخره عنها ، وليس المعنى بكونه واجبا بالواجب بذاته إلا هذا ، ولا سبيل إلى مدافعتة .

(١) هنا يرد على « التقرير الآخر » الذي استند إليه الشهرستاني - راجع ما مر في ل ٩٨ = ٢٥٢ .

(٢) يقصد بالاعتبار الأول والثاني هنا الاحتمالين الأخيرين فيما سبق أي قسمي الوجوب المشروط .

(٣) قارن بعرض ابن سينا لدليل العلة التامة في النجاة ٢٥١ - ٢٥٩ ، وعرض الشهرستاني له في نهاية الاقدام

٣٥ - ٤١ وانظر أيضا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٥٢ - ٦٠ ، وانظر ما سيأتى عن دليل « العلة التامة » في ل ١٠٣ ب من هذا الكتاب حيث يعرض الشبهة الأولى للقائلين بقدم العالم .

وليس من السديد ما قيل^(١) في معرض الإلزام للخصم ، وإبطال القول بالقديم : إنك موافق على تسمية البارى فاعلا والعالم حادثا ، فلو كان وجود العالم ملازما لوجود البارى - تعالى - ملازمة لا يمكن القول بدفعها كملازمة الظل للشجرة والمعلول للعة لا تمتنع تسميته فاعلا ، كما^(٢) يمتنع تسمية الشجرة فاعلة للظل ، والعة فاعلة للمعلول ؛ من جهة أن الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل /وعلى سبيل الاختيار . وأيضا لا تمتنع تسمية العالم حادثا ، إذ الحادث هو ماله أول ووجوده بعد مالم يكن .

فإن^(٣) الخصم إنما يعنى بكون البارى فاعلا للعالم أن وجوده لازم لوجوده لاغير ، وذلك إن لم يوافق الوضع اللغوى فلا^(٤) يرجع حاصل السؤال إلا إلى مناقشة لفظية ومجادلة قولية ، ولا اعتبار به . وتسمية العالم حادثا إنما هو عنده بمعنى أنه في جانب وجوده مفتقر إلى غيره وإن لم يكن له أول . ومعنى كونه قديما أنه لا أول لوجوده ، إذ القديم قد يطلق عنده^(٥) على ما لا أول لوجوده . وإن كان وجوده مفتقرا إلى غيره . وقد^(٦) يطلق على ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره ، كما سبق من [أن]^(٧) تسمية العالم قديما ومحدثا إنما هو باعتبارين مختلفين ، ولا مشاحة في الإطلاقات بعد فهم غور المعنى .

ولا يلزم على هذا أن يقال : إذا كان العالم لا أول لوجوده امتنع القول بإيجاده بغيره ، إذ القول بإيجاد الموجود محال^(٨) . فإن من حقق مواقع الإجماع من إيجاده

(١) هذا الإلزام في نهاية الاقدام ٤٦ - ٤٨ ويبدو ان الإلزام قديم حتى إن ابن سينا يحاول رده انظر « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٦٤ وما بعدها وانظر أيضا « الاشارات والتنبيهات ٣/٤٨٥ - ٤٩٣ » ورسالة الحدود ١٠٠ - ١٠٢ وانظر المبين لوجه ١٥ ب .

(٢) في الأصل « وكما » .

(٣) هذه بداية رده على هذا الإلزام وكشفه عن عدم سداه .

(٤) قارن بالمحصل ص ٥٥ وشرح الطوسى له .

(٥) قارن بشأن معاني « القديم » بالمبين لوجه ١٦ أ ، ورسالة الحدود ص ١٠٢ ، والتنهيد ٤٦ والمحصل ٥٤ - ٥٧

والاقتصاد ١٧ ، ٢٣ ونهاية الاقدام ١٨ - والشامل ١٣٦/١ - ١٤٤ والمنقذ من الضلال ت د/ عبد الحليم محمود ١٥٥ - ١٧٦ وابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ص ١٦٠ وما بعدها .

(٦) في الاصل (فقد) .

(٧) زيادة ليست في الأصل .

(٨) قارن بنهاية الاقدام ١٧ - ٢٠ والمحصل ٥٥ حيث يقول : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى

الفاعل .

الحوادث بعد العدم سلم أنه لا أثر في الإيجاد لسبق العدم^(١) ، فإن إيجاد الموجد له إما أن يتعلق به في حال وجوده ، أو في حالة عدمه ، أو في الحالتين جميعا ، لاجاز أن يكون متعلقا به في حال عدمه ؛ إذ هو محال . وبه نفس فساد القسم الثالث أيضا . فبقي أن يكون متعلقا به في حال وجوده ، فإنه لو قطع النظر^(٢) في تلك الحالة عن الموجد لما وجد المعلول ، وليس استناد الموجد إلى الموجد من جهة وجوده حتى يطرد ذلك في كل موجود ، بل الصحيح أن إسناده إليه ليس إلا من جهة إمكانه^(٣) ، وذلك وإن استدعى سبق الإمكان على الوجود بالذات فهو لا يستدعى سبق العلة أصلا^(٤) .

ثم ولو قيل : إنه مستند إلى الموجد من حيث وجوده ، فإنما^(٥) يلزم القول بالاطراد أن لو وقع القول بالاشتراك بين الموجودات في مسمى الوجود لافي مجرد التسمية كما بيناه من قبل^(٦) .

فإذا القول بإبطال لزوم القدم إنما يلزم أن لو جاز صدور العالم عما صدر عنه بجهة القدرة / والإرادة ، ولا يخفى جواز ذلك ، لضرورة كون الباري قادرا مريدا ، كما ١٠٠/ب أسلفناه^(٧) ، كيف وسنيين اندراجه في طرف سبق العدم بطريقتة جامعة بينهما ، وسبيل واحد موصل إليهما ، من غير احتياج إلى تخصيص دليل بكل واحد منهما^(٨) .

(١) قارن بنهاية الاقدام ١٧ والشامل ١٤٢/١ وانظر معنى العدم عند ابن سينا في رسالة الممدود ص ٩٤ .

(٢) في الاصل (عن تلك) والصواب ما أثبتته .

(٣) قارن بالمحصل ٥ ونهاية الاقدام ٢٠ ، والنجاة ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٤) هذا رد على ما يقرره الشهرستاني في نهاية الاقدام ص ٢٠ .

(٥) في الاصل (إنما) .

(٦) في ل ٩٨ ب = ص ٢٣٤ فيما سبق .

(٧) في ل ٢٦ ب وما بعدها عند اثبات الارادة = ص ٥٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٨) قارن بنهاية الاقدام ١٢ ، واللمع ١٧ - ١٩ .

الطرف الثاني

(في اثبات الحدوث بعد العدم)^(١)

ولقد سلك بعض المتأخرين وهو « محمد الشهرستاني »^(٢) في ذلك طريقة^(٣) ظن أنه من حاز بها قصب سبق المتقدمين ، فقال في معرض الحكاية عن القوم في أقسام التقدم والتأخر ومعها^(٤) :

إن التقدم قد يطلق ويراد به التقدم بالزمان ، كتقدم آدم على إبراهيم ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على الصنف في جهة المحراب إن جعل مبدأ ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالعلية كتقدم الشمس على ضوءها ، وتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه .

ثم زعم أن هذه الأقسام مما لا دليل على حصرها ، ولا ضبط لعددتها ، حتى إنه زاد قسما سادسا وهو التقدم بالوجود ، من غير التفات إلى الزمان أو المكان أو الشرف أو الطبع أو العلية ، فقال : لا يبعد تصور شيئين وجود أحدهما لذاته ، ووجود الآخر من غيره ، ثم ننظر بعد ذلك هل استفاد وجوده منه طبعاً أو ذاتاً أو غير ذلك ، وعلى هذا النحو أقسام التأخر^(٥) ومعها ، ثم قال : إن المعية من كل رتبة لاتجامع^(٦) التقدم والتأخر

(١) زدت هذا العنوان ، لأن المؤلف نسبه برغم أنه التزم بذلك في أول هذه القاعدة انظر ل ٩٦ ب من هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٤٨٨ هـ ، أحد البارزين من متأخري الأشاعرة وصاحب الملل والنحل ونهاية الاقدام ، انظر في ترجمته : وفيات الأعيان ١/٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(٣) هي في نهاية الأقدام ٧ - ١١ وقد ادعى الشهرستاني الفوز بقصب السبق في ص ٩ .

(٤) قارن بشأن معاني التقدم والتأخر والمعية بالابكار ١١/٢ أ - ٨٢ ب وبالمبين لوحة ١٥ أ ، ب والمآخذ لوحة ٥٩ والمحصل ٨٧ والأربعين ٣ - ١٣ ، والنجاة ٢٢٢ ، ٢٢٣ ونهاية الإقدام ٧ - ١٠ ويلاحظ أنه في الابكار ١٨٢/٢ يرى وجود قسم سادس (هو المتقدم بالوجود) ولكن يحصره في تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض (لا كما يقول الشهرستاني)

(٥) قارن بنهاية الاقدام ٨ ، ٩ .

(٦) في الأصل (لم) تجامع صحبته اعتمادا على نهاية الأقدام ص ٩ .

من تلك الرتبة بحيث تكون نسبة أحد الشئيين إلى الآخر بالمعية والتقدم أو التأخر بالذات ، وإن جاز أن تكون المعية من رتبتهامجامعة للتقدم والتأخر من رتبة أخرى كالمعية بالشرف والتقدم بالزمان ونحوه ، ثم بين ذلك^(١) وحكى ماقرر من بيان إمكان العالم باعتبار ذاته وافتقاره إلى مرجح خارج ، ووجوب تقدم المرجح عليه ذاتا ووجودا وامتناع تحقق المعية بكل حال بينهما ، فقال^(٢) :

إذا ثبت أن العالم مفتقر في جانب وجوده إلى / مرجح وجب أن نترض المفيد له متقدما ١/١٠١
على وجوده ذاتا ووجودا ؛ إذ المفيد مستحيل أن يقارن وجوده وجودَ المستفيد ، من حيث هما كذلك . وان قدرت المقارنة بينهما في الوجود كما في حركة اليد مع حركة الخاتم فليس يتصور إلا أن يكونا قد أخذنا وجودهما عن أمر خارج عنهما لا أن يكون أحدهما سببا والآخر مسببا ، وإذا كان المفيد له سابقا عليه ذاتا ووجودا فيستحيل أن يكون معه بالوجود والذات ؛ إذ قد بان أن المعية من كل رتبة لا تجامع التقدم ولا التأخر من رتبته بالنظر إلى جهة واحدة ، ولا جائز أن يكون معه بالزمان ولا المكان والا كان وجود البارى زمانيا ومكانيا ؛ إذ المعية من جهة المضافات كالأخوة والأبوة ، وإن كان أحد الشئيين مع الآخر بالأخوة كان [الآخر]^(٣) معه . بها ، ولا يجوز أن يكون معه^(٣) [بالمفضيلة والشرف إذ كيف يكون الناقص المفتقر إلى غيره في وجوده مساويا في المفضيلة لسا وجوده بذاته غير مفتقر إلى غيره . وكذا لا جائز أن يكون معه بالطبع ، والا كان وجوده مقارنا لوجوده وقد فرض مقدا ، فإذا قد لزم القول بالتقدم وانتفاء المعية بكل حال ، وثبت أن البارى كان ولم يكن معه شيء ، وأن كل ما أوجده فلا يكون إلا عن سبق عدم عليه .

ولربما أورد - في سياق كلامه - ما يشعر بزيادة تقرير لهذا المعنى : وهو أن العالم إذا كان ممكنا باعتبار ذاته فالوجود له عرض مأخوذ من الغير ، والعدم له ذاتي مأخوذ من ذاته ، وما هو ذاتي للشئ يكون سابقا على ما هو عرضي بالنسبة إليه ، فالعالم إذا في وجوده مسبوق بوجود هو واجب الوجود بذاته ، وتقدمه هو ثابت لذاته ، وماله أول والعدم سابق على وجوده سبقا ذاتيا كيف يكون وجوده مع وجود مالا أول لوجوده ولا عدم يسبقه^(٤) ؟

(١) في نهاية الأقدام صفحتي ٩ ، ١٠ . (٢) نفس المصدر ص ١٠ - ١١ ، ١٧ - ١٩ .

(٣) زيادة لا بد منها - اعتمدت فيها على نهاية الأقدام ص ١٩ . (٤) في نهاية الأقدام ص ٢٠ .

وهذا جملة ما أورده متفرقا في غضون كلامه ، لكننا كسونه ترتيبا ، وزدناه إلى الفهم تقريبا ، وهو - عند التحقيق - / سراب غير حقيق :

وذلك أن ما ذكره من القسم السادس الزائد على أقسام التقدم والتأخر [ومعا]^(١) وان كان الحق على مذهب أهل الحق لكنه مما لا نفع فيه بمجرد المقال ومحض الاسترسال ؛ إذ ربما يقول الخصم^(٢) : إن ذلك ليس بزائد على الأقسام المذكورة والمراتب المحصورة ، بل هو داخل فيها ، وذلك أن ما فرض متقدما بوجوده ، إما أن يكون بينه وبين المتأخر عنه مدة يمكن وجود ثالث بينهما فهو المتقدم بالزمان . وان لم تكن بينهما مثل هذه المدة ، فإما أن يفتقر إليه المتأخر في وجوده أم لا يفتقر : فإن لم يفتقر فالتقدم والتأخر بينهما إما بالنسبة إلى أمر يرجع إليهما أو بالنسبة إلى أمر خارج عنهما فان كان الأول فهو التقدم بالفضيلة والشرف ، وان كان الثاني فهو التقدم بالرتبة والمكان . وان كان المتأخر مفتقرا إليه في وجوده ، فإما أن يصح أن يفرض بينهما مدة أو لا يصح ، فان كان الأول فالتقدم متقدم بالطبع ، وان كان الثاني فهو المتقدم بالعلية .

وما فرض متقدما بالوجود ، وبينه وبين المتأخر عنه^(٣) مدة كالمدة المفروضة ، وإن افتقر الخصم إلى بيان كونه متقدما بالزمان ، لضرورة الحصر في الخمسة الأقسام فلا بد من بيان نفيه أيضا عند من زاد قسما سادسا ، وهو التقدم بالوجود ، لضرورة صحته ، وإلا فكل واحد من الفريقين يتحكم بالدعوى .

ثم ولو قدر تسليم الخصم بجواز وقوع هذا القسم السادس مع تسليم افتتار العالم إلى مرجح لوجوده على عدمه ، فليس يلزم من ذلك تسليم وجوب^(٤) التقدم في الوجود ، وإن سلم أنه لا بد من وجوب التقدم بأحد الأنحاء المذكورة ، بل له أن يقول : إذا فرض شيئا أحدهما مستفاد من الآخر فالواجب أن يفرض وجوب^(٥) التقدم لأحدهما على الآخر ، من غير تخصيص

(١) غير واضحة بالاصل أثبتا اجتهادا .

(٢) قارن بالنجاة ٢٥٢ - ٢٥٨ ، والمحصل للرازي ص ٥٧ ، مذهب الذره لبيس ٨٢ - ٨٣ ، والمآخذ لوحة ٧٥ أ - ٧٧ وما يذكره الشهرستاني في نهاية الاقدام منسوباً إلى الدهرية ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) في الاصل (عنده) وصوابها ما أثبتته .

(٤) في الاصل (وجود) وصوابها ما أثبتته .

(٥) في الاصل «بوجوب» .

بالوجود والزمان أو الذات ، ثم ننظر بعد ذلك : فإن كان بينهما مدة وجزأ تأخر أحدهما عن الآخر قيل تقدم بالوجود والزمان ، وان لم يكن بينهما مدة ولا يجوز تأخر أحدهما عن الآخر / قيل إنه متقدم بالعلة فقط وهما معا بالوجود ، وذلك كما في حركة الخاتم مع حركة اليد ونحوها ، وعند ذلك فلا يلزم من كون العالم مفتقرا في وجوده إلى غيره أن يكون الغير متقدما بالوجود ، ولا أولوية لإحدى الدعويين على الأخرى^(١) .

وعند ذلك فلا يلزم التناقض من القول بوجود تقدم الباري - تعالى - على العالم بالعلة ومن كونه معه في الوجود ؛ إذ هما من مرتبتين مختلفتين ، وإنما يلزم التناقض أن لو قيل إنه سابق عليه بالوجود ومعه بالوجود ، وليس كذلك ، بل المعية عند الخصم بين العالم والباري - تعالى - إنما هي في رتبة الوجود دون غيره والتقدم إنما هو في رتبة العلية دون غيرها .

وما قيل من أن الخلق مستحق للعدم باعتبار ذاته فغلط من قائله^(٢) ؛ إذ لو استحق عدم لذاته [لكان]^(٣) ممتنعا ولما تصور وجوده ولا بغيره ، ولخرج عن كونه ممكنا ، بل كما أن الوجود ليس له لذاته كذلك لعدم ، ولا يكون أحدهما سابقا لكن قد يكون ما هو علة ومرجح للوجود بوجوده هو علة ومرجح للعدم بعلمه ، فإن تحققت وجوده^(٤) لزم الوجود ، وان تحققت عدمه لزم عدمه لا محالة .

وما اعتمد عليه أيضا - في هذا الباب - الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور^(٥) : وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض ، ثم قصدوا

(١) قارن بالاشارات والتنبيهات ٤٩٧/٣ وما بعدها ، والدرة الفاخرة للجاي ٢٧٧ ، والمآخذ لوحى ٧٨ ب ، ٧٩ وانظر أيضا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٠٥ - ٢٢٤ .

(٢) قارن ما يذكره في معنى الخلق بالمآخذ لوحة ٩٦ أ - ٩٧ ب ٧٧ - ٧٨ ب والأربعين للرازي ٣٠ - ٤١ والاتصاف ص ٦٢ وتفسير ابن كثير ٥٧/١ - ٥٩ وانظر أيضا ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٧ - ١٢٩ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٣٩ ، ٦٢ - ٧٤ ومناهج الأدلة ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الاصل (وجود) .

(٥) ذكر الآمدى في ل (٩٦ ب ، ٩٧ أ) من هذا الكتاب هذا الدليل في صورته الأولى « الاجتماع والافتراق » ، وهذه صورته بعد تطوره على يد الأشاعرة ومتأخري المعتزلة (انظر مثلا الشامل ٤٨/١ - ١١٣ وشرح الأصول الخمسة ٩٢ - ١١٥) وقد فرق الشهرستاني أيضا بين الصورتين (نهاية الاقدام ١١ ، ١٢) « ويلاحظ أن الآمدى يعتمد هذا الدليل في الأبكار ١٠/٢ ب وما بعدها ويدعى أن « الذي عليه لإجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة لإثبات الجوهر الفرد » .

لإثبات الحركة والسكون أولاً ، ثم لبيان حدوثها ثانياً ، ثم لبيان تناهيهما ثالثاً ، ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعاً ، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث .

وهذه الطريقة - وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض ، وكونها زائدة على الجواهر ، وإبطال القول بالكمون والانتقال^(١) - فقد يصعب بيان امتناع عرو جواهر عنها^(٢) ، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجواهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات ، وحدث الحركة وإن كان مسلماً - فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول [له]^(٣) ، وفواته لا يدل على حدثه ، وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته .

١٠٢/ب وقول القائل^(٤) : إن ما يثبت قدمه لو بطل / لا فتقر إلى سبب ؛ إذ يستحيل أن يكون ذلك له لذاته وألا لما بطل ، وإذا افتقر إلى سبب فالسبب إما فاعل للعدم بالقدرة أو ضد أو انقطاع : لا جائز أن يكون بالقدرة ؛ إذ الفعل بالقدرة يستدعي مقدورا والعدم ليس معنى فيستحيل أن يكون مقدورا . ولا جائز أن يكون السبب هو مانع ، فإنه إما قديم وإما حادث : فإن كان قديماً استحال أن يعدم في الآن ولا يعدم في القدم ، وإن كان حادثاً فليس ابطل ما كان بكونه أولى من ابطل كونه عما كان . ولا جائز أن يكون السبب هو فوات شرط فانه إما حادث أو قديم : لا جائز أن يكون حادثاً ؛ إذ الحادث لا يصلح شرطاً للقديم . وإن كان قديماً فالكلام في ذلك القديم كالكلام في الأول ، وهو يسلم للمحال . وهو وإن سومح في [قوله^(٥)] بكون الإعدام ليس بمقدور ، مع صحة النزاع فيه^(٦)

(١) انظر في مسألي الكون والانتقال : الانتصار ٤٤ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٧ ، وبحر الكلام للنسفي ٥٥ والاقصاد للغزالي ١٩ - ٢١ ونشأة الفكر للنشار ١/٥٦٧ - ٥٦٨ ، والابكار ١/٢٧٢ ، ٢٧٧ ، ومناهج الأدلة ١٤١ .

(٢) كما سبق في مسألة الجردات ل ٩٧ أ ، وقارن نقده لهذا الدليل بنقد ابن رشد له في مناهج الأدلة ١٣٥ - ١٤٥ مع ملاحظة أن مثل هذا النقد لا يوجد عند أسلافه الأشاعرة حتى الرازي والشهرستاني انظر النهاية ١٢ ، ٥٠٥ - ٥١٤ ، وفخر الدين الرازي وآراؤه ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالمحصل ٥٧ ، ٩٧ ، ٩٨ ، وبهامشها شرح الطوسي حيث ينسب هذا القول إلى الفلاسفة والكرامية .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) وقد نازع فيه الرازي فعلا - المحصل ص ٩٨ .

فمن الجائز أن يكون دوام السكون إلى حين وغاية يستند إلى إرادة قديمة اقتضت دوامه إلى ذلك الحين ، وعند انقطاع تعلق الإرادة به انقطع دوامه وذلك على نحو انقطاع سائر الموجودات ، وإذ ذلك فلا تسلسل ، وليس يلزم من كونه متعلق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثا كما لا يلزم أن يكون قديماً ، بل القدم والحادث إنما يعرض لهما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما^(١) ، هذا كله إن سلم كون السكون أمراً وجودياً ، ومعنى حقيقياً .

وإلا فإن سلك القول بكونه أمراً سلبياً ، ومعلوماً عدمياً ، فإنه لا معنى له إلا عدم الحركة ولا يلزم من القول بإبطاله بوجود الحركة أن يكون هو حادثاً ، بمعنى أن له أولاً ، إذ الأولوية لا تتحقق إلا بعد الوجود ، وإن سلك ذلك لزم منه القول بسبق العدم على الوجود ، والوجود على العدم إلى ما لا ينتهي ، وفيه القول بقدوم الحادث قطعاً ، وعند ذلك فالطريقة تكون منصوبة لنقيض المسأوخ^(٢) .

وإن قيل بالوقوف على عدم لا يلزم ثبوت الأولوية له بسبب إبطاله بالوجود بعده . لم يلزم القول بأن الحركة الحادثة دالة على حدث السكون^(٣) ، وليس المقصود غير الإنصاف/وتجنب ١/١٠٣ طرق الاعتساف ، وإلا لما اهتمنا بالكشف عن هذه العورات ، ولا الإبانة عن هذه الغمرات ، وهو إنما يعرفه الفطن الثابت الواعي لا الجاهل العنيد المتعالي .

فإذاً الواجب فرض الدلالة في إثبات حدث الكائنات الفاسدات ، وما نجده على سبيل الاستحالة ، كالأزمنة والحركات وغير ذلك من الأمور المتعاقبات ، والطريقة الرشيقية في

(١) تلك هي المسألة التي اشتهر الآمدي بالقول بها ، وقد قررها أيضاً في المسأخذ لوحى ٧٨ ب ، ٧٩ أ وكان لها اثرها بعده ، حتى أن عبد الرحمن الجلي ينسب إلى الصوفية القول بقدم العالم ويقول : « وكأنهم تمسكوا في ذلك بما ذكره الآمدي من أن سبق الابداع قصداً على وجود المعلول كسبق الابداع مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً عليه بالذات الدرة الفاخرة - ملحقه بكتاب أساس التقديس للرازي ص ٢٧٧ -) وانظر نقد الدكتور غرابية لفكرة الآمدي هذه في « ابن سينا بين الدين والفلسفة » ١٩٢ ، ١٩٣ ، وانظر أيضاً العقائد العنصرية ص ٢٨ والاشارات والتنبيهات ٤٩٧/٣ وابن تيمية السلفي للهراس ١٧٦ - ١٧٨ والفصل لابن حزم ٢٣/١ - ٢٤ .

(٢) هكذا يظن الآمدي إلى أن هذا الدليل يمكن أن يؤدي إلى قدم العالم - كما حدث لدى اصحاب الجوهر الفرد من الاغريق ، قارن بمنهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١ - ومقدمة د/ قاسم له ص ١٢ - ١٥ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٨٨ - ٩٠ .

(٣) هكذا يظن الآمدي حجة الحركة والسكون التي اعتمدها عليها الرازي في عديد من كتبه كالأربعين ١٣ - ٢٧ والحصل ٨٦ - ٨٨ والعالم ٢١ - ٢٦ ، وقد ناقشها الآمدي في المسأخذ أيضاً لوحة ٧٩ أ - ٨١ أ وأشار ابن تيمية إلى نقد الآمدي لها في الموافقة ٢/٢٠٠ وما بعدها .

إثبات حدثها وبيان وجودها بعد عدمها ما سلكتناه في قطع تسلسل العلل والمعلولات ، وقد سبق وجه تحقيقه^(١) ، فلا حاجة إلى إعادته ، واللازم عن ذلك على معتقد الخصم حدث الأفلاك لضرورة الحدث والانتفاء لما قام بها من الحركات وامتناع خلوها عنها عنده^(٢) ، ويلزم من ذلك حدوث العقول التي هي مبادئ الأفلاك عندهم ، وحدث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود ، لكون ما وجد عنه وعنهما حادثا ، وأن إيجادها لما وجد عنها ليس إلا بالذات وأن التقدم والتأخر بينهما بغير هذه الرتبة من المتشبهات كما عرفنا ، من تفصيل مذهبهم وأوضحناه من زيف معتقدتهم .

ويلزم من ذلك أن يكون وجود ما صادر عن واجب الوجود اختياريا وإبداعيا^(٣) لا واجبا ، إذ لو استند ذلك إلى ذات المرجح له لما تأخر عن وجوده ، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليه .

ولا يلزم على هذا أن يقال^(٤) : ولو كان وجوده إراديا لما تأخر وجوده عن وجود الإرادة المخصصة له ، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليها أيضا . إذ هو يتضمن إبطال معنى الإرادة ؛ إذ الإرادة على ما وقع عليه الاتفاق - ليست إلا عبارة عن معنى يخصص الحادث بزمان حدوثه ، فإن قيل : إن نسبة سائر أوقات الحدوث إلى الإرادة على وتيرة واحدة ، فلم خصصتة بالبعض دون البعض ؟ كان معناه : لم كانت الإرادة إرادة^(٥) ؟ ب/١٠٣ ولا يخفى ما فيه من الغباوة والحمق والجهالة وليس / هو إلا كما لو قيل : الإنسان -

(١) في القانون الأول ل ٥ أ - ٦ من هذا الكتاب .

(٢) قارن بموافقة صحيح المنقول ٢١٦/١ - ٢٢٢ .

(٣) يستخدم الآمدى هذا المصطلح السينوى هنا بمعنى مغاير ، انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٨ - ١٣٤ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٦٢ - ٧٤ .

(٤) قارن هذا القول بما في نهاية الأقدام ٣٨ - ٤٢ ، والمآخذ لوحة ٦٨ ب ، ٦٩ ب .

(٥) قارنه بالغزالي في الاقتصاد ٥١ ، ٦٣ ، ٦٤ وعبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ١١٦ ، ومناهج الأدلة ٢٠٢ - ٢٠٧ حيث ينتقد هذا الجواب وموافقة صحيح المنقول ٢٠٢/١ - ٢٠٣ حيث يذكر من قالوا به ويشير إلى نقد ابن رشد له ، وانظر أيضا المآخذ ٧٢ أ ونهاية الأقدام ٤٠ - ٤٢ والأربعين ٤٢ - ٤٣ حيث يمرض إجابات أخرى للمتكلمين عن هذه المشكلة .

مثلا - حيوان ناطق . [فقيل^(١)] : ولم ؟ إذ ليس حاصله غير القول : لم كان الإنسان إنسانا ؟ وهو هو معنى ، وهذا ما أردنا ذكره في إبطال القول بالتقدم ، وإثبات سبق العدم .

وعند ذلك فلا بد من الإشارة إلى شبه أهل التعطيل ، والإبانة عن معتماداتهم بطريق التفصيل :

الشبهة الأولى :

أنهم قالوا : لو كان العالم حادثا لم يخل - قبل الحدوث - من أن يكون ممتنعا أو ممكنا ، لا جائز أن يكون ممتنعا ، والالسا وجد ولا بغيره ، وان كان ممكنا فحدوثه بعد ما لم يكن إما مرجح أو لا مرجح : لا جائز أن يكون لا مرجح ، والا كان بذاته واجبا ، ولما كان معدوما في وقت ما ، وقد فرض معدوما ، وذلك محال . وان كان له مرجح فإما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما فإما أن يكون عند الحدوث كهو قبل الحدوث أو أنه يحدث له أمر لم يكن ، فان كان عند الحدوث كهو قبله وجب أن يستمر العدم على ما كان . وإن حدث له أمر لم يكن فالكلام في حدوث ذلك الغير كالكلام فيما وقع الكلام فيه أولا . وعند هذا فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية ، أو يقف الأمر عند مرجح قديم من كل وجه لم يحدث له أمر : لا جائز أن يقال بالتسلسل ، وان قيل بالثاني فيجب ان يستمر العدم أيضا ولا يقع به الترجيح كما لم يقع به الترجيح أولا . وهذا التقسيم بعينه لازم ان كان المرجح برمته حادثا . وهذه المحالات كلها انما لزم من فرض العالم حادثا ، فلا حدوث^(٢) .

الشبهة الثانية :

أنه لو كان العالم حادثا لم يخل : إما أن يكون بينه وبين الباري - تعالى - مدة مفروضة ، أو لا مدة بينهما : فإن لم يكن بينهما مدة لزمتم مقارنة وجود العالم لوجود

(١) زيادة ليست بالاصل .

(٢) قارن بنهاية الاقدام ٣٥ - ٤٥ وشرح الأصول الخمسة ١١٥ والاربعين ٤١ - ٤٨ وهذه الشبهة تلخيص للدليل العلة التامة الذي تمسك به الفلاسفة انظر المناقشات حوله في النجاة ٢٢٥ - ٢٢٧ ، والمآخذ ٦٢ ب - ٦٦ ب حيث يصفه بأنه اقوى حجج القائلين بالتقدم وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٥٩ - ١٦٢ ، وما سبق في ص ٢٣٦ من هذا الكتاب .

البارى - تعالى - ومع ذلك يستحيل أن يكون حادثا ، والا كان البارى - تعالى - حادثا ،
 لضرورة مقارنته للحادث. وان كان بينهما مدة فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية فإن،
 كانت متناهية لزم أن يكون وجود البارى - تعالى - متناهما أيضا ، وهو ممتنع . وإن كانت
 غير متناهية فكما يلزم / جواز وقوع مدة لا تتناهى يلزم جواز وقوع عدة لا تتناهى (١) .

١/١٠٤

المشبهة الثالثة :

هو أن الوجود صفة كمال ، وعدمه نقصان فلو كان العالم قديما لكان البارى - تعالى -
 فيما لم يزل جوادا ، ولو كان حادثا لما كان البارى - تعالى - فيما لم يزل جوادا ، وذلك
 نقص في حقه . ولربما قرروا هذا بتقرير آخر ، وقالوا : لو كان العالم حادثا لما كان وجوده
 [إلا]^(٣) بالإرادة ، وكل مؤجد^(٣) بالإرادة فانه لا بد وأن يكون الوجود^(٤) عنده [أولى]^(٥)
 من أن لا وجود ، وإلا كان فعله للوجود عبثا ، وكل ما فعله بالفاعل أولى من أن لا فعله فإنه
 يستفيد بفعله كمالا وبتركه نقصانا ، والبارى يستحيل أن يستفيد كماله مما هو ناقص
 مفتقر اليه في وجوده ، أو أن يكون البارى تعالى قبل حدوث العالم ناقصا^(٦) .

المشبهة الرابعة :

أنه لو كان العالم موجودا بعد أن لم يكن فكل موجود بعد ما لم يكن لا بد له من زمان
 ومادة متقدمين^(٧) عليه ، أما وجه تقدم الزمان فهو أن ما وجد بعد العدم فله قبل كان معدوما
 فيه لا محالة ، وإلا لما كان له أول ، ثم ذلك القيل إما أن يكون موجودا أو معدوما :

(١) قارن بالمآخذ ٧٥ أ - ٧٧ أ ونهاية الاقدام ٣٠ ، ٣١ وابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٠ - ١٢١ والنظر
 دليل قدم الزمان والمناقشات حوله في « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠٥ - ٢٢٤ .

(٢) زيادة ليست في الأصل .

(٣) في الاصل (موجود) .

(٤) في الاصل (جائز الوجود) ورجحت أن كلمة جائز هنا زائدة .

(٥) زيادة ليست بالاصل .

(٦) قارن بما في الاشارات ٣/٥٤٧ - ٥٦٣ والنجاة ص ٢٥٧ عن « الجود الالهى » والاربعين ص ٥٠ ونهاية

الاقدام ٤٥ - ٤٨ وشرح الأصول الخمسة ١١٦ والفصل ١٠ / ١٩ وابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٠ - ١٣٣

(٧) قارن بما في المآخذ عن قدم الامكان وقدم الهوى ٧١ أ - ٧٤ أ والاربعين ٤٦ ، ٥٠ ونهاية الاقدام ٣٣ . ٣٤

وانظر « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٢٥ وما بعدها ، وابن سينا بين الدين والفلسفة ١١٧ - ١٢٠ والفصل ١/١٠١ ، ١١٠

لا جائز أن يكون معدوماً والا لمسا كان له قبل هو فيه معدوم ، فان كان موجوداً فليس هو مع ولا بعد ، إذ القبلية لا تجامع المعية ولا البعدية بحال . وإذاً فذلك^(١) « القبل قد تقضي ومضى وهو المعنى بالزمان ، ثم ما من قبل يفرض الا وهو في تجويز العقل مسبق بقبل آخر إلى ما لا يتناهى ، وفي القول بانتهائه إثبات العجز وإبطال التجويز وهو محال^(٢) .

وأما وجه الافتقار إلى سبق المسادة فمن وجهين : أحدهما أنه إذا ثبت سبق الزمان فذلك مما لا يتم وجوده إلا بموضوع يقومه ؛ إذ هو معنى عرضي ، وأما الوجه الثاني فهو : أن كل حادث بعد ما لم يكن إما أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً : لا جائز أن يكون واجباً والا لمسا زال موجوداً ، ولا جائز أن يكون ممتنعاً وإلا لمسا وجد ولا بغيره ، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكناً . وإذ ذلك فاما أن يكون إمكان كونه معنى موجوداً أو معدوماً : لا جائز أن يكون معدوماً [وإلا لمسا^(٣)] كان / الإمكان على وجوده سابقاً ، إذ لا فرق بين قولنا : ١٠٤/ب إن الإمكان معدوم وبين قولنا إنه لا إمكان . فبقي أن يكون موجوداً^(٤) ، وإذا كان موجوداً فهو مما لا سبيل إلى قيامه بنفسه فتعين افتقاره إلى مادة يقوم بها ويضاف إليها ، وهكذا في كل ما يفرض من الحوادث إلى ما لا يتناهى ، لكن منهم من أثبت لها وجوداً مجرداً عن الصورة ، نظراً إلى أن ما صورة تفرض الا ويمكن القول بفسادها وكون غيرها ، وما جاز عروءه عن كل واحد واحد من آحاد الصور جاز عروءه عن الجميع ، ومنهم من لم يشهد لها وجوداً دون الصورة^(٥) ؛ بناء على أنه لو كان لها وجود دون الصورة لم يخل ، إما أن تكون متحدة أو متكثرة : لا جائز أن تكون متحدة والا كان ذلك لها لذاتها ، ولما تصور عليها نقهض الاتحاد . ولا جائز أن تكون متكثرة ؛ إذ التكثر لها مع قطع النظر عن الصور وهما يوجب التغاير والتمييز ممتنع .

(١) في الأصل « وإذ ذلك » .

(٢) قارن بالاربعة ٥٠ والنجاة ٢٥٧ - ٢٥٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالاربعة ٤٩ ، ٥٠ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ .

(٥) قارن بالنجاة ٩٩/٢ - ١٠٢ وانظر بشأن الخلاف المشار اليه حول حقيقة الامكان أو الهبول « حوار بين

الفلاسفة والمتكلمين » ٢٤٠ - ٢٥٤ .

قالوا : وليس يلزم من جواز عروها في حالة الوجود عن كل واحدة من آحاد الصور جواز عروها عن جميع الصور ، لجواز أن يكون الشرط في تحقق وجودها ليس إلا واحدة من الصور على البديل ، كيف وأن القول بجواز عروها عن كل ما يقدر من الصور في حالة الوجود غير مسلم ، فإن ما وقع به الاشتراك من الصورة الجسمية وهي الأبعاد التي تشترك بها الأجسام فيما بينها ، من حيث هي أجسام ، لا يجوز تبديلها أصلا ، وإن جاز القول بتبديل غيرها من الصور ، واتساع القول في ذلك لائق بالقانون الحكمي ، وتحقيق بالمنهج الفلسفي (١).

وهذه الشبهة في إثبات المسادة هي ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعلوم شيئا ذاتا معينة من غير أن يصفوه بالوجود (٢)، لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها حتى التحيز للجوهر والقيام بالمحل إن كان عرضا ، ومنهم من أثبت له خصائص الوجود غير هذين ، ومنهم من لم يطلق عليه اسم الشيئية إلا لفظا وعبارة فقط (٣) ، وسنستقصي الكلام في الرد عليهم إذا انتهينا من الانفصال عن شبه أهل الضلال إن شاء الله تعالى .

والجواب

١/١٠٥ / (أما الشبهة الاولى) :

فمنذفة ، من جهة أنه لا مانع من أن يكون حدوث العالم مستندا إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي حدث فيه ، واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضا ، فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شيء ولا لعدمه (٤) ، [ولا] (٥) يلزم من وجوده أن يكون مقتضاه موجودا مع وجوده ، ولا يلزم على هذا إلا ما ذكره في إبطال القول بالصفات أو استبعاد صلاحية الإرادة للتخصيص ، بناء على أن نسبة جميع الأوقات إليها نسبة واحدة

(١) قارن بالنجاة ٩٨ - ١٠٠ والاشارات والتنبيهات ج ٢ مقدمة المحقق د - سليمان دنيا ٦٦ - ٧١ ، ١٧٧ - ١٦٠
(٢) قارن بمنهج الأدلة ١٣٩ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ ففيهما نفس الفكرة ، وانظر ما سيأتى عن مسألة المعلوم في ص ٢٧٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) قارن باين الوزير في ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ٩٩ - ١٠٣ وانظر نشأة الفكر للنشار ٤٦٩/١ - ٤٧٢ .

(٤) في الاصل (العدم) .

(٥) زيادة ليست في الأصل .

وقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقلع وكفاية^(١) . كيف وان ذلك ما يصح استبعاده من الخضم
والالساغ له الاعتراف بوجود حادث ما ، والا فما ذكره من الشبهة تكون إذ ذلك لازمة
له من غير محيص^(٢) .

(وأما الشبهة الثانية) :

فإنهم إن أرادوا بالمدة معنى زمانيا واما وجوديا حقيقيا ، فالتقسيم بذلك انما يصح على
ما [هو]^(٣) قابل للتقدم والتأخر والمعية الزمانية ، وأما على ما ليس بقابل فلا ، والبارى
- تعالى - ليس بقابل للتقدم والتأخر بالزمان « لكون وجوده غير زمانى ، كما أنه غير قابل
للتقدم والتأخر المكاني لكون وجوده غير مكاني ، فإذا قيل : إن تقدمه على العالم بمدة زمانية
كان محالا ، كما أنه محال [أن]^(٤) يتقدم على العالم بالمكان ، وعلى ذلك فلا يلزم بنفى
المدة والتقدم الزمانى القول بالمعية بينهما ، كما لا يلزم القول بنفى المكان والتقدم به المعية
أيضا . فإذا المعنى بكون البارى - تعالى - متقدما أنه كان ولم يكن معه شئ ، والمعنى بكون
العالم حادثا أو متأخرا أنه كان بعد ما لم يكن ، وذلك لا يستوجب التقدم بالزمان ولا
ولا التأخر به .

نعم ، لا ينكر أن الأوهام قد تنقطع عن الوقوف على مدة لا يرتعى الوهم إلى تقدير مدة
قبلها ، وإلى تقدير مدة بين وجود الواجب بذاته ووجود العالم ، لكن ذلك كله من تقديرات
الأوهام وتخميناتها ، فلا يقضى بها على العقلليات والأمر اليقينية ، بل يجب أن يقضى
بكل منهما على تقديراتها ومنها تقدير^(٥) [أن]^(٦) / العالم إما خلاء أو ملاء إلى غير النهاية . ١٠٥/ب
كيف وأنه لما أريد بلفظ المدة الزمان كان التقسيم خطأ ؛ إذ الزمان من العالم والكلام أيضا

(١) فى القانون الثانى - الطرف الأول (فى إثبات الإرادة) ، وانظر ص ٢٦٥ من هذا الكتاب .

(٢) قارن بالأساخذ حيث يبدأ بهذا الجواب ويتبعه اجابات أخرى ٦٥ ، أ ، ب - والأربعين ص ٥١ ، ٥٣ ونهاية

الاقدام ٣٦ - ٤٦ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) فى الأصل (مقدر)

(٦) زيادة ليست بالاصل .

واقع فيه . فإذا قيل : إما أن يكون بين الباري - تعالى - وبين العالم زمان أو ليس . فهو محال ؛ إذ الزمان الذي وقع الخلاف فيه لا يكون متقدما على نفسه ، بحيث يفرض أنه بين نفسه وبين الباري - تعالى - ، اللهم إلا أن يفرض الكلام في بعض الأزمنة ، وهو غير مقصود بالخلاف ، إذ ليس هو كل العالم وإنما هو بعضه (١) .

(وأما الشبهة الثالثة) :

فحاصلُ لفظ « الوجود (٢) » فيها يرجع إلى الدلالة على صفة فعلية (٣) وهو كونه موجدا (٤) أو فاعلا لا لغرض يعود إليه ، ولا لنفع يتوجه عليه . وعند ذلك فادعاء كونه صفة كمالية ليس هو بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال ؛ إذ ليس هو من الضروريات ولا من المعاني البديهيات . كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على النظر إلى ما هو مشروف بالنسبة إليه ومتوقف في وجوده عليه ، ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفه كماله ، كما في كونه موجدا بالإرادة .

ثم ولو فرض ذلك فإنما يكون عدمه نقصا أن لو قدر [جواز] (٥) وجود الكائنات أزلا ، إذ كون الشيء واقعا فرع كونه جائزا ، [و] (٥) إذ قد بينا أن ذلك ممتنع بما سلف (٦) ، فإذا لا نقص بعلم إيجاد ما هو ممتنع ، وهذا على نحو قوطم في نفي النقص عنه بمنع إيجاده للحوادث المركبات بناء على امتناع صدورهما ووقوعها به من غير واسطة ، ولا يلزم من عدم جوازه في القدم أن يكون ممتنعا بحيث لا يتصور وجوده ولا في وقت ما ، وإن كان يلزم من ذلك أن يكون في الأزل ممتنعا ، وذلك أن ما قُضي بامتناع وجوده في الأزل هو ما لا يتناهى ، وما قُضي بجواز وجوده ما هو متناه ، وليس يلزم من امتناع ما لا يتناهى امتناع ما هو متناه .

(١) قارن بنهاية الأقدام ٣١ - ٣٣ والاربعين ٥٣ ومناهج الأدلة ٢٠٥ - ٢٠٧ ، ونظرية المعرفة ٢٢٠ - ٢٣٢ والمسأخذ ٧٥ أ - ٧٧ وانظر مذهب الذرة لبينس ٨٢ ، ٨٣ « وحوار » للالوس ٩٦ وما بعدها والملمة للحصني ٢٢ - ٢٨ .

(٢) في الاصل (الوجود) وانظر نهاية الأقدام ٤٦ .

(٣) في الاصل (قطعية) صححتها اعتمادا على نهاية الأقدام ٤٦ .

(٤) في الاصل (موجودا) .

(٥) زيادة ليست في الأصل .

(٦) في القانون الأول من هذا الكتاب .

ثم ولو قدر أن وجوده في الأزل جائز لكن يجب القول / بتناهيه كما يجب القول بتناهي
أبعاد العالم وإن كانت بالنظر إلى الجواز العقلي لا تتناهي^(١) .

وأما ملازمة النقص للإيجاد بالارادة والاختيار فمبنى على رعاية الصلاح والأصلح
ووجوب النظر إلى الأولى ، وقد بينا وجه إبطاله فيما سلف ، وبيننا أن الفعل وأن لا فعل بالنظر
إلى واجب الوجود سيان ، وهما بالنسبة إليه متساويان ، وأنه لا أولوية ولا ترجيح ، وأن له
ان يفعل وأن لا يفعل ، من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسنا ولا قبيحا^(٢) ، وعلى
هذا فهو لا يستفيد بالفعل كمالاً ، ولا بالتروك نقصاً .

ثم كيف يصح هذا الإلزام من الخصم مع اعترافه بأن ما [في]^(٣) عالم الكون والفساد
من الحركات والامتزاجات وسائر الحادثات مستندة إلى الحركات الدورية ، وهي بأسرها
تستند إلى ارادة قديمة نفسية ثابتة للأجرام الفلكية ، ولا محالة أن الجوهر النفساني أشرف مما
وجب به ، فان كان الإيجاد بالارادة مما يوجب توقف كمال المرید على المراد ، فكيف قال
بذلك في النفس وهي أشرف مما وجدها ؟ وان [كان]^(٣) ذلك مما لا يوجب التوقف فكيف
صح إبعاده من الجملة ؟ فما يتحقق جواباً للخصم عن الإلزام عن إيجاد الأنفس الفلكية
للحركات الدورية فهو بعينه جواب لنا ههنا ، وهذا كله مما قد نبهنا عليه فيما سلف^(٤) .

(وأما الشبهة الرابعة :)^(٥)

فإنما^(٦) دعوى لزوم سبق الزمان على كل ما حدوثه بعد العدم بناءً على قياسه فمبنى على
كون القبل أمراً وجودياً ومعنى حقيقياً ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحادث ذا قبل أنه
لم يكن فكان ، وذلك إنما هو أمر سلبي لا معنى وجودي ، ومهما قيل إنه ذو قبل موجود فلا يعنى
به إلا هذا ، ومهما ورد السلب على القبلية فهو وارد على السلب ، وذلك لا يجوز ؛ إذ سلب

(١) قارن بالنجاة ١١٨ - ١٢٨ والاشارات ١٦٠/٢ - ١٧٨ .

(٢) قارن بشرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣١٦ وراجع ما مر في ل ٨٨ أ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن رده لهذه الشبهة بما في الأربعين ٥٣ ونهاية الأقدام ٤٦ - ٤٩ وبما مر في ل ٨٨ أ - ٨٩ أ

(٥) هذا العنوان ليس بالأصل ، زدته لأن المؤلف جرى على ذلك في الشبه الثلاث السابقة .

(٦) في الأصل (وأما) اضطررت إلى تغييرها بعد زيادة العنوان السابق .

السلب إيجاب الإيجاب وهو محال ، لما أسلفناه . لكن غاية ما يقدر وجود مدة سابقة بناء على تقدير وهمى وتجويز خيالي ، وذلك مما لا يقضى به على العقول ، لما عرف^(١) .

ب / ١٠٦ / وبما حققناه ههنا يبطل ما ذكروه من بيان سبق المادة في الوجه الأول أيضا ، وأما ما ذكروه في الوجه الثاني^(٢) :

فقد قيل في دفعه : إن معنى كون الشيء ممكنا أنه مقدور عليه ، وذلك مما لا يستدعي وجود مادة تقوم المقدورية بها . وهو غير^(٣) صواب ، فإننا لو جهلنا كون الشيء مقدورا عليه أو ليس مقدورا لم يمكننا التوصل إلى معرفته إلا بكونه ممكنا أو ليس بممكن ، فلو كان معنى كونه [ممكنا]^(٤) أنه مقدور لقد كان ذلك تعريف الشيء بنفسه في حالة كونه مجهولا ، وهو محال .

فإذا الصواب أن يقال : إن الإمكان أيضا ليس هو في نفسه حقيقة وجودية ولا ذاتا حقيقية ، وإنما حاصله يرجع إلى نقي (لزوم)^(٤) المحال من فرض وجود الشيء وعدمه ، وذلك لا يستدعي مادة يضاف إليها ولا يقوم بها ، إذ هو في المعنى ليس الا من القضايا السلبية دون الإيجابية . كيف وان ذلك مما لا يصح ادعاؤه من الخصم والا كان واجبا لذاته أو لغيره : فان كان واجبا لذاته فقد لزم اجتماع واجبين ، وهو خلاف ما مهدت قاعدته . وان كان وجوبه لغيره لزم أن يكون لذاته ممكنا . ثم ولو استدعى الامكان مادة يُضافُ إليها سابقة على كون ما قيل له ممكن لكان كل ممكن هكذا ، وذلك مما يخرم قاعدة المحققين من الالهيين في النفوس

(١) هذا رده على الشبهة الرابعة « الأخيرة » في شقها الأول ، قارن رده - بنهاية الاقدام ٣٢ ، ٣٣ والأربعين ٥٣ (وكلاهما متأثر بالغلزالي في تهافت انظر حوار . . للكلوسي ص ٢٠٥ وما بعدها) وبشرح الأصول الخمسة ١١٤ ، ١١٥ والفصل ١١/١ ، ٢٤ والمآخذ ٧١ أ - ٧٢ ب .

(٢) وهذا هو الشق الخاص بقدم الهيولى أو الإمكان قارن الرد الذي ارتضاه هنا بنهاية الاقدام ٣٣ - ٣٥ والأربعين ٥١ - ٥٣ وانظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ١١٧ - ١٢٠ وحوار . . للكلوسي ص ٢٢٩ وما بعدها ، والمآخذ ٧١ أ - ٧٤ والفصل ١١/١ .

(٣) أشار ابن رشد إلى هذا الجواب ورفضه لمثل السبب المذكور هنا في تهافت التهافت ٦٨ - ٧٠ ، وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٣٣ - ٢٣٥ .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

الإنسانية والجواهر الصورية فإنها في أنفـسها ليست مادية ، وان كانت ممكنة ، وجودها بعد ما لم تكن ، فإذا الواجب أن يتصور من^(١) إمكان كل موجود بعدالعدم ما يتصوره الخصم من إمكان النفوس الانسانية والجواهر الصورية وغير ذلك من الأمور البسيطة الغير المادية^(٢) .

فان قيل : الإمكان وان رجع حاصله إلى سلب المحال عن طرف الوجود والعدم ، فهو لا محالة يستدعى ما يصح أن يضاف إليه الوجود والعدم الذين سلب المحال عن فرضهما ، وذلك الذى يصح اتصافه بالوجود والعدم هو الذى يجب^(٣) أن يكون سابقا / وهو المعنى بالمادة ، وعلى هذا القول فالإمكان^(٤) السابق على النفوس الإنسانية والجواهر الصورية إنما هو عائد إلى المواد فيقال : إنها ممكن أن تدبرها النفس الناطقة وممكن أن تحل بها الصورة ، أما أن يكون عائداً إلى نفس الصورة والنفس فلا .

قلنا : ولو استدعى سلب المحال عن فرض الوجود والعدم مادة يضاف إليها الوجود والعدم لاستدعى الامتناع ، وهو لزوم المحال من فرض الوجود ، مادة يضاف إليها الوجود ، ولو كان كذلك للزم من فرض القول بامتناع إلهين ووجود مبدئين^(٥) تحقق المادة وهو محال . ومن رام تفسير امتناع وجود الشريك أو مبدأ^(٦) آخر بوجوب انفراد واجب الوجود عن النظير ؛ إذ هو لازم امتناع وجود النظير حتى ترجع الإضافة إلى ذات البارئ ، تعالى ، فهو - مع تعسفه وإهمال النظر فيما يستحقه الشريك الممتنع لذاته - قد لا يسلم عن المعارضه بنفس الإمكان السابق على الوجود بعد العدم بما يوجب رده إلى ذات واجب الوجود أيضا ، وهو أن يقال : المعنى بكون الحادث ممكنا قبل وجوده جواز وجود البارئ - تعالى - ، مع وجوده ؛ إذ هو لازم قولنا : ليس بواجب الانفراد ولا ممتنع ، ولا محيى عنه . وأما رد الإمكان فى النفوس

(١) فى الأصل « مع » .

(٢) قارن هذا الالتزام بحدوث النفوس بما فى نهاية الأقدام ٢١ ، ٣٢ وانظر كلامه عن حدوث النفس عند محققى

الفلاسفة الإلهيين فى القانون السادس .

(٣) فى الأصل (بحيث) .

(٤) فى الأصل (الإمكان) بدون وفاء .

(٥) فى الأصل (هادين) .

(٦) فى الأصل (و) بدلا من أو

والصور إلى المواد وكونها ممكنة أن تحل فيها الصور أو تدبرها النفوس فلا يستقيم ؛ فإن الصور والنفوس - باعتبار ذواتها - لا تخرج عن أن تستحق الوجوب أو الامتناع أو الإمكان ، وقد بان أن الإيجاب والامتناع عليهما ممتنعان فتعين الإمكان ، والامكان الثابت للشئ باعتبار ذاته لا يتصور أن يعود إلى غيره . ثم وإن صح ذلك فقد لا يبعد أيضاً أن يفسر غيره الامكان في الحادث بجواز إيجاد الموجد^(١) له ، وعند ذلك فتكون اضافة الإمكان إلى الموجد لا إلى الموجد ، وبه يندفع ما ذكره .

فإذاً قد ثبت أن الكائنات موجودة بعد ما لم تكن ، ومسبوقة بالعدم ، من غير سبق مادة ١٠٧/ب ولا زمان ، واندفع / ما في ذلك من الخيالات ، وبطل ما فيه من الإشكالات .

وأما الرد على المعتزلة :

في اعتقادهم كون المعدوم شيئاً (٢) :

فقد سلك بعض المتكلمين في ذلك منهاجاً ضعيفاً ، فقال^(٣) : تقرر في أوائل العقول أن النفي والإثبات متقابلان تقابل التناقض ، وكذلك المنفى^(٤) والمثبت ، ولهذا ان من نفي شيئاً معيناً^(٥) في حال مخصوص بجهة لم يمكنه القول بإثباته من حيث نفيه قال : فإذا كان المنفى ثابتاً على أصل من يقول بكون المعدوم شيئاً فقد رفع هذه القضية ، ثم نظم لذلك عبارة فقال : كل معدوم منفي ، وكل منفي ليس بثابت فيترتب عليه أن كل معدوم ليس بثابت .

(١) في الأصل (الموجود) .

(٢) قارن عرضه لمسألة المعدوم بما في : الانتصار للخياط والمنفى ١٥٣/٥ ، ١٥٤ ، والتمهيد ٤٠ ، ٤١ ، والشامل ٣٤/١ - ٤٦ ، والارشاد ٣١ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ ، ١٥٠ - ١٦٣ ، ومناهج الأدلة ١٣٩ وشرح الطحاوية ٥٠ وتبيين كذب المفتري ١٣٣ ، والمحصل ٣٤ ، ٣٧ ، والأربعين ٥٣ ، ٦٨ .

ويلاحظ هنا أن الآمدى ينسب فكرة المعدوم إلى المعتزلة مطلقاً ، بينما ينسبها الشهرستاني إلى أكثرهم نهاية الاقدام ص ١٥١ ونجد التفصيل الدقيق لمواقف المعتزلة من هذه المسألة في الفرق بين الفرق ١٦٣ - ١٦٥ والملل والنحل ١٠٣/١ ، ١٠٨ ، والمحصل ٣٧ ، ٣٨ وترجيح أساليب القرآن ١٠٠ ، ١٠١ .

(٣) هو الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٥١ ، والآمدى هنا ينقل عنه بتصريف قليل .

(٤) في الأصل (النفي) صححته اعتماداً على نهاية الأقدام - لاحظ التعليق السابق .

(٥) في الأصل (معنوباً) صححته اعتماداً على نهاية الاقدام .

واعلم أنّ هذا المسلك مما لا يقوى ، وذلك أنّ الخصم وان سلم أنّ التقابل واقع بين النفي والإثبات والوجود والعدم فهو لا يسلم ترادف النفي والعدم ولا الوجود والثبوت (١) حتى يلزم من تقابل الإثبات والنفي أو من تقابل الوجود والعدم تقابل الإثبات والعدم . بل مدلول لفظ الثبوت عنده أعم من مدلول لفظ الوجود ، فكل موجود ثابت وليس كل ثابت موجودا ، وعند ذلك فلا يلزم من عدم النفي ولا التقابل (٢) من القضاء عليه بالإثبات (٣) ، لكنه قد وجه بعد ذلك خيالا رام به دفع هذا الاشكال ، فقال . إذا كان الإثبات أعم من الوجود وهو عام له وللعدم فهلا قيل مثله في مقابله وهو النفي فيكون النفي أعم من عدم حتى يكون بصفة عمومها حالا ووجها ثابتا للنفي ، كما كانت صفة خصوص عدم (٤) حالا ووجها ثابتا للمعدم ، وذلك يفضي إلى تحقق الإثبات للنفي في الحال ، وان قلتم بأنه لا فرق بين المنفي والمعدم فيلزم من القضاء على كون المعدم شيئا ومعنى ثابتا رفع التقابل بين النفي والإثبات وهو محال .

ولم يعلم أنّ ادعاء عموم النفي بالنسبة إلى المعدم بعد تسليم عموم الثبوت بالنسبة إلى الموجود والمعدم مما يشعر بعدم اطلاعه على معنى التقابل وأحكامه ؛ / وذلك أنّ من أحكام التقابل أنّ يكون كل واحد من المتقابلين عند صدقه أخص من مقابل ما هو أخص من مقابله ، ولا يجوز أنّ يكون مساويا له ولا أعم منه صدقا [وإن (٥)] كان أعم منه كذبا ، ولا يجوز أيضا أنّ يكون مساويا له ولا أخص منه من جهة الكذب ، وذلك لأنه مهما صدق أحد المتقابلين كذب الآخر بالضرورة ، فإذا كان الكاذب أعم من غيره لزم كذب ذلك الغير ؛ لأنه مهما كذب الأعم كذب الأخص ضرورة من غير عكس ، ومهما كذب ذلك الأخص فمقابله صادق لا محالة . وعند ذلك فلو كان هذا المقابل المفروض صدقه ثانيا مساويا للمفروض صدقه أولا في الصدق والكذب لزم منه مساواة نقيضه في الصدق والكذب لمسا

(١) في الأصل (ولا الثبوت) ولا هنا زائدة .

(٢) كذا بالأصل والمقصود « التناقض » وانظر ما سبق في ل ٢١٠ ب ، ٢٢ ب في القانون الثاني « ص ٤٠-٤٢

من هذا الكتاب » عن معنى التقابل وحقيقة المتقابلين .

(٣) قارن رده هذا على الشهرستاني برد الطوسي على الرازي في شرحه للمحصل ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٤) في نهاية الإقدام - نشرة الفردجيوم - ص ١٥٢ : « خصوص المعدم » ولكن الموجود بغاية المرام أنسب

السياق فإثبه . وفي النشرة المشار إليها اخطاء ماثلة ينبغي أن يتنبه لها قارئها .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

فرض أعم منه أولاً ؛ لضرورة كونهما نقيضين لمتلازمين في الصدق ، وأنه مهما صدق أحد المتلازمين المتعاكسين صدق الآخر ، ويلزم من فرض صدقهما كذب نقيضهما أيضاً بجهة التلازم ، وكان قد فرض أحدهما أعم من الآخر ، ومحال أن يكون الأخص مساوياً لما هو أعم منه ، وكذا لو فرض أخص منه .

وإذا عرف ذلك في حالة الصدق أمكن نقله إلى حالة الكذب بعينه أيضاً ، ومن اعتاص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه^(١) الصناعة . فمهما^(٢) وقع التسليم بكون الثبوت أعم من الوجود المقابل للعدم ، فمهما صدق الثبوت لزم أن يكون مقابله وهو النفي أخص من العدم الذى هو مقابل الوجود ، لضرورة كونه أخص من الثبوت ، حتى يكون كل منفي معدوماً ، ولا يلزم أن يكون كل معدوم منفي ، وإلا لزم منه مساواة الأعم للأخص كما بيناه وهو محال . ثم إنه وإن صدق كون النفي عاماً أو خاصاً فليس يلزم عند الخصم أن يكون كل ما خص أو عم حالاً ثابتة حتى يلزم الثبوت للمنفي ، بل الاشتراك قد يقع عنده في السلوب ، وليست السلوب عنده أحوالاً ، بل هى أعدام محضة ، والحال لا يوصف عنده بالعدم كما لا يوصف بالوجود / وكذلك قد يكون الافتراق بالسلوب كما يكون بالأحوال ، وذلك بأن يكون ما ثبت لأحد الشئيين مسلوباً عن الآخر فيكون التمييز بينهما بثبوت الحال في أحدهما ونفيها عن الآخر ، وذلك كما في التمييز بين الموجود في حال وجوده وبينه في حال عدمه فليس العدم عنده حالاً ثابتة للمعدوم حتى يقاس عليها الثبوت أيضاً^(٣) .

ب/١٠٨

ولقد سلك بعض المتأخرين^(٤) في ذلك طريقاً آخر ، فقال : نفرض الكلام في السواد والبياض مثلاً ، فإنه عند الخصم ذات ثابتة وحقيقة معينة ، فنقول : ذات السواد في حال العدم لا تخلو إما أن تكون لذاتها متحدة أو متكثرة ، فان كانت متحدة لم تقبل التكثر؛

(١) يقصد صناعة المنطق وله فيه عدة كتب منها دقائق الحقائق وشرح الاشارات المسمى « كشف التوهمات » وربما كانت هذه هي الاحالة الوحيدة في غاية المرام « إلى مؤلفات أخرى له » .

(٢) قبل هذه الكلمة كلمة أخرى تعذرت قراءتها .

(٣) راجع ما سبق عن معنى الحال في أول القانون الثاني ل ١٠ - ١٥ أ من هذا الكتاب ٨٠ .

(٤) لعله الإمام الرازى فقد عرض هذه الوجوه في المحصل ص ٣٤ ، ٣٥ وان لم يرتبها على النحو الذى يعرضه الأمدى هنا

فان [ما(١)] كان مستحقاً للوحدة باعتبار ذاته استحقال عليه التكثر في نفسه ، وان كانت متكررة فهو أيضاً باطل من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : هو أن التكثر اما باعتبار صفات ذاتية أو باعتبار صفات عرضية ، لا جائز أن يكون التكثر باعتبار صفات ذاتية ، إذ الكلام واقع في نوع السواد من حيث هو سواد ، ولا اختلاف^(٢) فيه من حيث هو سواد ، وإن كان الاختلاف باعتبار أمور عرضية ، والأمور العرضية يخصصها قيامها بكل واحد من آحاد النوع ، [وهو^(٣)] فرع تحقق ذلك الواحد بما خصصته من الأمور الذاتية ، وذلك يفضي إلى أن تكون العرضيات سبب تكثر ما لا يتصور قيامها به إلا بعد تكثر . وهو دور .

الوجه الثاني : هو أن المميزات المعلومة بأسرها ممتنعة في حال العدم وهي الزمان والمكان والجهة وغير ذلك ، فالتكثر يكون غير معقول .

الوجه الثالث : هو أنها لو كانت متكررة لم تخل إما أن تكون متناهية أو غير متناهية : فإن كانت متناهية فليس القول بثبوت بعض الجائزات بأولى من البعض ، إذ الجائزات غير متناهية . وان كانت غير متناهية فاذا أخذت مع ما خرج منها إلى الأعيان أمكن فيها فرض الزيادة / والنقصان بأمر متناه ، ووقوع ذلك بين ما ليسا متناهين محال .

١/١٠٩

وذلك أيضاً غير مرضى وهو أن ما ذكره نفسه لازم له في الذوات الموجودة فإنه يصح أن يقال : اما أن تكون مستحقة لذواتها الكثرة أو التوحد ، لا جائز أن تكون مستحقة للوحدة ، والا لما تكثرت ، وان كانت متكررة فالتكثر اما بأمور ذاتية أو بأمور عرضية ، وهلم جرا إلى آخر الالتزام ، ولا محيص عنه ، فما هو جواب له ههنا هو جواب الخصم أيضاً .

وما ذكره في الوجه الثاني من [أن(٣)] الأسباب الموجبة للكثرة بأسرها ممتنعة في حالة

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) في الأصل (وكذا لا اختلاف فيه) .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

العدم فإنه إن أريد به انتفاء الوجود فصحيح ، وإن أريد به انتفاء الإثبات فذلك مما لا يسلمه الخصم ، بل ما وقع موجبا للتكثر في حالة الوجود بوجوده فهو بعينه موجب للتكثر في حالة العدم بثبوته ، كيف وأنه - مع ما فيه من الركاكة - مناقض للوجه الأول ، من جهة أنه يتضمن القول بجواز التمييز بالأمور العرضية والوجه الأول يمنعه .

وما ذكره في الوجه الثالث من امتناع ثبوت ذوات لا نهاية لها بناء على فرض وقوع الزيادة والنقصان بأمر متناه فقد سبق وجه إفساده فيما مضى (١) .

فإذاً الرأى الحق والسبيل الصديق (٢) أن يقال : لو كانت الذوات ثابتة في العدم فعند وجودها إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها في حال عدمها أو ليس : فإن قيل بالأول فهو أيضا إما جوهرًا وإما عرضًا وإما حالًا زائدا عليهما (٣) ، لا جائز أن يكون جوهرًا ولا عرضًا ، إذ قد فرضت ذواتهما ثابتة بديا ، إذ لا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر ، ولا بين عرض وعرض ، وإن كان حالًا زائدا فهو مبني على القول بالأحوال وقد سبق إبطاها .

وإن قيل بالثاني لم يكن فرق بين الوجود والعدم وهو محال ، والقول إذا بالحدوث والوجود محال . وهذا المحال إنما لزم من فرض الذوات ثابتة في العدم وهو متحققه في القدم ، فلا ثبوت لها ، والتحقق بالحدوث والثبوت إنما هو لنفس الذوات الجوهرية والعرضية لا غير .

ب/١٠٩ / وأيضا فإننا نفرض الكلام في السواد والبياض فنقول : لو كانت ذواتها ثابتة في العدم فإما أن تكون مفتقره إلى محل تقوم به أو غير مفتقرة ، لا جائز أن تكون غير مفتقرة وإلا فعند وجودها إما أن تفتقر أو لا تفتقر : القول بعدم الافتقار محال ، والا لما وقع الفرق بين الجواهر والأعراض ، وإن افتقرت فإما أن تفتقر إلى المحل باعتبار ذواتها

(١) في القانون الأول عند نقد أدلة المتكلمين على بطلان التسلسل ل ٢ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقارن ردوده هنا على الرازي بردود الطوسي عليه في شرح المحصل ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) أشار الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٩ - ١٦١ إلى هذا الرد المختار ولكن لم يفصله هذا التفصيل . ولم يذكر مثال السواد والبياض على هذا النحو الذي يعرضه الآمدي هنا .

(٣) كذا في الأصل بالنسب .

أو باعتبار أمر وجودها ولا جائز أن تكون مفتقرة من حيث وجودها ؛ إذ الوجود من حيث هو وجود عند الخصم قضية واحدة شاملة للجوهر والعرض ، فلو افتقر العرض إلى المحل من حيث وجوده لافتقر الجوهر أيضا وهو ممتنع ، فبقي أن يكون الأفتقار إلى المحل من حيث ذواتها ، وإذ ذلك فلا فرق بين أن تكون موجودة أو معدومة ، فان ما هو المفتقر في حالة الوجود هو بعينه الثابت في حالة العدم .

وإذا كانت مفتقرة إلى محل تقوم به فاذا فرضنا سوادا وبياضا متعاقبين على (1) محل واحد في طرف الوجود فإما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل ، أو أحدهما قائم به والآخر قائم بغيره : لا جائز أن يكون أحدهما قائما به والآخر قائما بغيره ؛ وإلا فعند وجوده فيه يلزم عليه الانتقال ، والانتقال على الأعراض محال . فبقي أن يكونا ثابتين فيه بصفة الاجتماع في حالة العدم ، ولو كان كذلك لما استحال القول باجماعهما فيه في حالة الوجود ، إذ الاستحالة إما ان تكون باعتبار ذاتيهما أو باعتبار وجوديهما ، لا جائز أن تكون الاستحالة بينهما والتنافر باعتبار وجوديهما إذ الوجود فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه ، فتعين أن تكون الاستحالة باعتبار ذاتيهما ، فإذا لم يكن بينهما تنافر في العدم لم يكن بينهما تنافر في الوجود أيضا ، لكن الاستحالة والتنافر ثابت في الوجود فيكون ثابتا في العدم ، فيلزم من كونه ثابتا في حالة العدم امتناع قيامهما بمحل واحد لضرورة التنافر ، أو بمحلين لضرورة استحالة الانتقال / عند فرض التعاقب ، ويلزم من امتناع قيامهما 1/110 بالمحل امتناع ثبوتهما في نفسيهما لضرورة أن لا قوام لهما ولا ثبوت إلا بالمعدوم وهو المطلوب .

فإن قيل : تعلق العلم والاخبار عنه بكونه مقدورا أو ممكنا ، وصحة التصرف فيه بالعموم والخصوص ، حتى انقسم إلى الجائز والمستحيل ، يستدعي متعلقا لهذه العلاقات ، وصحة هذه التصرفات ، وذلك لا يتم الا أن يكون المتعلق شيئا ثابتا وذاتا متعينة ، والا فإضافة العلم والامكان والقدرة والعموم والخصوص وغير ذلك من الأحكام لا إلى شيء ، وهو محال . كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم ، متميزة بذواتها في القدم لما تُصور من الفاعل إيجادها ، ولا القصد إلى إحداثها ، من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له فرع تميزه

(١) في الأصل كتبت كلمة طرف وفوقها كلمة محل وهي الأنسب .

عند الفاعل ، والا كان الإيجاد لموجود لا تعرف عينه وهويته في نفسه ، ولعله يقع جوهرًا ولعله يقع عرضاً^(١) .

وكل ذلك خبط في عشواء ، والجواب هو أنا نقول : تعلق العلم بالمعدوم ليس يرجع إلا إلى حكم النفس بانتفاء ما وقع متصورًا للنفس من الذوات ، وسواء كان وجود ذلك المتصور من الذوات حقيقياً أو تقديرياً ، وذلك لا يستدعي ثبوت ذاته لتعلق العلم بانتفائه والا كان المعلوم نفيه ثابتاً ، وهو محال . بل تعلق العلم بالعدم وان كانت ذاته غير ثابتة على نحو تعلقه بما هو متعلق بالقدرة ، كالوجود الزائد على الذات ، وتوابعه كالجهاث والحركات وغير ذلك من الصفات عند الخصم ، فان ذات الوجود وتوابعه غير ثابتة أزلاً لضرورة القول بحدثه ، وبكونه مقدوراً والعلم متعلق بانتفائه قبل الحدوث لا محالة ، وما لزم من تعلق العلم بانتفائه القول بثبوت ذاته أصلاً^(٢) .

وعلى ما حققناه يتضح^(٣) الجواب عن كونه مقدوراً وممكناً أيضاً ، وما وقع به الاتفاق ١١٠/ب والافتراق بين المعدومات أيضاً ، فإن ما وقع به الاشتراك بين الجائز / والمستحيل انما هو نفس لنفي والعدم ، وقد بان أن ذلك لا يستدعي ثبوت ذات يضاف إليها وما وقع به الافتراق أيضاً ابين الاستحالة والجواز غير مفتقر لذلك أيضاً ؛ أما الاستحالة فظاهر لا محالة ، وكذا الجواز لما أسلفناه في الرد على شبهة « معلم المشائين^(٤) » أيضاً . ثم كيف يمكن دعوى مع اعترافه بجواز تعلق القدرة مع^(٥) الوجود لضرورة انتفاء الوجوب والامتناع عنه ، ومع ذلك فلا ثبوت لذاته عند الحكم بجوازه قبل حدوثه .

(١) هنا يلخص الآمدى حجج مثبتى المعدوم قارنه بما في نهاية الاقدام ٢٥٢ - ٢٥٧ والأربعين ٦٠ - ٦٤ والمحصل ٣٥ - ٣٦ .

(٢) قارن هذا الرد بما في نهاية الاقدام ١٥٦ - ١٦١ والأربعين ٦٤ - ٦٨ .

(٣) في الأصل (يجمع) .

(٤) يقصد ما مر في أول هذا القانون عند رده على نظرية الفيض التي نسبها إلى أرسطو إذ فسر الإمكان بأنه إما أن يعود إلى سلب الضرورة في جانبي الوجود والعدم فيكون أمراً سلبياً أو إلى الافتقار إلى مرجح لأحد الطرفين فيكون أمراً إضافياً راجع لوحة ٨٢ أ وما بعدها .

(٥) كذا بالأصل .

وأما ما ذكره من فصل التمييز بين الجوهر والعرض فغايقه استبعاد العلم بما قصد إلى إيجادها ، وتصور حقيقتها على وجه يتميز بخصوص وصفه عن غيره ، وذلك لا يلزم منه تحقق الذات في نفسها أو ثبوتها قبل الحدوث لما سبق ، ثم ولو استدعى ذلك ثبوتها قبل الحدوث لجاز أن ما كان منها مشارا إلى جهته بعد الحدوث أن يكون مشارا إلى جهته قبل الحدوث أيضا ، وذلك أن ماله الجهة وهو الواقع في امتداد الإشارة أما أن يكون نفس الوجود الذي هو متعلق القدرة فهو محال ؛ فانه ذات معقولة وليس بمحسوس ، بحيث يكون في الجهة ويقع في امتداد الإشارة ، وان كان ذلك ثابتا للذات والذات ثابتة قبل الحدوث فوجب أن يكون اوجاز أن يكون في الجهة وهو محال^(١) .

ومثار الجهل ومنشأ الخيال ههنا لأهل الضلال في اعتقاد كون المعلوم شيئا إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهولانيين ، ونسجهم على منوال الفلاسفة الإلهيين ، وظنهم أن ذلك من اليقينيات ، وانه لا منافرة بينه وبين القول بحدوث الكائنات^(٢) ، ولهذا لما تخيل^(٣) بعضهم ما فيه من الجهالة ، وشحن راية الضلال قال : إنما نطلق عليه اسم الشيء والذات من جهة الألفاظ والعبارات ، وربما تمسك في ذلك بالسمع وظواهر واردة في الشرع ، مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا^(٤)) وكذلك قوله : (إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ^(٥)) -- فإنه قد سمى الساعة والفعل ، قبل كونهما^(٦) ، شيئا ، وهذا وإن كان نزاعا في اللفظ دون المعنى ، وأنه أقل طغاوة من الأول ، لكنه مما لا عليه معول ، ومعنى قوله : (ولا تقولن لشيء إني فاعل) أى فاعل غدا شيئا إلا أن يشاء الله . وكذا تسميته زلزلة الساعة شيئا إنما هو في وقت كونهما وهذا على رأى من لا يعترف منهم بكون المعلوم متحركا أولى وأحرى ، من جهة

(١) نجد هذا الالتزام عند الشهرستاني في نهاية الأقدام ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢) من وجه هذا الاتهام إلى المعتزلة « الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٥٣ ، ١٥٩ وابن رشد في مناهج الأدلة ١٣٩ .

وانظر في توضيح فكرة المعتزلة والدفاع عنها الانتصار للخياط ص ٤٩ والمغنى ١٥٣/٥ ، ١٥٤ ونشأة الفكر

للككتور النشار ١/٤٦٩ - ٤٧٢ .

(٣) من هؤلاء « الكعبى » أنظر الفرق بين الفرق ص ١٦٤ وترجيح أساليب القرآن ص ١٠٠ .

(٤) الآية ٢٣ من سورة الكهف .

(٥) جزء من الآية الأولى من سورة الحج .

(٦) قارن بالأربعين للرازي ص ٦٤ .

أن الزلزلة حركة على ما لا يخفى^(١) ، ثم إن هذه الظواهر قد لا تسلم عن المعارضة بمثلها ،

وذلك مثل قوله تعالى : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً^(٢)) .

وهذا آخر ما أردنا ذكره من القانون الخامس .

والله ولي التوفيق .

(١) قارن برد الرازي في الأربعين ص ٦٨ .

(٢) جزء من الآية ٩ من سورة « مريم » وانظر تفسير ابن كثير ١١٢/٣ وتفسير النسق ٢١٦/٣ ، ٣١٧ .

الفتاؤون السادس

في المعاد وبيان ما يتعلق بحشر الأَنْفُسِ والأجساد

والذى ذهبت إليه الفلاسفة أن الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا لسبب خارج (١) .

أما أنه لا يلزم فواتها من فواتها ، فالآن كل شيئين لزم فوات أحدهما من فوات الآخر لابد وأن يكون له به نوع تعلق ، والتعلق إما بالتقدم أو التأخر أو المعية والتكافى ، فلو فانت النفس بفوات البدن للزم أن يكون لها أحد هذه الأقسام من التعلق .

فان تعلقت به تعلق المتقدم (٢) عليه ، فلا محالة أنه إن كان ذلك النوع من التقدم بالزمان ، أو المكان ، أو الشرف ، أو الطبع ، أنه لا يلزم [من (٣)] فوات المتأخر عنه في تلك الرتبة فواته . وان كان التقدم بالذات ، وهو أن يلزم من وجوده وجود ما هو متأخر عنه ، فلا محالة أنه يلزم عند فرض عدم المتأخر عدم المتقدم ، لكن لا لأنه لزم من عدم المتأخر عدم المتقدم (٤) بل لأنه لا يكون إلا بعارض في جوهره ، وعدم المتأخر يكون بسبب عدمه إذ هو المرجح له .

(*) هذا العنوان ليس بالأصل .

(١) يمرض الآمدى هنا برهان الفلاسفة على خلود النفس القائم على طبيعة النفس ونوع علاقتها بالبدن وقد يسمى « برهان الانفصال » وفي الحق أنه هو الأساس الذى تقوم عليه براهينهم جميعا على خلودها ، وراجع عن هذا الدليل الأشارات ٧٤٩/٣ - ٧٧٨ والنجاة ١٧٤ - ١٩٣ وتسع رسائل الرسالة ٦٢/٣ - ٦٧ ، ٨١/٤ ، ٨٢ ، وانظر أيضا في النفس والعقل ٥٠ - ٥٩ ، ١٦١ - ١٦٦ ، ٢١٨ - ٢٨٢ ومنهج وتطبيقه ١٩٤ - ٢١٢ ، ٢٤٨ والأصول الأفلاطونية (فيدون) للدكتور النشار ٤٣-٦٩ .

وانظر العرض التفصيل لهذا الدليل في الأبحاث ٢/٢١٤ أ ، ب .

(٢) راجع ما سبق في ص ٢٥٨ وما بعدها عن التقدم واقسامه وانظر النجاة ٢/٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الأصل « لزم عدم المتأخر من عدم المتقدم » صححته اعتمادا على الأبحاث ٢/٢٥٥ ومعارض القدس ٩٨ ، والنجاة ٢/١٨٧ .

وان كان التعلق بالمكافأة في الوجود فهما متطابقان ، فان كانا حقيقيين فلا محالة (١) أن
 ما / وقع بينهما من التكافي انما هو بسبب عارض لهما كما في الأب والابن ، ولا يخفى أن
 فساد أحدهما في ذاته لا يوجب فساد الآخر في ذاته ، وان لزم من ذلك فساد العارض الذي
 أوجب الإضافة بينهما . وان كان تعلقها تعلق المتأخر في الوجود فلا محالة أنه لا يلزم من
 فواته فواتها (٢) ، الا أن يفرض تقدمه بالذات كما بيناه . ولو كان متقدما عليها بالذات
 لكان علة لها والعلل أربعة : إما فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية (٣) ، لا جائز أن يكون
 فاعلاً لها ، فإنه إما أن يكون فاعلاً بنفسه أو بقواه لا جائز أن يكون فاعلاً بنفسه ، وإلا كان
 كل جسم كذا ، ولا جائز أن يكون فاعلاً بقواه ، والا كان الموجود في الموضوع مقوماً لما
 وجوده لا في موضوع ، وهذا محال . ولا جائز أن يكون لها كالمسادة فإن النفس ليست منطبعة
 في الجسم كما يلي (٤) . ولا جائز أن يكون كالصورة أو الغاية ، إذ الأولى أن يكون بالعكس
 وإذ ذاك فلا يلزم فوات النفس من فوات البدن .

ولا يتصور فواتها بسبب خارج أيضاً ، وإلا كانت قبل الفساد لها قوة قابلة للفساد ،
 وقد كان لها إذ ذاك قوة قابلة للبقاء بالفعل ، فهاتان القوتان مختلفتا الإضافة لا محالة ،
 فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد لا تركيب فيه ، والنفس بسيطة لا تركيب فيها ولا انقسام
 بوجه (٥) ما ، والا فيادراكها لما لا انقسام له في ذاته من الأمور الكلية والمعاني العقلية ،
 إما بجزء واحد أو بكل جزء ، لا جائز أن يكون بجزء واحد والا كان باقي النفس معطلاً ،

(٢) قارن بالنجاة ١٨٥/٢ ويلاحظ أن المؤلف أهمل هنا احتمال الا يكونا حقيقيين وقد عرض له وناقشه في
 الأبيكار ٢١٦/٢ ب .

(٢) في الأصل (فواتهما) .

(٣) انظر في معنى العلة واقسامها المين ١٥ ب والنجاة قسم ١٨٥/٢ ، ١٨٦ ، والنفس والعقل ١٦٢ .

(٤) يقصد ما يأتي في هذه الصفحة وما بعدها عن تجرد النفس وبساطتها ، وانظر النجاة ١٧٥/٢ - ١٧٨ ، ١٨٥ ،
 ١٨٦ والمعارض ٦٩ - ١٠١ .

(٥) انظر هذا المبدأ لدى الفلاسفة المسلمين (البسائط لا تكون عن مادة أخرى بل هي مبدعة ، ولا تفسد أو تستحيل)
 عند ابن سينا « طبيعيات الشفاء » بتحقيق الدكتور قاسم ٢٦ - ٣٢ وفي النجاة ١٨٧ - ١٨٨ وسيورد الأملى هنا الاستدلال
 على خلود النفس ببساطتها (أول ص ١١٢ أ) وراجع في هذا الاستدلال الذي بدأه أفلاطون (فيدون : للدكتور النشار
 ص ٥٨ - ٦٣ ، ١٠٩ - ١١٢) والنفس والعقل ٥٥ ، ٥٦ ، ١٦٤ ، ومنهج وتطبيقه ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، والأبيكار ٢٠٤/٢
 حيث ينسب الدليل إلى أفلاطون ، ثم ذكر دليل البساطة مرة أخرى حين عرض أدلة أرسطو ٢٠٦/٢ ب .

ولا جائز أن يكون بكل واحد من الأجزاء ، والا فما أدرك بكل واحد إما نفس ما وقع مدركا للآخر أو غيره ، فان كان هو أفضى إلى أن يكون الشيء الواحد معلوما كرات متعددة في حال واحدة ، وهو (١) محال . وان كان ما أدرك بكل واحد غير ما أدرك بالآخر لزم أن يكون المدرك في نفسه متحيزا ، وقد فرض غير متحيز ، فإذا ليست النفس جرما ولا قائما في جرم ، إذ الجرم متجري إلى غير النهاية (٢) ، وإلا كان ما فرض منه غير منحاز إلى جهة ليس هو ما هو منه [منحاز (٣)] إلى جهة أخرى / ولكان ما فرض منه على ملتي مثليه محاذيا لهما ، أو لأحدهما ، لضرورة ألا يكون محاذيا لبعض كل واحد منهما ، وذلك كله محال (٤) . فإذا اجتمع القوى المختلفة بالإضافة فيها ممتنع (٥) .

١/١١٢

ولربما قالوا : أن ما قبل البقاء والفساد فلا بد له عند تحقق كل واحد من الأمرين من وجود القوة القابلة له ، وعند تحقق العدم لا بد من تحقق الحامل للقوة القابلة والا [فلا (٦)] عدم ، كما أن ما كان قابلا للوجود فلا بد فيه من أن يكون الحامل للقوة القابلة للوجود متحققا (٧) ، وإلا فلا وجود ، وأن يكون ما طرأ غير ما فقد وما فقد هو غير ما طرأ ، وذلك في غير المادة محال . فلو قبلت النفس الفساد للزم أن تكون مادية ومركبة وهو ممتنع لما مضى ، فإذا النفس لا فوات فيها بعد فوات البدن (٨) .

(١) كذا بالأصل وانظر وجه استحالته في النفس والعقل ٨٧ ومنهج وتطبيقه ٢٠١ -- وفي معارج القدس ٢٢ وقارن بالأبكار ٢٠٢/٢ ب .

(٢) الجرم يتجزأ إلى غير نهاية ، هذا ما قرره ابن سينا (النجاة قسم ١٧٥/٢) مخالف للنظرية السائدة في علم الكلام عن الجواهر الفردة وهو مسبوق في ذلك ببعض المتكلمين والمفكرين المسلمين : انظر مقالات الإسلاميين ١٢٤/١ « ومحاضرات في الفلسفة الإسلامية » للدكتور هويدى ص ١٢ وما بعدها .

(٣) زيادة رأيت أن السياق يستلزمها ، انظر التعليق التالي .

(٤) قارن استدلاله هذا بما في النجاة ١٧٥ والنزالي في معارج القدس ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ .

(٥) هكذا يلخص الآمدي (برهان الإدراك العقلي) لإثبات تجرد النفس وروحانيتها قارن بابن سينا في النجاة ١٧٤ - ١٧٧ وقارنه بعرضه له في الأبكار ٢٠٢/٢ أ ، ٢٠٣ أ وانظر نقده الدقيق لبرهان الإدراك العقلي في الأبكار ٢٠١/٢ أ . ب ونقده لسائر الأدلة على كون النفس جوهرًا مجردًا رغم اعترافه في ٢٠٩ أ بصعوبة ابطال ذلك .

(٦) في الأصل (والا معدم) ولعل الصواب ما أثبتته وانظر النجاة ١٨٧ - ١٨٩ .

(٧) في الاصل (القابلية للوجود متحقق) .

(٨) انظر ما مر في الصفحة السابقة بشأن برهان البساطة ، وقارن بالأبكار ٢٠٦/٢ ب وانظر ابطاله لهذا الدليل

في ٢١٤/٢ ب .

ثم زعموا أن سعادة كل شيء إنما هو بحصول ماله من الكمالات المختلفة له^(١) ، وذلك كما في البصر بالنسبة إلى العين ، والسمع بالنسبة إلى الأذن ونحوه ، وكذلك شقاوته إنما هو بعدم ظفره بماله من تلك الكمالات ، فسعادة النفس الناطقة إنما هي بحصول ماله من الكمال الممكن لها ، وهو مصيرها عالما عقليا متصلة بالجواهر الروحانية مطلعة على المعقولات محيطة بالمعلومات^(٢) . وكذلك أيضا شقاوتها إنما هي بعدم ظفرها بهذا الكمال الممكن لها ، فحالتها بعد المفارقة للبدن ان كانت قد استعدت لقبول كمالها واستكملت بإشراف « العقل الفاعل^(٣) » عليها فلها حالتان : الحال الأولى أن تكون في حال المفارقة قد عقلت شيئا من كمالها ومطلوبها بالبحث عنه والاهتمام به ، فإن حصول ذلك لها ليس بطبعها ، والا كان ذلك موجودا معها بالفعل ، حيث وجدت^(٤) ، فحصول ذلك لها ، مع اشتغالها به عن الرذائل [و]^(٥) العوائق البدنية على الدوام هو نعيمها بعد المفارقة ، وفوزها باللذة الدائمة في جوار رب العالمين ، ولا محالة أن على قدر تحصيلها تكون زيادة سعادتها في الأخرى^(٦) .

(١) ارجع إلى ل ٢ من هذا الكتاب وتعليقنا عليها بشأن نظرية السعادة وقارن بالدكتور مذكور في منهج وتطبيقه ص ٣٠ وما بعدها خاصة ٣٦ ، ٥٠ - ٥٣ ، وانظر معارج القدس ١٢٦ ، ١٢٧ والاشارات ٧٥٣/٣ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ .
(٢) قارن بالاشارات مجلد ٣/٧٦٤ ، ٧٦٥ ومعارج القدس ١٢٧ ولكن عبارته هنا قريبة جدا من النزالي في « المعارج » وهي نفس عبارته في الأبيكار ٢/٢٠٧ أ .

(٣) العقل الفاعل أو الفعال هو لدى المتأثرين بالأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين عقل فلك القمر المشرف على عالم العناصر والكون والفساد وهو مصدر النفوس الإنسانية وبه يكون اتصالها بالتملك العلمي والعمل وهم يقابلونه في المفهومات الدينية أحيانا « يجبريل عليه السلام » ، وانظر في هذه النظرية ومصدرها وآثارها النجاة لابن سينا ١٩٢ ، ١٩٣ ومعارج القدس ٢ ، ٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٨٩ ، ١٠١ ، ١٠٦ ومنهج وتطبيقه ٣٧ - ٣٩ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٢٣٠ وفي النفس والعقل ١٩١ - ٢٢٥ .

ولعل مصدر هذا التصور للعقل الفعال الذي كان له دور كبير في العصور الوسطى هو الإسكندر الأفردوسي ، انظر النفس والعقل ١٩٨ وانظر في موقف المتكلمين الأشاعرة منه « منهج وتطبيقه ٧١ - ٧٣ والأبيكار ٢/٢٠٦ أ » حيث يذكر العقل الفعال باعتباره العلة الفاعلية للنفس « وهو باق ، إذن هي خالدة » وهي الحجية الأولى للخلود هناك ثم ينقض هذه الحجية في ٢/٢١١ ب .

(٤) الاهتمام بمعرفة الحق والبحث مكتسب عندهم ، انظر الإشارات ٣/٧٧٢ ، ٧٧٣ والمعارج ١٣٠ ، ١٣٢ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) قارن حال هذه الطائفة من النفوس بما في الأبيكار عنها ٢/٢٠٧ أ ، ب .

قالوا : وليس ما يحصل لها من اللذة يحصل مثل المطلوب^(١) ، مما شاكل اللذة الحاصلة من غيره ، من المطاعم والمشارب ، وغير ذلك / من الكمالات الحاصلة للحيوانات^(٢) ؛ إذ الالتذاذ ١١٢/ب وزيادته إنما هو على حسب جمال الشيء المدرك وقوة الإدراك له ودوامه ، ولا يخفى أن شرف كمال النفس ، بالنسبة إلى غيره من الكمالات ، كنسبة شرف جوهر النفس بالنسبة إلى غيره من الجواهر . وكذا أيضا إدراك النفس لما تدركه ليس مثل إدراك غيرها من القوى^(٣) ، من حيث إن إدراكها للأمور الكليات والحقائق والمسايات ولا كذلك غيرها . وكذا^(٤) أيضا كمالها أدام من كمال غيرها ، فالتذاذها به ليس من التذاذ غيرها بكمالها ، وليس التذاذها به أيضا بعد المفارقة على نحو التذاذها به قبل المفارقة ؛ إذ النفس قبل المفارقة مشغولة بالعوائق البدنية والموانع الدنيوية ، وقد زالت هذه الموانع بعد المفارقة ، وغير خاف أن الالتذاذ بالشيء عند زوال المانع يكون أشد منه عند وجوده ، واللذة الحاصلة منه أعظم وأتم ، وليس نسبة هذه اللذة إلى تلك اللذة إلا على نحو نسبة لذة الأكل إلى لذة شم رائحة المأكول أو أشد^(٥) .

وهي وإن كنا لا نعرفها على ما هي عليه ، ولا نتشوقها غاية الشوق ؛ لكوننا مشغولين^(٥) بالعوائق والعلائق ، فإننا لامحالة نقتطع بوجودها ، كما يقطع العنين بلذة الجماع^(٦) ، أو الآكمة بتخييل بعض الصور ، وإن كان لا يتشوقها ولا يعرفها على نحو معرفة غيره بها وتشوقه إليها من ليس بعنين ولا آكمة ، فهذه [هي]^(٧) اللذة والنعيم الدائم الذي لا يشبهه شيء من أنواع الملاذ^(٨) .

(١) كذا بالأصل .

(٢) قارن بالزغالي في معارج القدس ١٢٧ حيث يحقر اللذة الحسية بالنظر إلى العقلية ، ولا ين سينا مقارنة رائمة بين اللذتين مدعومة بالظواهر الواقعية في الإنسان ، بل في بعض الحيوان ، الإشارات ٧٤٩/٣ - ٧٥١ ثم قارن بالأبكار ٢٠٧/٢ ب .

(٣) في الأصل (وهذا) . (٤) قارن بالمعارج ١٢٩ .

(٥) انظر في معنى العوائق والعلائق هنا معارج القدس ١٢٧ ، ١٢٨ والإشارات م ٣ ، ٧٥٩ - ٧٦٢ - ٧٦٨ وانظر النفس والعقل ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٥ .

(٦) هذا مثال يتكرر كثيرا لدى الغزالي ، انظر مثلا المقصد الأسنى ص ٢٦ ومعارج القدس ١٢٦ - ١٢٨ ونجد مثال العنين في الإشارات م ٧٦٢/٣ وفي النجاة يوجد مثال العنين والآكمة ٢٩٢ ، والمقارنة توحى أن الأمدى يعتمد على الغزالي في هذا الموضوع ، وقارنه بالأبكار ٢٠٧/٢ حيث يذكر أيضا مثال العنين والآكمة .

(٧) زيادة ليست بالأصل . (٨) قارن بالمعارج ١٢٨ والإشارات م ٧٦٧/٣ .

وإن كانت النفس - مع ما حصل لها - مشتغلة عنه بالفجور والانغماس في الرذائل ، فهذه النفس تسمى المؤمنة الفاجرة ، فما استقر فيها من تلك الهيئات والشهوات والقبائح يجذبها إلى أسفل ، وما حصل لها في جوها من الكمالات يجذبها إلى الملائ الأعلى ، فقد يحدث ذلك التجاذب والتضاد ألما عظيما وعدَابًا أليما^(١) ، وعلى حسب رسوخ تلك الهيئات القبيحة ١١ / أ في النفس يكون دوام هذه الآلام ، لكنها مما لا يتسرمد^(٢) لكون الموجب لها عارضا/والعارض قد يزول على تطاول الزمان .

الحال الثاني^(٣) :

ألا تكون قد حصلت شيئا من كمالها ، ولا اشتغلت بشئ من مطاوبها ، فهي إن كانت - مع ذلك - زكية طاهرة ، مشتغلة بالرياضات ، وأنواع النسك والعبادات عن الرذائل والشهوات ، فلا يبعد أن تتصل ، بعد المفارقة للأبدان ، ببعض الأجرام الفلكية فتتخيل به - على نحو تخيل [يقظاننا^(٤)] ما كان قد استغرقها من صور الملاذ من المطاعم والمشروبات^(٥) ، وتكون لذة ذلك بالنسبة إليها تزيد على ما كانت تجده من لذته في دار الدنيا ، على نحو ما يجد النائم في منامه ، في زيادة لذة المنكوح أو المسأكول ، بالنسبة إلى ما يجده من اللذة في حالة كونه يقظان متنبها^(٥) .

وإن كانت في ذلك منغمسة في الشهوات البهيمية ، منهمة على الرذائل الدنياوية ، بحيث اشتدت إليه قوتها الرغبية ، فبعد المفارقة تجد ، من العذاب الأليم ، على حسب ماتجده النفس

- (١) قارن بالمعارج ١٣٢ ، وأنظر في النفس والعقل ٣٧ - ٤٢ ، والفكرة أفلاطونية في الأصل ، أنظر فيدون للدكتور النشار ص ٢٩٦ والنفس والعقل ٤٣ - ٤٦ ، وقد ذكر مصير هذه الطائفة الثانية من النفوس في الأبيكار ٢٠٧/٢ ب
- (٢) قارن بالاشارات ٧٤٠/٢ ، ٧٤١ حيث يذكر موجب الهلاك السرمد ، والعذاب المحدود حسب أحوال النفوس وكذا في المعارج ١٣٢ وأنظر الأبيكار ٢٠٧/٢ ب .
- (٣) بالأصل « تطول » وتطول عليهم بمعنى امتن ، ولا وجه له هنا والصواب تطاول أو طول ، راجع القاموس وفي الأبيكار يقول المؤلف : (والعارض قد يزول على طول الزمان) ٢٠٧/٢ ب ، ٢٠٨ أ .
- (٤) غامضة في الأصل أثبتتها اجتهادا .
- (٥) قارن هذا بالاشارات ٧٧٧/٣ ، ٧٧٨ وقارن بما ذكره في الأبيكار ٢٠٨/٢ أ عن مصير هذه الطائفة ، وأنظر التعليق الخاص بمصير النفوس وتقسيمها على الصفحة التالية .

الزكية من لذة النعيم المقيم ، وذلك بسبب تنبئها لفوات مطلبها ، وانجذابها إلى العالم السفلي بما استقر فيها من تلك الرذائل ، واستحكمت فيها من صور تلك القبائح^(١) .

وإن كانت -مع ذلك- مستقرة على المجاهدة ، منكبة على اعتقادات فاسدة، فإنها تجد الألم ما يزيد ويربى على حالها أولاً ؛ لاستحكام صورة نقيض الحق في جوهرها ، وتكون حالها بالنسبة إلى هذا الألم كحالة من يرجح - لفساد مزاجه - الأشياء الكريمة على المستلانة ؛ فإنه إذا صلح مزاجه وزال عنه المرض ، وهو مستمر على أكل ذلك الشيء المستكره ، فإنه يجد من نفسه تألماً لا يجده من لم تكن حاله كحاله .

قالوا : ويشبه أن تتصل هذه الأنفس الفاجرة - بعد المفارقة - ببعض الأجرام الفلكية ، فتتصور به نقيض ما تتصور الأنفس الزكية الجاهلة ، فيحصل لها من الألم إذ ذاك حسب ما يحصل لتلك النفوس الجاهلة الزكية من الالتئاذ والنعيم^(٢) .

هذا كله إن كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كمالها قبل المفارقة ، / وتنبهت ١١٣/ب لعشوقها . وإن لم تكن قد استعدت له فهي لا تجد بعد المفارقة شيئاً مما ذكرناه ، وذلك كما في الأنفس الساذجة^(٣) كأنفس الصبيان والمجانين ونحوهما^(٤) ، بل حالها بعد المفارقة - وإن كانت حالة حصول الالتئاذ - كحالها [قبل]^(٥) المفارقة ، فهي كمن خلق أكمه أو عنيينا ، فإنه

(١) قارن بما في الأبيكار ٢٠٨/٢ أ .

(٢) قارن بشرح الطوسي على الاشارات ٧٧٧/٣ - ٧٧٩ والأبيكار ٢٠٨/٢ أ ، ب .

(٣) وصف الساذجة نجده عند الغزالي في المعارج ١٣٠ لهذا النوع من النفوس التي يصنفها ابن سينا في الاشارات ٧٧٧/٣ - ٧٧٧ (بالبلهه) ونجد عنده وصفها بالساذجة في النجاة ٩٥ ، وكذا في الابكار ٢٠٨/٢ ب .

(٤) أنظر في أحوال النفس بعد المفارقة لدى الفلاسفة الإسلاميين وفكرة تقسيمها إلى عالمة وجاهلة ومصير كل منها : الاشارات ٧٢٧/٢ - ٧٤١ ، ٧٧٠ - ٧٧٨ والنجاة ٢٩١ - ٢٩٩ وقارن بالمعارج ١٢٩ - ١٣٣ ولاحظ تلخيصه في هذه الصفحة الأخيرة للأقسام الستة التي ذكرها الآمدي ولعل مصدر هذا التقسيم هو أفلاطون ، أنظر في النفس والعقل ٣٧ - ٤٢ ، ١٥٩ - ١٦١ ثم أخذ الكندي - فيدون النشار ٢٣٤ - ٢٣٦ ثم الفارابي ، وعنه ذاعت الفكرة وانتشرت .

(٥) في الأصل (بعد) وهذا الرأي في مصير النفوس الساذجة هو ما قرره الآمدي في الابكار ٢٠٨/٢ ب والغزالي في المعارج ١٣٢ - ١٣٣ بينما نجد أن ابن سينا يجعل لها لونا من السعادة يليق بها في الاشارات م ٧٧٧/٣ - ٧٧٩ ، وأنظر في النفس والعقل ١٥٨ - ١٦١ .

عند بلوغ وقت الالتذاذ لا يجد لفواته ألماً ، ولا يحس من نفسه لذلك أثراً . هذا حكم معاد الأنفس .

وأما الأبدان فإنهم قضوا باستحالة إعادتها^(١) ، وزعموا أن ذلك مما يفضى إلى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تتناهى ؛ لضرورة وجود أجسام لا تتناهى ، وبنوا على ذلك فاسد أصلهم في القول بالقدم ، واستحالة سبق ما تجدد من الأبدان بالعدم . وما ورد به السمع من حشرها وأحكام معادها ، فإنما كان ذلك لأجل الترغيب والترهيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم^(٢) ، وإلا فلا بد من تأويل على نحو تأويل أخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات ؛ جمعا بين قضيات العقول ، وما ورد به الشرع المنقول .

وأما التناسخية :

فإنهم وافقوا الفلاسفة في القول بوجود بقاء الأنفس بعد مفارقة الأبدان ، لكنهم زعموا أنه لا أقوام لها بعد مفارقة بدنها إلا ببدن آخر ، كما أنه لا وجود لها قبل البدن ، فالأبدان تتناسخها أبدا سرمداً ، وعلى حسب عملها يكون ما تنتقل إليه ، فإنها إن عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت إلى بدن نبي أو ولي ، وإن عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت إلى بدن حيوان آخر من فرس أو حمار أو غيره ، وهكذا لا تزال في الانتقال ، والارتفاع والانخفاض . وليس ثم حشر ولا معاد ، ولا جنة ولا نار ، ولا غير ذلك مما ورد به الرسول^(٣) .

(١) ولكن هل أجمع على ذلك فلاسفة الاسلام ؟ إن موقف ابن رشد معروف ، وقد أشرت قبل إلى مكان نصوصه من مناهج الأدلة ودراسات الدكتور قاسم عنه ، أما ابن سينا فرغم أن هذا هو الشائع عنه وتدل عليه كتبه ، فإنه يسجل أحيانا ما يدل على البعث الجسماني ، انظر تسع رسائل ، الرسالة الخامسة ١١٤ - ١١٦ ففيها نص هام يدل على الاعتراف بالبعث الجسماني ، وقارن بالابكار ١٩٥/٢ أ .

(٢) قارن بابن سينا في تسع رسائل ، الرسالة السادسة ١٢٠ - ١٣٢ والنجاة ٣٠٤ - ٣٠٨ وانظر الغزالي في الاقتصاد ٨١ والمنتقى ٣٠٤ - ٣٠٨ وانظر عرضه للشبه الثمانية ضد المعاد الجسماني ثم رده عليها جميعا في الأبيكار (٢٠٠ أ - ٢٠١ ب) .

(٣) بل ولا رسول ولا رسالة ، وراجع ما سيأتي في هذا الكتاب عن التناسخية ل ١٢٣ ب ، ١٢٩ أ = ص ٣٢٣ وما بعدها ، وانظر في فكرة التناسخية والرد عليهم النجاة ١٨٩ والاشارات م ٢٧٧/٣ - ٨٨٢ - وشرح الطوسي على هذه الصفحات والنفس والعقل ٣٣ ، ٣٥ ، ٧٣ .

ومذهب أهل الحق :

من الإسلاميين القول بالحشر والنشر وعذاب القبر ، ومساءلة منكر ونكير ، ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب . وقبل الخوض في ذلك بالتفصيل / يجب ١١٤ / أ
تقديم النظر في إبطال مذاهب أهل التعطيل (١) :

أما الفلاسفة الالهيون (٢) :

فالمخووص منهم متفقون على امتناع وجود الأنفس قبل الأبدان ، وأنه لا وجود لها إلا عند وجود الأبدان (٣) . وسلكوا في ذلك طريقا شددوا به النكير على من قال منهم بقدمها ، قالوا : لو فرض قدم النفس على البدن لم يخل : إما أن تكون متكثرة أو متحدة : لا جائز أن تكون متكثرة ؛ إذ التكثر من غير مميز حال ، وكل ما يفرض من الفواصل والمميزات قبل وجود الأبدان (٤) محال . ولا جائز أن تكون متحدة ، وإلا فعند بدء الأبدان ووجودها بالفعل إما أن تبقى متحدة أو تتكثر : لا جائز أن يقال بأنها تبقى متحدة ، وإلا فنسبتها إلى بدن واحد أو كل الابدان ؟ لا جائز أن تكون نسبتها إلى بدن واحد ، دون غيره من الأبدان ؛ إذ لا أولوية ثم ، وإن ذلك يفضي إلى تعطيل باقي الأبدان عن الأنفس وهو محال (٥) .

(١) معنى التعطيل هنا تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها وهذا أحد ممان أربعة للتعطيل ذكرها الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٢٣ ، وقد سبق المؤلف أن استخدم التعطيل في باب الصفات بمعنى آخر .

(٢) انظر المنتقد من الضلال ١٤٠ ، ١٤٥ - ١٤٨ .

(٣) يقصد بالمخووص هنا أرسطو ومن تابعه ، وقد صرح بذلك في الأبيكار ٢٠٣/٢ ب ، ٢٠٤ أ وانظر في موقف أفلاطون (في النفس والعقل ٣٤ - ٣٦ ، ٦٩ ، وفيديون للنشر ٢١٦ - ٢١٩ وانظر منهج وتطبيقه ٢٢٩ - ٢٣١) وانظر وجهة النظر الدينية السلفية في شرح الطحاوية ١٨٠ - ١٨٧ والابكار ٢١١/٢ .

(٤) مبدأ أرسطي كان له أثره في فلاسفة المسلمين وخاصة لدى الفارابي ، انظر في ذلك النفس والعقل ٧٤ ، ٩٦ ، ٢٤٣ وقارن ما هنا بمعارج القدس ٨٦ ، وانظر ما ذكره الآمدي في الأبيكار ٢٠٥/٢ ب عن أدلة القائلين بوحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب الأشخاص ول ٢١١/٢ ب .

(٥) لفكرة التعطل انظر شرح الطوسي على الاشارات م ٧٧٧/٣ والنفس والعقل ١٦٣ ، ١٦٤ والابكار ٢/٢ ٢٠٤ ب ، ٢١٣/٢ حيث ينتقد الفكرة ويظهرها .

فإن قيل نسبتها إلى كل الأبدان، مع كونها متحدة فهو أيضا ممتنع ، وإلا فيلزم أنها إذا علمت شيئا أو جهلته أن يشترك الناس بأسرهم فيه لاشتراكهم في نفس واحدة^(١) . ولا جائز أن يقال بتكثرها عند وجود الأبدان ؛ لأن تكثر ما لا يقبل التكثر والانقسام أيضا محال . وهذه المحالات كلها إنما هي لازمة من فرض وجود الأنفس قبل وجود الأبدان ، فلا وجود لها قبلها^(٢) .

فعلى هذا ما ذكرود في امتناع لزوم فوات النفس من فوات البدن لو قلب عليهم في طرف لزوم وجودها من وجوده لم يجادوا إلى الانفصال عنه سبيلا ، وذلك أن يقال : كل شئيين لزم وجود أحدهما من وجود الآخر لا بد وأن يكون بينهما علاقة وارتباط ، وذلك التعلق إما على سبيل لزوم تقدم أحدهما على الآخر، أو على سبيل التكافؤ في الوجود ، فلو لزم وجود النفس من وجود البدن لكان بينهما تعلق على النحو المذكور ، وما ذكرود من المحالات اللازمة من فرض ١١٤ / ب فوات النفس بفوات البدن تكون إذ ذاك بعينها لازمة ههنا ، فما هو الجواب عنها / في لزوم الوجود هو جوابنا في لزوم الفوات من الفوات^(٣) .

فإذًا لا استبعاد في لزوم فوات النفس من فوات البدن ، ولا مانع من أن يكون وجود البدن في كل حين شرطًا لوجودها كما كان وجوده ابتداء شرطًا في ابتداء وجودها ، وما حصل لها من المميزات والمخصصات عند وجود الأبدان – حتى قيل بتكثرها ووجودها بناء عليها – فلا محالة أنها بأسرها تفوت بفوات ما أوجبها . ولو جاز القول بوجودها وتكثرها بعد

(١) انظر نقد الآمدى لهذا الاحتجاج في الابكار ٢١١/٢ ب وفكرة النفس الكلية أو العقل السكلى من إنتاج مدرسة الاسكندرية ، وتأثر بها الفارابي وعنه تسربت إلى الفكر الوسيط في أوروبا ، انظر في ذلك النفس والعقل ٢٤٢ – ٢٦٦ . إن كان الأشعري في المقالات ينسبها إلى أرسطوطاليس ٢٨/٢ ، ٢٩ . وقارن بالابكار ٢٠٤/٢ ب ، ٢٠٥ أ .

(٢) هذا تلخيص موجز لما جاء في معارج القدس للغزالي ص ٨٦ وهو يماثل تماما ما قرره ابن سينا في النجاة : ١٨٣ ، ١٨٤ وانظر عرض الدكتور قاسم الأدلة ابن سينا في حدوث النفس في النفس والعقل ١٦٣ ، ١٦٤ وقارن بمرض المؤلف للحجج الثلاث للقائلين بحدوث النفس الابكار ٢٠٣/٢ ب .

(٣) تنبه ابن سينا إلى مثل هذا الاعتراض وأجاب عنه ، انظر في النفس والعقل ١٦٤ وقد أشار الغزالي إلى قريب منه وإلى جوابه في المعارج ٨٩ – ٩١ ، ٩٧ ، ٩٩ وانظر نقد الآمدى لأدلتهم على حدوث النفس – رغم تسليمه بحدوثها – الابكار ٢١١/٢ ب ونقده لحجج القائلين بفنائها بعد البدن ٢١٣/٢ ب ، ثم تحولوه إلى نقد أدلة القائلين بالخلود – رغم تسليمه بقولهم – ٢١٣/٢ ب .

الأبدان ؛ لما كان لها من النسب إليها ، لجاز القول بتكثرها ووجودها قبل وجود الأبدان ،
لما استنسب إليها^(١) . ثم ولو قدر أن فواتها غير لازم من فوات البدن ، لكن لا مانع من أن
يكون فواتها مستندا إلى إرادة قديمة ، اقتضت عدمها عند فوات البدن ، كما اقتضت وجودها
عند وجوده ؛ إذ قد بينا أن كل كائن فاسد فإسناده إنما هو إلى إرادة قديمة لا إلى طبع وعلة^(٢) .

وما ذكر من امتناع قيام قوى القبول للكون والفساد بالنفس فإنهم إن فسروا القوة القابلة
للكون بإمكان الكون ، والقوة القابلة للفساد بإمكان الفساد ، فلا محالة أن معنى كون الشيء
ممكنا أن يكون ، وممكنا^(٣) أن يفسد ، ليس إلا أنه لا يلزم عنه في ذلك كله محال ، فحاصل
الإمكان يعود إلى سلب محض ، وذلك - وان تعدد - فلا يمتنع اجتماع كثير منه في شيء واحد
لاتعدد فيه ، إذ هو غير موجب للتكثرة .

وإن فسرت القوة القابلة بأمر موجب للتكثر ، فمع كونه غير مسلم ، هو لازم لهم في
الصور الجوهرية من التوالى^(٤) ؛ فإنها قابلة للكون والفساد ، وذلك لا يكون بقابل . فلو كان
القابل للكون والفساد مما يوجب التكثر أوجب في الصور الجوهرية ، وهو ممتنع . بل هو أيضا
لازم في النفس ؛ في جانب قبولها للاتصال بالبدن والانفصال عنه ، فكل ما يفرض من
الجواب فهو بعينه جواب لنا في محل النزاع . كيف وأن ما ذكره فمبنى على امتناع قبول
النفس للتجزى ، وهو وإن كان ممكنا ومقدورا لله - تعالى - فهو مما لا يدل على وقوعه ١١٥ / أ
عقل^(٥) ، ولا أشار إليه نقل .

(١) انظر في أهمية هذا النقد وما في برهنة الفلاسفة الإسلاميين من التناقض منهج وتطبيقه ٢٣٠ - ٢٣١ ، ونجد
هذا النقد بصورة أكثر بسطا في الأبحاث ٢١١/٢ ب ، ٢١٣ أ ، ب .

(٢) هنا يحاول الآمدى نقض ما قرره الفلاسفة من أن النفس بطبيعتها غير قابلة للفناء أصلا ، انظر معارج القديس
٩٩ - ١٠١ وانظر أيضا شرح الطحاوية ٣٢٩ ، ٣٣٠ وانظر نقد الآمدى لحجج القائلين بقدم النفس الأبحاث ٢١١/٢ أ ، ب
ومناقشته لحجج القائلين بالحدوث ٢١١/٢ ب ، ٢١٢ أ .

(٣) ارجع لما مر في ل ١١٢ أ عن بساطة النفس .

(٤) كذا في الأصل ولعلها (المواد) .

(٥) يلتقى الآمدى هنا بمفكر معاصر حول هذا النقد لفكرة بساطة النفس وهو الدكتور مذكور في منهج وتطبيقه
ص ٢٣٣ ونجد في الأبحاث نقدا أكثر تفصيلا لما ذكره في بساطة النفس ٢١٢/٢ أ ، ب والآمدى يستعمل أحيانا تكثر
النفس بمعنى تعددها بتعدد الأشخاص ، لا تجزئها أو تعددها في البدن الواحد ، وانظر إبطاله للاستدلال على خلود النفس
ببساطتها في الأبحاث ٢١٤/٢ ب .

وما أشاروا إليه في ذلك فهو يناقض مذهبهم في إدراك^(١) القوة الوهمية لما تدركه ، من
المعنى الذى يوجب نفرة الشاة من الذئب^(٢) ؛ فإنه لا محالة غير متجزئ ، وإن كانت
لا تدركه إلا إدراكا جزئيا ، أى بحسب شكل شكل وصوره صوره ، ومع ذلك فهى نفسها
لا تدرك الا بالآلة الجرمانية ، ولهذا قضى بفواتها عند فوات البدن^(٣) . فما هو الاعتذار لهم أيضا ،
في إدراك القوة الوهمية بالآلة الجرمانية لما ليس بمتجزئ ، هو اعتذارنا في إدراك ما ندركه
مما ليس بمتجزئ .

ثم كيف ينكر كون النفس مادية ممكنة مع ما عرف من أصلهم أن جهة الامكان لا تقوم
إلا بمادة ، والنفس ممكنة الوجود ولا محالة^(٤) . فإذا قد ظهر امتناع دلالة العقل على بقاء
النفس بعد فوات البدن .

ثم ولو قدر بقاؤها بعد فوات البدن عقلا ، كما ثبت ذلك سمعا بقوله : (وَلَا تَحْسَبَنَّ
الَّذِينَ قُتِلُوا . .) الآية^(٥) ، وقوله عليه السلام : « إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ
خُضْرٍ معلقة تحت العرش^(٦) » وقد بان لها من النعيم والألم بعد المفارقة نحو ما تخيلوه ،
فليس بمستبعد عقلا ولا شرعا ؛ إذ ليس فيه تناقض عقلى ، ولا محذور شرعى ، والأمر فيه
قريب ، والخطب فيه يسير . وإنما الداهية الدهياء ، والمصيبة الطخياء ، استنهاك جانب الشرع
المنقول ، والرد لما جاء به الرسول ، من حشر الأجساد ، وما أهد لها من النعيم والألم في المعاد .

(١) في الأصل (الادراك) .

(٢) ارجع لمسا مر في ل ٨٠ ب عن تردد هذا المثال في كتب ابن سبينا والنظر معارج القدس ٣٨ - ٤٩ فهو يقرر
ما يذكره الآمدى هنا عن الإدراك الوهمى ، وانظر نقده للدليل الإدراك العقل القائم على أن النفس جوهر غير جسمانى بهذا
المثال في الأبيكار ٢١٠/٢ أ .

(٣) انظر في فناء النفوس غير الناطقة بفناء أبدانها معارج القدس ٩٦ والإشارات وشرح الطوسى عليها ٣/٧٧٧-٧٧٩
(٤) بدليل حدوثها كما سبق بيانه ، وقارن بالاقتصاد ١٢٣ واصول الدين ٢٢٨ - ٢٣٧ وشرح الطحاوية ٣٢٧ ،
٣٢٨ ومقالات الإسلاميين ٤٢/٢ ، ٢٥ والارشاد ٣٧٧ والأبيكار ٢/٢٠٩ أ - ٢١٥ ب ، والمغنى ١١/٣١٠ .

(٥) الآية ١٦٩ من سورة آل عمران ، تمامها (. . في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون) .

(٦) رواه مسلم في صحيحه بلفظ « أرواح الشهداء . . الخ » وروى الإمام أحمد « نسمة المؤمن طائر تعلق في شجر
الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه » - تفسير ابن كثير ١٩٧/١ ، وقد استشهد الغزالي بالحديث المذكور هنا في المعارج
ص ٩٥ وانظر في مقر الأرواح بعد موتها شرح الطحاوية ٣٣٦ - ٣٤٦ .

والإنكار^(١) [الجمع في الشقاء والنعيم^(١)] بين الجسمية والروحانية ؛ من غير دليل عقلي ، ولا نقل
بمعنى ، استند إليه من أنكر بعث الأجساد ، وأحكامها في المعاد ، فمبني على فاسد أصلهم
في القول بالقدم ، وقد أبطلناه بما فيه كفاية^(٢) .

وأما التناسخية :

فقد سلكت الفلاسفة في الرد عليهم مسلكا ، وهو أنهم قالوا^(٣) : كل بدن فإنه مستحق ،
لذاته ، نفسا تدبره ، وتنظر في أحواله ، وتوجد عند وجوده بشوق جبلي ، وميل طبيعي ،
على نحو ميل الحديد إلى المغناطيس ، فلو صح التناسخ وانتقال نفس من بدن إلى بدن / ١١٥ / ب
لأدى إلى اجتماع نفسين في بدن واحد وهي النفس التي يستحقها لذاته والنفس التي انتقلت
إليه من غيره ، وذلك محال ؛ فإن الواحد منا لا يشعر بأن له أكثر من واحدة ، وهي المدبرة
له ، فلو كان لنا نفسان لقد كنا نشعر بهما ويتبادير كل واحدة منهما ، فإنه لا معنى لوجود
النفس في البدن إلا أنها مدبرة له ومشغولة بالنظر في أحواله ، لا بمعنى أنها فيه منطبعة على
نحو انطباع الأعراض في الأجسام^(٤) .

وهو غير سديد ؛ فإن البدن، وإن استحق لذاته نفسا ، فاجتماع نفسين فيه إنما يلزم أن
لو كان ما يستحقه يجب أن يكون بدء وجوده مع وجوده غير منتقل إليه من بدن آخر ،
وذلك مما لا يسلمه الخصم بل له أن يقول : البدن - وإن استحق لذاته نفسا تدبره - فلا مانع

(١) زهادة ليست بالأصل .

(٢) راجع القانون الخامس ل ٩٧ وما بعدها من هذا الكتاب وقارنه بنهاية الأقدام ٤٦٧ - ٤٦٩ ومقالات

الاسلاميين ٥٨/٢ ، ١٠٤ ، وانظر المنقذ من الضلال تحقيق د . عبد الحليم محمود ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٣) قارن الرد الآتي بما أورده ابن سينا في الأشارات م ٧٧٨/٣ - ٧٨١ وشرح الطوسي على هذه الصفحات
والنجاة ١٨٩ وانظر منجح وتطبيقه ٢٢٧ وفيدون للنشار ٣٧١ ، وارجع لما مر في ل ١١٣ ب والتعليق عليها ،
وانظر ما يأتي في ل ١٢٣ ب ، ١٢٩ ب والتعليق عليهما وانظر نقد الآمدى للاستدلال التقليدي لدى الفلاسفة على بطلان التناسخ
في الأبكار ٢/٢١٢ أ وانظر أيضا رد القاضى عبد الجبار على (أصحاب التناسخ) في المنفى ٣٠٥/١٣ - ٤٣٠ .

(٤) هذه هي الحجة الأولى من الحجتين اللتين أشار إليهما ابن سينا في الإشارات وشرحهما الطوسي ٣/٧٧٩ - ٧٨١

وقد أوردها الآمدى كما هنا في الأبكار ٢/٢٠٧ .

من أن تكون هي ما انتقلت إليه من البدن الآخر . وذلك لا يفضى إلى اجتماع نفسين أصلا ، ولا خلاص منه (١) .

فإذا الطريق العقلي اللائق بالمنهج الفلسفي أن يقال : لو قيل بانتقال النفس من بدن إلى بدن ، فلا بد وأن تكون موجودة فيما انتقلت عنه أولا ، وإلا فوجودها لا محالة مع وجود ما قيل إنها منتقلة إليه . وإذا كانت موجودة في البدن الأول فيما أن يكون اختصاصها به لمخصص ، أو لا لمخصص : فإن كان لا لمخصص فليس هو بها أولى من غيره ، وإن كان لمخصص فلا بد وأن يكون تخصصها بما انتقلت إليه أيضا بمخصص ، كما كان اختصاصها بالأول لمخصص . وعند هذا فالمخصص لها بكل واحد من البدنين ، إما أن يكون واحدا أو مختلفا : فإن كان واحدا فلا يخفى أن فرض وجود البدنين معا جائز ، وإن استحال (٢) وجودهما معا [بالفعل] (٣) من حيث إن أحدهما متقدم والآخر متأخر ، وعند فرض اجتماعهما إما أن توجد تلك النفس لهما أو لأحدهما ، لا جائز أن تكون لهما لما سبق ، ولا جائز أن تكون لأحدهما لعدم الأولوية .

وعلى هذا التقسيم إن كان المخصص مختلفا ؛ فإنه إذا فرض وجود البدنين معا فإما أن تكون النفس لهما أو لأحدهما : لا جائز أن تكون لهما (٤) لما سبق ، وإن كانت / لأحدهما فالذى أوجب تخصصها ليس ذلك له أولى من إيجابه لتخصصها بالبدن الآخر ، مع اتحاد النفس وفرض تساوى البدنين في جميع أحوالهما ؛ لضرورة تساويهما بالنسبة إليها (٥) وأن لا أولوية لأحدهما على الآخر . ثم إنه إما أن يكون مساويا لما يوجب تخصصها بالبدن الآخر ، أو أرجح منه في الاقتضاء والتخصيص : فإن كان مساويا فلا أولوية ، وإن كان راجحا فالبدن الآخر إما أن يبقى عريا عن النفس وهو محال . وإن وجد له نفس أخرى - فسواء كان اختصاصها به بذلك المخصص المرجوح أو بمخصص آخر - فإنه يلزم أن يكون تنتقل (٦) إليه نفس البدن الآخر عند فرض عدمه ، وذلك مفض

١/١١٦

(١) قارنه بنقد هذه الحجة في الأبحاث ٢/٢١٥ أ .

(٢) في الأصل (فرض وجودهما) حذف (فرض) لأنها تفسد المعنى .

(٣) زيادة ليست بالأصل . (٤) في الأصل (لأحدهما) .

(٥) في الأصل (إليه) . ويلاحظ هنا الأسراف في استخدام طريقة القسمة .

(٦) كذا بالأصل .

إلى اجتماع نفسين في بدن واحد ، وهو مما لا يشعر به أحد ، وحصول نفس الإنسان ، وهو لا يشعر بها ، محال ، كما سبق . وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض التناسخ^(١) .

وأما المسلك اللائق بالمنهاج الإسلامى :

فهو أن ذلك إن وقع مسلسلا إلى غير النهاية أفضى إلى القول بقدم الكائنات الفاسدات ، وقد عرف ما فيه^(٢) . وإن وقف الأمر في الابتداء على وجود نفس لبدن (ما خسيس أو نفيس^(٣)) لم تستحقه بناء على فعل لها سابق ، ووقف الأمر في الانتهاء على بدن لا تستحق بعده غيره بناء على ما تفعله عند مفارقتها له ، فهو - وإن كان مقدورا لله تعالى وجائزا في العقل - فالقول به مخالف لما اعتقدوه ، ومجانبا لما أصّلوه ، مع أنه لم يدل عليه عقل ولا ألجأ إليه نقل . بل هو مخالف لما جاء به السمع ، ومضاد لما ورد به الشرع ، من أحكام المعاد وحشر الأنفس والأجساد ، فلا سبيل إليه .

وعند ذلك . . فلا بد من الإشارة إلى تحقيق مذهب أهل الحق في أحكام المعاد : من الحشر والنشر ، ومساءلة منكر ونكير ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والجنة والنار ، وغير ذلك .

فأما الحشر :

فهو عبارة عن إعادة الخلق بعد العدم ، ونشأتهم بعد الرمم ، وقد اختلف فيه / ١١٦ ب الإسلاميون^(٤) :

-
- (١) وهذه هي الحجة الثانية التي أشار إليها ابن سينا في الإشارات أيضا وفصلها الطوسي في شرحه ، انظر الإشارات ٧٧٩/٣ - ٧٨١ غير أن الآمدى يعمد هنا إلى الاختصار ولكنه أهمل هذه الحجة في الأبيكار ٢/٢١٥ أ ، ب وقرر هناك أن العقل لا يحيل التناسخ ، بل وربما ورد السمع بما يفيد جواز ذلك .
 - (٢) عند الكلام على بطلان التسلسل أول الكتاب ل ٧ أ ثم كلامه عن حدث العالم ل ٩٦ ب وما بعدها ، والآمدى يتابع في رده هذا على التناسخية أبا منصور البغدادي في كتابه أصول الدين ٢٣٣٥ ، ٢٣٦ .
 - (٣) في الأصل (ما تستحقه أو نفس) صححته اعتمادا على الأبيكار ٢/٢١٥ أ ، ٢٤٥ ب .
 - (٤) أشار في الأبيكار ٢/١٩٥ أ إلى قول الفلاسفة والتناسخية بإحالة العقل إعادة ما عدم ووافقهم أبو الحسين البصرى ، وأنظر ما مر عن موقف الفلاسفة من حشر الاجساد في ١١٥ أ ، و ١١٣ ب حيث أشار إلى دليلهم على منع إعادةها ، وفي أصول الدين ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، تفصيل كامل لاختلاف المفكرين حول مسألة البعث والإعادة .

فذهبت المعتزلة^(١) - على موجب أصلهم في إنقسام الأعراض إلى باقية وغير باقية - إلى منع جواز إعادة الأعراض الغير الباقية كالحركات والأصوات ونحوها ، وزعموا أنه لو تُصور وجودها في وقتين يفصلهما عدم لجاز القول بوجودهما في وقتين متتاليين ، وذلك في الأعراض الغير الباقية محال . ومن الأصحاب^(٢) من زاد على هؤلاء بحيث منع من جواز إعادة الأعراض مطلقا ، وزعم أن الإعادة لمعنى ، فلو جاز إعادة الأعراض للزم أن يقوم المعنى بالمعنى ، وهو ممتنع .

ومذهب أهل الحق من الإسلاميين : أن إعادة كل^(٣) ما عدم من الحادثات فبجائز عقلا وواقع سمعا ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون جوهرها أو عرضا ؛ فإنه لا إحالة في القول بقبوله للوجود ولإلما وجد ، بل ما قبل الوجود في وقت كان قابلا له في غير ذلك الوقت أيضا ، ومن أنشأه في الأولى قادر على أن ينشئه في الأخرى ، كما قال - تعالى - في كتابه المبين الوارد على لسان الصادق الأمين: (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ^(٤)) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ^(٥)) .

وما قيل من استحالة إعادة الأعراض المتجددة شاهدا فمأخوذ من القول باستحالة استمرارها وهو غير مسلم ، ثم لا يلزم من جواز وجودها في زمنين منفصلين بينهما عدم أن يقال بوجودها

(١) انظر تفصيل موقف المعتزلة في الأبيكار ١٩٥/٢ أ وفي الأرشاد ٣٧١ ، ٣٧٢ ، وأصول الدين ٣٣٤ ، وانظر المعنى ٤٥١/١١ - ٤٦٧ .

(٢) انظر الأبيكار ١٩٥/٢ أ ولم يسمه ، وقد عينه البغدادي في أصول الدين ٢٣٤ بأنه القلانسي من أصحابنا ، وهو من أهل السنة الأوائل وكبار مثليهم بعد ابن حنبل ومن أصحاب ابن كلاب . وقد ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ١١٥ ، ٣٤٤ ، فأشار إلى بعض آرائه وإلى كتب له في نقد النظام ، وانظر عنه نشأة الفكر للدكتور النشار ٢٦٩/١ ، ٢٧٣ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠ .

(٣) فارق بالأبيكار ١٩٥/٢ حيث يذكر أن هذا رأى أكثر الأصحاب « وإليه مال شيخنا » وأيده بالأدلة والحجج حتى ل ١٩٨ أ ولعل في هذا اجابة عن التساؤل الذي طرحه محقق المجمع عن موقف الأشعري من هذه المسألة ، حيث يميل إلى أن الأشعري ليس له فيها موقف خاص انظر هامش ص ٢٢ من المجمع .

(٤) الآية ٧٩ من سورة يس .

(٥) وردت الآية في الأصل ، (وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » وهو خلط بين الآية ٢٨ من سورة البقرة « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » - والآية ٦٦ من سورة الحج « وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكَفُورٌ » .

فيهما من غير انفصال بعدم ، بل من الجائز أن يكون وجودها مشروطا بوقت مقدر ، كما كانت مشروطة بالمحل إجماعا ، وسبق العدم على أصلهم مطلقا^(١) . ومن قضى باستحالة إعادة الأعراض لما فيه من قيام المعنى بالمعنى فإنما لزمه ذلك من الجهل بمعنى الإعادة ، والغفلة عن معنى البعث ، وليس المعنى به غير الخلق ثانيا ، كما في الخلق الأول ، وتسميته إعادة إنما كان بالإضافة إلى النشأة الأولى ، وذلك مما لا يوجب قيام المعنى بالمعنى ، وإلا للزم القول باستحالة وجودها أولا^(٢) ، وهو ممتنع . فلذا قد ثبت مذهب أهل الحق ، وفاز أهل / السبق^(٣) . ١١٧ / أ

ولم يبق إلا القول في العدم ، وهو أنه هل هو للجواهر والأعراض أم للأعراض دون الجواهر ؟

والجواب : أن ذلك كله ممكن من جهة العقل ، وليس تعيين ذلك واقعا من ضرورة عقلية ولا نقلية ، فتعيين شيء من ذلك يكون غباء^(٤) .

هذا حكم الحشر والنشر ، وعذاب القبر ومساءلته ، ونصب الصراط ، والميزان ، وخلق النيران والجنان ، والحوض ، والشفاعة للمؤمن والعاصي ، والثواب ، والعقاب ، فكل ذلك ممكن في نفسه أيضا ، وقد وردت به القواطع السمعية ، والأدلة الشرعية ، من الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، من السلف ومن تابعهم من الخلف ، مما اشتهاره مغن عن ذكره . فوجب التصديق به

(١) قارنه برد الجويني على المعتزلة في الارشاد ٣٧٣ ورده هو في الأبيكار ١٩٨/٢ أ .

(٢) يتفق رد الآمدي هنا على القلانسي مع رد الجويني عليه في الارشاد ٣٧١ حيث ينسب هذا الرد إلى المحققين . لما البغدادي فيذكر نفس الفكرة وينسبها إلى أبي الحسن (يقصد الأشعري) وتوجد نفس الفكرة عن تفسير الإعادة في المعنى ٤٥٦/١١ ، وفي الأبيكار ١٩٥/٢ ب - ١٩٧ ب .

(٣) انظر استدلاله على المعاد الجسماني في الأبيكار بما يقرب من خمسين آية من القرآن وبضعة أحاديث مع إثبات امكانه في نفسه (الأبيكار ١٩٨/٢ أ - ١٩٩ ب) وانظر عرضه لشبه الخصوم حول البعث الجسماني ودفعها في الأبيكار ٢٠٠/٢ ب - ٢٠١ ب .

(٤) هذا هو نفس ما قرره المؤلف في الأبيكار ١٩٩/٢ ب وعبد الجبار في المعنى ٤٣٢/١١ - ٤٥٦ والجويني في الارشاد ٣٧٤ ، وانظر الفزالي في الاقتصاد ١٢٢ ، ١٢٣ ولكن يبدو أن للبغدادي موقفا آخر في المسألة - أصول الدين ١٣٤ وانظر أيضا الفرق بين الفرق له ٢٠٥ ، ٢٠٦ وفي هذه المسألة واتصالها بفكرة الجوهر الفرد شرح الطحاوية ٣٤٤ - ٣٤٦ ، ويمرض المؤلف في الأبيكار لرأى أبي هاشم في إعادة ما مضى بنفس تأليفه الأول ويناقشه بأنه غير لازم ١٩٨/٢ أ . هذا ، ويمكن أن تقرأ الكلمة الأخيرة في هذه الفقرة : « عيا » أو « عناء » والمعنى واحد .

والإذعان لقبوله ، والانقياد إليه والتعويل عليه ، على وفق ما اشتهر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحابته والعلماء من أمته .

فإن قال قائل من المعتزلة المقرين بالدين ، الخارقين لقواعد المسلمين : كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته ، مع أنا نرى الميت ونشاهده ، ولا نحس عند وضعه في اللحد بصوت سؤال ولا جواب ، ولا نشاهد في حاله لا نعيا ، ولا عذابا ، لاسيما إذا افتترست لحمه الوحوش والسباع ، وأكلته طيور الهواء أو سمك الماء^(١) ؟

أم كيف يمكن القول بوضع الصراط والميزان ، وخلق الجنة والنار في الآن ؟ فإنه إما أن يكون ذلك كله لفائدة أو لا لفائدة^(٢) ، فالفائدة المطلوبة من نصب الصراط ليست إلا العبور عليه ، وذلك متعذر جدا بالنسبة إلى الطائع والعاص معا ؛ لكونه - كما قيل - أحد من السيف وأدق من الشعرة . والفائدة من نصب الميزان ليست إلا وزن الأعمال وذلك أيضا متعذر ؛ لأنها إما أن توزن في حال عدمها أو بعد إعدامها : القسم الأول محال جدا . والقسم الثاني محال لما بيناه فيما مضى . ثم ولو قدر إعادة الأعراض المتجددة فوزنها لا محالة أيضا متعذر ، وحركة الميزان بها ممنوعة ، وإن كانت حركة الميزان بسبب ثقل ما خلقت منه الحركة فليس ذلك وزن الحركة . وأما الفائدة في خلق الجنة والنار فليس إلا لأجل / الثواب والعقاب ، وذلك قبل يوم الحشر والحساب متعذر لا محالة .

(١) انظر الأبيكار ٢/٢٢٠ ب - ٢٢١ أ ، ب حيث يورد هذه الاعتراضات ويحجب عنها ، وقد أورد الغزالي اعتراض المعتزلة هذا ووصفه بأنه هوس في الاقتصاد ١٢٤ واجاب عنه بمثل ما سيذكره الآمدى بعد قليل ، وينسب الأشعري نفي عذاب القبر إلى المعتزلة في المقالات ٢/١٠٤ وفي الأمانة ٩١ ، ٩٢ وانظر نهاية الأقدام ٤٦٩ والإرشاد ٢٧٥ ، ٢٦٧ . ولدفع هذه التهمة انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٠ - ٧٣٤ .

(٢) انظر الاقتصاد ١٢٥ ، ١٢٦ وانظر الاختلاف حول الحوض والميزان وسواهما من السمعيات في مقالات الإسلاميين ٢/١٤٦ - ١٤٨ وانظر موقف السلف من هذه الأمور في شرح الطحاوية ٣٤٦ - ٣٦٣ وانظر بحر الكلام للنسفي الماتريدي واتهامه للمعتزلة بانكار كل ذلك . ولتحقيق موقفهم انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٤-٧٣٨ حيث يقر بكل هذه الأمور ، وإن كان يفسر الصراط تفسيراً خاصاً وانظر الأبيكار ٢/٢٢٢ أ حيث يفصل مواقف المعتزلة من الصراط ، ولعل سر حيلة مثلكم أهل السنة عليهم هو إنكارهم صفة الصراط كما يروونها « أدق من الشعرة وأحد من السيف » ، وانظر الاعتصام للشاطبي ٣/٣٢٨ ، حيث يوثق الأخبار الواردة بهذه الصفة ويحمل على منكريها .

بل وكيف يمكن القول بقبول الشفاعة وإثبات العفو للعاصي ، ومن اقتترف شيئا من المعاصي ؟ وبم الإنكار على الجبائي حيث زعم أن من زادت زلاته على طاعته في المقدار ، واختُرم على الإصرار ، من غير توبة ، كان مسلوب الإيمان مخلدا^(١) في النار ؟ وبم الرد على غيره من المعتزلة حيث أوجب ذلك باقتراف كبيرة واحدة ، كانت^(٢) ناقصة عن الطاعة أو زائدة ؟ أم بم الإنكار على الخوارج حيث أوجبوا التكفير بارتكاب ذنب واحد ، مستندين في ذلك إلى ما عرف من قضية إبليس ، وما ورد في القرآن من الآيات الدالة على تخليد العاصي مثل قوله - تعالى - : (مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^(٣)) ، وقوله : (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا^(٤)) وقوله : (وَمَنْ يَمُوتْ مُؤْمِنًا مَتَّعِمًّا .^(٥)) إلى غير ذلك من الآيات والدلالات الواضحات . ومن استحق الخلود في النار ، وكان مغضوبا عليه ، كيف يستحق الغفران ؟

قلنا : أما إنكار عذاب^(٦) القبر ، مع ما اشتهر من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة من الاستعاذة منه والخوف والنذر ، وقول النبي عليه السلام ؛ حيث عبر على قبرين

(١) في الأصل (مخلد) وقارنه بالحويني في الإرشاد ٣٨٤ وبشرح الأصول الخمسة ٦٢٤ ، ٦٢٥ وانظر أيضا أصول الدين ، ٢٤٢ ولاحظ مخالفة ابن شبيب والمالدي من المعتزلة في هذه القاعدة - أصول الدين نفس الصفحة وشرح الأصول الخمسة ٦٧ .

(٢) كذا بالأصل ولعله يشير إلى مذهب الصيمري ، انظر شرح الأصول الخمسة ٦٢٥ .
(٣) الآية ٨١ من سورة البقرة ، وانظر عرضه لرأى الخصوم في توجيه هذه الآية وامثالها في الأبيكار ٢٣٢/٢ أ - ٢٣٣ .

(٤) الآية ١٤ من سورة النساء .

(٥) الآية ٩٣ من سورة النساء ، وتمامها (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما) وانظر رأي المعتزلة في هذه الآيات ووجهة نظر الخوارج والرد عليهم في شرح الأصول الخمسة ٢٦٦ - ٢٧٢ ، ٧١٢ - ٧١٨ والإرشاد ٣٨٥ وأصول الدين ٢٤٢ وانظر ابن حزم في الفصل ٢٢٩/٣ .

(٦) ارجع للصفحة السابقة في التعليق على موقف المعتزلة من عذاب القبر وسؤاله وتحقيق ذلك وقارنه بالأبيكار ٢١٩/٢ أ - ٢٢١ ب .

فقال : « لِيَهُمَا يُعَذِّبَانِ ^(١) » وقول الله - تعالى - : (وَحَقَّ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ^(٢)) فلا سبيل إليه ^(٣) ، ولا مَعْوَلٌ لِرَبِّابِ الْعُقُولِ عَلَيْهِ . واستبعاد ذلك على أنه غير محسوس من الميت ، فمن أدرك بعقله حال النائم في منامه [و ^(٤)] ما يناله من اللذات والتألمات بسبب ما يشاهده من حَسَنِ وَقَبِيحٍ ، مع ما هو عليه من سكون ظاهر جسمه ونخمود جوارحه ^(٥) ، بل وكذا حال المحموم، والمريض في حالة انغماره ^(٦) ، لم ينقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه . ولا فرق في ذلك بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفرقة ، فإن من أسكنه الألم في حالة الاجتماع أ / ١١٨ قار أن يسكنه ذلك في حالة الافتراق ، وذلك لا يستدعي أن يكون محسوسا / ولا مشاهدا . وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه أيضا .

ومما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حالة الوحي ومخاطبة جبريل له ، والناس حوله لا يسمعون ، وإنما كان كذلك لأن الأجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الإنسان إنما هي أجزاء باطنة يعلمها الله - تعالى - في القلب ، فيجوز أن يخلق الله لها الحياة والفهم والجواب ، وإن كان باقي الجسم معطلا لا يشعر به صاحبه . وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم ، والمغمى عليه ، لصرع أو مرض أو غيره ، عند مخاطبته أو محاورته لمن يتخيل له فيما هو عليه من حالته .

وليس الخطاب والسؤال لمجرد الروح المفارقة التي أجزى الله - تعالى - العادة بوجود

(١) الحديث الذي يشير إليه رواه البخارى وغيره عن ابن عباس وتامه « . . وما يعذبان في كبير أما هذا فكان لا يستنزه من البول وأما هذا فكان يمشى بالنيمة ، ثم دعا بمسيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً وقال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا » ولقد استشهد القاضي عبد الجبار بنفس الحديث على ثبوت عذاب القبر ، واستشهد به الأمدى أيضا ونسبه إلى صحيح مسلم في الأبيكار ٢ / ٢٢٠ أ - وانظر شرح الطحاوية ١٣٣ ، والاقتصاد ١٢٤ في الاستشهاد على عذاب القبر .

(٢) جزء من الآية ٤٥ مع الآية ٤٦ بتأنيها من سورة غافر ، وقد استشهد الأشعري بها لعذاب القبر في الابانة ٩١ - ٩٢ والجوينى في الأرشاد ٣٧٤ والغزالي في الاقتصاد ١٢٤ وشارح الطحاوية ٣٣٠ والأمدى في الأبيكار ٢ / ٢١٩ ب ، ٢٢٠ أ

(٣) الضمير يرجع إلى انكار عذاب القبر .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) نجد التمثيل بحال النائم في الاقتصاد ١٢٤ ونجده أيضا عند النسق (المشوف سنة ٥٠٨) في بحر الكلام ٧٧ .

(٦) كذا بالأصل وفي القاموس المحيط : وغمرة الشيء شدته ومزدمه . . ورجل مغمتر سكران .

حياة البدن عند مقارنتها والفواتِ عند فواتها ؛ إذ هو مخالف للظواهر الواردة به . ولا هو للبدن على هيئته ؛ إذ هو مخالف للحس والعيان ، وذلك محال^(١) .

وإنكار الصراطِ والميزان ، وخلقِ الجنة والنار^(٢) في الآن ، بناءً على إنكار حصول الفائدة ، فمأخوذٌ من أصولهم الفاسدة في وجوب الغرض في أفعال الله - تعالى - وقد أبطلناه^(٣) . ثم ولو قدر ذلك ، فلعل له فيه لطفًا وصلاً^(٤) لا تقف العقول عليه . ولا تهتدي الأذهان إليه ، بل الباري - تعالى - هو المستأثر بعلمه وحده ، لا يعلم تأويله غيره^(٥) . ثم كيف ينكر جواز العبور على الصراط والمشى عليه مع أن ذلك بالنسبة إلى مقدمات الله - تعالى - ، وخلق السموات والأرض وما فيهن ، والمشى في الهواء ، والوقوف على الماء ، وشق البحر ، وقلب العصا حية ، وغير ذلك من المعجزات ، والأمور الخارقة للعادات ، أيسر وأسهل ، فغير بعيد أن يخلق الله - تعالى - القدرة على ذلك لمن أطاعه ، ولا يخلقها لمن عصاه^(٦) .

وأما الوزن بالميزان فإنه يُحتمل أن يكون للصحف المشتملة على الحسنات والسيئات المكتوب فيها أفعال العبد، من خيره وشره ، ونفعه وضره . ويخلق الله - تعالى - فيها ثقلاً

(١) هذا الرأي في تفسير عذاب القبر وسؤاله وجوابه نجده عند الشهرستاني في نهاية الأقدام ٤٦٩ وسماه « الطريقة المرضية » ، وأمع إليها الغزالي من قبل في الاقتصاد ١٢٤ والجويني في الإرشاد ٣٧٦ ، أما مثال الوحي فذكره في الأبيكار ٢٢١/٢ أ ، ونجده عند الغزالي في الاقتصاد ١٢٤ والجويني في الإرشاد ٣٧٦ ويقرر شارح الطحاوية الإيمان به ولكن لا يتكلم في كلفه ؛ إذ ليس للعقل وقوف على كلفه ٣٣٣ - ٣٣٩ وارجع لما مر في ل ١١٥ أ والتعليق عليها ، هذا وقد قال ابن حزم في الفصل ٦٧/٤ « إن السؤال للروح فقط » ، ويناقشه ابن أبي العز و يرد عليه في « شرح الطحاوية » ص ٣٣٤ .

(٢) انظر الأبيكار ٢١٧/٢ ب - ٢١٩ أ حيث يفرد فصلاً لإثبات وجود الجنة والنار الآن ويرد فيه على المخالفين من المعتزلة ، وانظر شرح الطحاوية ٣٥٤ - ٣٥٩ .

(٣) انظر ل ٨٨ أ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد سبق الغزالي بالتمسك في هذا المقام بطلان الغرض والغاية الاقتصاد ١٢٥ - ١٢٦ ومن قبله الجويني في الإرشاد ٣٧٨ وقارن بالأبيكار ٢١٨/٢ ب .

(٤) قارن بالإرشاد ٣٧٨ ، حيث يلزمهم بفكرة اللطف ، وانظر الاقتصاد ١٠٤ - ١٢٦ .

(٥) انظر التعليق بهذا الخصوص على ل ١١٧ أ = ص ٣٠٢ قارن أيضاً بالإرشاد ٣٧٧ ، ٣٧٨ وأصول الدين ٢٣٧ = ٢٣٩ وبجر الكلام ٧٢ - ٧٩ والأبيكار ٢١٨/٢ ب .

(٦) قارن بالغزالي في المصنوع الصغير ٣٣٣ - ٣٣٥ والاقتصاد ١٢٦ وانظر الجويني في الإرشاد ٣٧٩ - ٣٨٠ وانظر شرح الطحاوية ٣٤٩ - ٣٥١ .

وخفة على حسب التفاوت الذى يعلمه - تعالى - فى حسناته وسيئاته . ويحتمل أن يكون / ميزان الأفعال عند الله - تعالى - بما يليق بالأفعال ، وهو المستأثر بعلمه وحده ، لا على نحو الميزان اللائق بالكميات من المدخرات والمعدودات ، وغيرها من الموزونات شاهداً^(١) .

وأما إنكار الشفاعة للمذنبين والعصاة من المسلمين ، فذلك إنما هو فرع مذهب أهل الضلال فى القول بوجوب الثواب ولزوم العقاب على الله - تعالى - ، وقد بينا ما فى ذلك من الخلل ، وأوضحنا ما فيه من الزلل^(٢) ؛ فإن الثواب من الله - تعالى - ليس إلا بفضله ، والعقاب ليس إلا بعدله ، وهو المتحكم بما يشاء فى خلقه^(٣) (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ^(٤)) .

وما ذكروه من الآيات ، والظواهر السمعية ، فمحمول على الكافرين المستحلين لما يأتونه المستوجبين لما يقتضونه^(٥) ، دون العصاة من المؤمنين ، ومن أذنب ذنباً من المسلمين . ودليل التخصيص فى ذلك قوله - تعالى - : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ^(٦) » . ومع قيام الدليل المخصص لها يمتنع القول بتعميمها .

(١) اقتصر الآمدى فى الأبيكار ٢٢٣/٢ ب على التمسك بوزن الصحائف ويخلق الله لها ثقلاً ، ونجد مثل ما هنا لدى الشهرستانى فى النهاية ٤٦٩ ، ٤٧٠ مع ترجيح الاحتمال الثانى ، واقتصر الغزالى فى الاقتصاد ١٢٥ على الأول ، وكذلك فعل شيخه فى الارشاد ٣٨٠ وانظر عرض الغزالى للمسألة فى فيصل التفرقة ١٥٨ وميله إلى تأويل المعتزلة للميزان ، وانظر شرح الطحاوية حيث يؤكد أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان ص ٣٥١ ، ويصر القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٧٣٥ - ٧٣٦ على تفسير الميزان الأخرى بالمعارف بيننا لا بمطلق العدل ، كما قال بعضهم ، ومن ذلك يبدو عدم دقة الآمدى فيما نسبه إلى المعتزلة من إنكارهم الميزان جملة دون تفصيل - الأبيكار ٢٢٢/٢ ب .

(٢) فى ل ٨٩ ب من هذا الكتاب ، وما بعدها .

(٣) انظر فى مسألة الشفاعة الغزالى فى المصنوع الصغير ٣٢٨ ، ٣٢٩ ونهاية الأقدام ٤٧٠ - ٤٧١ وشرح الطحاوية ١٦٩ - ١٨٠ وانظر موقف المعتزلة فى شرح الأصول الخمسة ٦٤٤ ، ٦٨٧ - ٦٩١ وموقف الخوارج منها فى أصول الدين ٢٤٤ والإبانة ٧ ، ٨ والأبيكار ٢٢٧/٢ ب .

(٤) الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

(٥) قارن بما سبق فى ل ١١٧ ب وانظر رأى المعتزلة فى تخليد الفاسق فى النار فى شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧

(٦) الآية ٤٨ من سورة النساء ، انظر تفسيره لها فى الأبيكار ٢٢٦/٢ ورد القاضى عبد الجبار لهذا التفسير فى شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧ .

فإن قيل : إن هذه الآية محمولة على حالة التوبة ومخصوصة بها ، وهذا وإن كان على خلاف الظاهر لكن يجب القول به محافظة على ما ذكرناه من الظواهر ؛ إذ ليس تخصيص ما ذكرناه -محافظة على الظاهر- بأولى من العكس ، بل هو^(١) الأولى ؛ لما فيه من تخصيص ظاهر واحد بظواهر متعددة . ثم إن في الآية ما يدل على أن المغفرة والشفاعة لا تحصل إلا أن تتعلق المشيئة بمغفرته ، وإلا لما كان لتخصيص المغفرة بحالة المشيئة معنى ، وذلك مما يوجب خلود بعض المذنبين وهو خلاف ما تعتقده^(٢) .

قلنا : أما ما ذكروه من جهة التخصيص ، فحمل دلالة الآية عليها ممتنع ، وذلك أن العفو والغفران حالة التوبة عندهم واجب جزم ، ولازم حتم^(٣) ، وهو مما يمنع تعليقه بالمشيئة^(٤) . وأيضا فإنه فرق في الآية بين المعصية بالكفر وغيره في حالة التوبة ، فالفرق غير متحقق لا محالة . فلو صح ما ذكروه من جهة التخصيص ، لم يلزم تخصيص عموم الآية ، بما دون الكفر من المعاصي ، وتأويل الظواهر^(٥) لما ذكروه من الظواهر . / كيف وأن ما ذكروه ١١٩/أ من الظواهر فمنهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر^(٦) ، ومنهم من زادها تقييدا حتى اشترط في ذلك زيادة مقدار الكبيرة على ماله من الحسنات . وبالجمله فلا ريب في تخصيصها بما بعد التوبة . وليس شئ من ذلك متحققا فيما ذكرنا من الظواهر ، فالمحافظة عليه يكون أولى . لا سيما وأن ما من ظاهر أبدوه إلا وقد اقترن بما يدل على تخصيصه بما نذكره ، فإن مخالفة جميع الحدود وتعليلها ، وإحاطة الخطيئة من كل وجه ، إنما يتحقق في حق الكافر

(١) في أى التخصيصين أولى ؟ قارن باللمع ١٢٩ - ١٣١ ونهاية الأقدام ٤٧٧ ومعالم أصول الدين ١٤٤ والفصل ٥١/٤ ، ٥٢ فهم يقولون بما ذهب اليه الآمدى هنا ويردون حجة المعتزلة وقارن بالأبكار ٢٨٨/٢ - ٢٨٩ ب .
(٢) انظر وجهة النظر الاعترالية حول هذه الآية والحوار الذى دار حولها - وذكر الآمدى طرفاً منه هنا - في شرح الأصول الخمسة ٦٧٦ - ٦٨٤ .

(٣) هذا ما قرره صاحب المغنى فعلا ٣٣٣/١١ - ٣٤٤ وحكاه المؤلف في الأبكار ٢٢٩/٢ ب .

(٤) انظر رد المعتزلة على هذا وما بعده في شرح الأصول الخمسة ٦٨١ .

(٥) هنا بياض قليل بالأصل .

(٦) قارن بشرح الأصول الخمسة ٦٧٨ - ٦٩١ حيث ينسب هذا القول إلى أبى الهذيل ويرفضه ويعمل الشفاعة

لن تاب .

دون المسلم^(١) ، وكذلك اللعنة والغضب في حق من قتل وإنما يتحقق في حق من كان لذلك مستحلا معتقدا .

وبما حققناه يقع التقصى عن كل ما يهول به من هذا القبيل . وليس في تعليق الغفران لما دون الكفران بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشرك^(٢) ، ولا يلزم منه مخالفة شيء من الآية أصلا ؛ لجواز تعلق المشيئة بالمغفرة للجميع .

فإن قيل . فإن استمر لكم في هذه الظواهر ما ذكرتموه من التأويلات ، واستقام ما أشرتكم إليه من التخصيصات ، فكيف يحمل قوله - عليه السلام - : « لَا يَنَالُ شَفَاعَتِي^(٣) أَهْلُ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي » على معصية الكفر مع أنه قد أدرجهم في أمته وأدخلهم في ملته ؟

قلنا : هذا الحديث مع ضعفه في سنده فليس في إضافتهم إلى ملته ما ينافي^(٤) كون الكبيرة الصادرة منهم هي الكفران ، والشرك بعد الإيمان ؛ فإنه قد يسمى الشيء باسم ما كان عليه تجوزا وتوسعا وهو الأولى ؛ فإنه قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم - بالرواية الصحيحة المشهورة - أنه قال : « ادْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي^(٥) » فلو لم يكن

(١) انظر رد المعتزلة على هذا في شرح الأصول الخمسة ٦٥٧ - ٦٥٨ وارجع لما سبق في ل ١١٧ ب وقارن بالأبكار ٢/٢٣٢ أ ، ب .

(٢) هذا رد لما فهمه المعتزلة من أن تعليق الغفران على المشيئة يفيد أن المراد بها ويغفر لبعض مرتكبي ما دون الشرك ، شرح الأصول الخمسة ٦٨٢ ، وقرأ في المناقشات حول هذه الآية تفسير ابن كثير ٥٠٧/٢ - ٥١١ والأبكار ٢/٢٢٩ أ - ٢٣٠ ب .

(٣) أورد المؤلف هذا الحديث في الأبكار ٢/٢٢٨ ب أثناء إيراد حجج نفاة الشفاعة . وأجاب عنه بتضعيفه من ناحية السند إذ قيل بأنه مرسل ، وبجمله على من كفر من الأمة كما هنا - ٢/٣١١ من الأبكار .

(٤) في الأصل (ما يدل ينافي) ثم ضرب على يد بحرف الزيادة ، وتأويل الآمدى هنا لمعنى الخبر بعيد .

(٥) هذا الحديث ذكره الآمدى في إثبات الشفاعة في الأبكار ٢/٢٢٧ ب كما أورده عبد الجبار بين ما تعلق به خصومه ، وردده بأنه لم تثبت صحته أولا ، وبأنه خبر آحاد ثانيا وأورد أحاديث تعارضه - في نظره - شرح الأصول ٦٥٠ ، وقد نقل ابن كثير في تفسيره هذا الحديث عن مسند البزار من رواية ابن عمر رضى الله عنهما وأورد في معناه اثني عشر حديثا بعضها صحيح قطعا إذ ورد في الصحيحين وهي تفيد جواز العفو عن مرتكب الكبيرة دون اشتراط التوبة - تفسير ابن كثير ٥٠٧/١ - ٥١١ وقارن بشرح الطحاوية ١٧٣ حيث ينسب حديث (شفاعة لأهل . .) للإمام أحمد ويروى غيره في معناه عن البخارى وغيره . وفي هامش الإرشاد لمحققه تعليق على هذا الحديث ، بأنه قد رواه الترمذى والبيهقى عن أنس مرفوعا ص ٣٩٤ وقد أخرجه أيضا الامام أحمد وأبو داود وابن خزيمة - انظر الفرقان لابن تيمية هامش ص ٤٩ .

الحديث الأول محمولا على كبيرة الكفر للزم منه تعطيل أحد الحديثين عن العمل به مطلقا ، ولا يخفى أن التعطيل^(١) أبعد من التأويل على ما لا يخفى ، كيف وأن الأدلة الواردة في باب الشفاعة^(٢) مع اختلاف ألفاظها أكثر من أن تحصى ؛ فهي إلى التمسك بها أقرب وأولى ، فمن ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم / في أثناء حديث مطول مشهور أنه قال : ١١٩ / ب « إذا كان يوم القيامة آخر ساجدا بين يدي ربي فيقول لي : يا محمد ارفع رأسك وسل تعط واشفع تُشفع . فأقول : يارب أممي ، أمي ، فيقال : انطلق من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان فأخرجه وأنطلق وأخرجه . ثم أسجد ثانية وثالثة ، فإذا كان الرابعة قلت : رب ائذن لي^(٣) فيمن قال لا إله إلا الله ، فيقول الرب : وعزتي وجلالي لأخرجن منها كل من قال : لا إله إلا الله » وهو حديث مروى في الصحاح .

وأما القضاء بانتفاء إيمان من اخترم عاصيا قبل التوبة ، والقول بتكفيره ، فالانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الإيمان والكفران والكشف عن معنى التوبة ، « وتحقيق الأوبة :

وأما الإيمان^(٤) :

فهو في اللغة عبارة عن التصديق ، ومنه قول بني يعقوب : « وما أنت بمؤمن^(٥) لنا » أى بمصدق . وفي عرف استعمال أهل الحق من المتكلمين عبارة عن التصديق بالله وصفاته وما جاءت به أنبيأؤه ورسالاته . وإليه الإشارة بقوله عليه السلام : « الإيمان هو التصديق

(١) في الأصل هنا كلمتان ضرب عليهما الناسخ بعلامة الزيادة وهي (القليل أولى) ويلاحظ أيضا أن الأمدى كرر في الحفاء أول الجملة وآخرها بدون داع .

(٢) بالأصل (الشفاعة والشفاعة) والكلمة الثانية زيادة لا داعي لها .

(٣) في الأصل (اتأذن لي) صححته من رواية البخارى كما جاءت في شرح الطحاوية حيث يورد الحديث كاملا من رواية البخارى عن أنس ، ثم يقول في آخره « وهكذا رواه مسلم » انظر شرح الطحاوية ١٧٣ - ١٧٥ .

(٤) انظر في حقيقة الإيمان والكفر وموقف الفرق المختلفة من ذلك : المبع ١٢٢ - ١٢٥ والاقتصاد ١٤١ - ١٤٧ وفصل التفرقة وكله في مسألتنا ، والفرق بين الفرق ٨ - ١١ والأربعين ٣٨٨ - ٤١٩ وبحر الكلام ١٤ ، ٧٩ والفصل ١١١/٢ - ١١٧ ، ١٨٨/٣ - ٢٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٦٩٥ - ٧٣٨ وشرح الطحاوية ٣٣٣ - ٣٤٧ ، ٢٥٠ - ٢٨٧ وانظر أيضا نشأة الفكر ٢٤٣/١ - ٢٤٥ ومواضع كثيرة أخرى .

(٥) جزء من الآية ١٧ من سورة يوسف عليه السلام ، وقارن تعريفه للإيمان بما في الأبيكار ٢٣٦/٢ ب .

بالله وباليومِ الْآخِرِ كَأَنَّكَ تَرَاهُ^(١)» فمن وفقه الله لهذا التصديق وأرشده إلى هذا التحقيق فهو المؤمن الحق عند الله وعند الخلق ، وإلا فقد شق الشقاوة الكبرى ، وحُكِمَ بكفره في الدنيا والآخرة ؛ لأنَّ الكفر - وإن كان في اللغة عبارة عن التغطية والستر - فهو في عرف أهل الحق من المتكلمين عبارة عن : الستر والتغطية للقدر الذي يصير به المؤمن مؤمنا لا غير^(٢). وليس الإيمان هو الإقرار باللسان فقط ، كما زعمت الكرامية . ولا [إقامة^(٣)] العبادات والتمسك بالطاعات^(٤) كما زعمت الخارجية ؛ فإننا نعلم من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - عند إظهار الدعوة أنه لم يكتف من الناس بمجرد الإقرار باللسان ، ولا العمل بالأركان مع تكذيب الجنان ، بل كان يسمى من كانت حاله كذلك كاذبا ومنافقا ، ومنه قوله تعالى تكذبا للمنافقين عند قولهم : « نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ » : « وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ^(٥) » . ومنه - أيضا / شهادة الكتاب العزيز بكذبه ، وسلب إيمانه ، في قوله : « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ^(٦) » ، وما ورد في الكتاب والسنة وأقوال الأمة في ذلك أكثر من أن يحصى .

ثم لا يخفى قبحُ القول بأنَّ الإيمان مجرد الإقرار باللسان^(٧) ؛ من حيث إفضائه^(٨) إلى تكفير من لم يُظهِر ما أبطنه من التصديق والطاعة ، وامتناع استحقاقه للشفاعاة ، والحكم

(١) هذه قطعة من حديث عمر المشهور عن نزول جبريل عليه السلام وسؤاله للنبي وهو متفق عليه ، وقد روى الآمدى الحديث بالمعنى ، واقتصر على بعضه وزاد عبارة (كأنك تراه) التي وردت في جواب النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤال جبريل عن الاحسان (أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك) لا عن الإيمان كما أوردها الآمدى هنا ، وانظر شرح الطحاوية ٢٣٣ .

(٢) قارن بالأبكار ٢/٢٤٠ ب ، ٢٣١ أ .

(٣) كلمة غامضة بالأصل أثبتتها بغلبة الظن .

(٤) قارن بالأبكار ٢/٢٣٦ أ ، ٢٣٨ أ - ٢٤٠ أ حيث يرد على كون الإيمان هو الطاعات .

(٥) الآية الأولى من سورة (المنافقون) ونصها (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) .

(٦) الآية ٨ من سورة البقرة .

(٧) انظر رده على من قال الإيمان هو مجرد نطق اللسان في الأبكار ٢/٢٤٠ ب ، ب .

(٨) كذا بالأصل والأكثر إضافة حيث إلى الجمل وعندئذ يرفع ما بعدها .

بنقيضه لمن أظهر ضد ما أبطن من الكفر بالله - تعالى - ورسوله ، والطغاوة في الدين ، والعداوة للمسلمين . بل أشد قبحا منه جعل الإيمان مجرد الإتيان بالطاعات ، والتمسك بالعبادات ؛ لما فيه من الإفضاء إلى هدم^(١) القواعد السمعية ، وحل نظام الأحكام الشرعية ، وإبطال ما ورد في الكتاب والسنة ، من جواز خطاب العاصي بما دون الشرك - قبل التوبة - بالعبادات البدنية ، وسائر الأحكام الشرعية ، وصحتها منه أن لو آتى بها . وبإدخاله في زمرة المؤمنين ، وإدراجه في جملة المسلمين ، حتى إنه لو مات فإنه يغسل ويصلى عليه ، ويدفن في مقابر المسلمين . ولو لم يكن مؤمنا لما جاز القول بصحة ما آتى به من العبادات ، ولا غير ذلك مما عددناه^(٢) .

وهذا يتبين أيضا فساد قول الحشوية^(٣) : إن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان . نعم ، لا ننكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال ، وعلى الإقرار باللسان ، كما قال - تعالى - « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ^(٤) » ، أى صلاتكم ، وقوله - عليه السلام - : « الإيمان بضع وسبعون بابا أولها شهادة أن لا إله إلا الله ، وآخرها إمطة الأذى عن الطريق^(٥) » لكن إنما كان ذلك لها من جهة أنها دالة^(٦) على التصديق بالجنان

(١) في الأصل (عدم) والصواب ما أثبتته .

(٢) هذا ما يقرره المؤلف في الأبيكار أيضا ٢٤١/٢ أ ، ب وقارن بذلك بالمع ١٢٣ - ١٢٥ ومعالم أصول الدين ١٤٤ واصول الدين ٢٤٨ - ٢٥١ والحصل ١٧٤ - ١٧٦ والأربعين ٣٨٩ - ٣٩٣ والإرشاد ٣٩٦ - ٣٩٩ وشرح الطحاوية ٢٥٠ - ٢٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٧١٢ - ٧١٨ والفصل ٢٤٣/٣ - ٢٥٩ .

(٣) يقصد بالحشوية هنا أهل الحديث كما ساهم في الأبيكار (أهل الأثر) ، انظر الأبيكار ٢٣٦/٢ أ وهو يقرر هناك أنه رأى ابن مجاهد والفلانسي من الأصحاب ، ورأى النجار من المعتزلة ، وانظر أصول الدين ٢٤٩ وفيه شرح طيب لهذا التعريف ، والأرشاد ٣٩٦ حيث ينسب لأصحاب الحديث ، ويختار ما اختاره الأمدى هنا وهو رأى الأشعري الذي خالف فيه ابن كلاب ، وراجع رأى السلف في شرح الطحاوية ٢٥٤ - ٢٥٩ وابن حزم ينصره في الفصل ١٨٨/٣ - ٢٥٩ ويهاجم رأى الأشعرية هنا ، وانظر في معنى الحشو والحشوية مناهج الأدلة ١٣٣ - ١٣٥ . والآمدى هنا لم يوفق في تسميته أهل الحديث والسنة حشوية وكان أحرى بهذا الوصف الكرامية والحوارج وغلاة المنتسبين إلى الحديث وجهالم وانظر كلامه عن الفرقة الناجية وأنهم الأشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة ٢٥٧/٢ ب من الأبيكار .

(٤) الآية ١٤٣ من سورة البقرة ، وانظر في استدلالهم بها الفصل ١٩٤/٣ والأرشاد ٣٩٨ والأبيكار ٢٣٧/٢ أ .

(٥) هذا الحديث أورده في الأبيكار ٢٣٧/٢ أ ، وقد رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة انظر هامش المحقق في الارشاد ص ٣٩٨ ، وانظر شرح الطحاوية ٢٧٤ - ٣٧٥ - لكن الناسخ كتب في الأصل (وآخره إمطة) والصواب ما أثبتته .

(٦) انظر نقد ابن حزم لفكرة الدلالة في الفصل ٢١٦/٣ - ٢٢٠ التي ينسبها الشهرستاني إلى الأشعري في نهاية الأقدام ٤٧٢

ظاهراً ، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله ؛ بجهة التجور والتوسع . كما تستعير اسم السبب لمسببه . فعلى هذا مهما كان مصدقاً بالجنان ، على الوجه الذى ذكرناه - وإن أُخِلَ بشئٍ من الأركان- فهو مؤمن حقاً^(١) ، وانتفاء الكفر عنه واجب^(٢) . وإن صحح تسميته فاسقاً بالنسبة ب/١٢ إلى ما أُخِلَ به / من الطاعات ، وارتكب من المنهيات ، ولذلك صحح إدراجه فى خطاب المؤمنين وإدخاله فى جملة تكليفات المسلمين بقوله : « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ »^(٣) ، ونحو ذلك من الآيات .

وقولُه - عليه السلام - : « لَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَزْنِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ »^(٤) ، فإنه - وإن صح - لم يصح حملُه على نفي الإيمان بمعنى الطاعة والإذعان ، لتعذر الاشتقاق من اسم إيمان^(٥) . فيحتمل أنه أراد حالة الاستحلال ، ويحتمل أنه أوردته فى معرض المبالغة فى الزجر والردع . وهو وإن كان خلاف الظاهر لكنه أولى ؛ لما فيه من الجمع بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة الدالة على كونه مؤمناً ، وإبطال التعطيل لما ذكرناه مطلقاً . نعم لا ننكر [إمكان]^(٦) دخول الشك والريبة لما يحصل من التصديق بالجنان ثابتاً ، بالنسبة إلى من ليس بمعصوم ؛ بناء على شبهة وخيال ؛ ولذلك كان بعض السلف يقول : أنا مؤمن إن شاء الله . وليس المراد بما علقه على المشيئة إلا استمرار ما هو حاصل عنده ، عند الله ، من التصديق والطمأنينة ، لا نفس التصديق الحاصلة ؛ فإن تعليق

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٤٢ أ ، ب وبالجوينى فى الإرشاد ٣٩٧ ونهاية الأقسام ٤٧٥ ، ٤٧٦ والرازى فى المحصل ١٧٤ ، ١٧٥ غير أن فى كلمة حقاً هنا تزييداً فأين هذا من قال الله فيهم (أولئك هم المؤمنون حقاً) ٤ من سورة الأنفال وانظر شرح الطحاوية ٢٥٥ - ٢٦٥ .

(٢) فى الأصل (واجباً) وهو خطأ .

(٣) (فى الأصل « يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ») ولا توجد آية فى القرآن على هذا النحو فلعل الآمدى يشير إلى الآيات المبدوءة بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا » ، وأنها تشمل بخطابها كل مسلم ولو عاصياً وهى كثيرة فى القرآن منها على سبيل المثال - الآية ٢٨ من سورة الأنفال والآية ٧٧ من سورة الحج وغيرها كثير . أما قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فالآيات ٤٣ من سورة البقرة و ٨٣ منها و ٥٦ من سورة النور ، ٢٠ من المزمل . وانظر فى الاستدلال على إيمان العصاة بشمول خطابات التكليف لم الفصل ٣/٢٣٥ والأبكار ٢/٣٢٩ ب .

(٤) يورد ابن حزم هذا الحديث فى الفصل ٣/٢٣٣ بين حجج نفاة الإيمان عن العصاة ويؤوله ، و ذكره الآمدى فى الأبكار ٢/٢٣٧ ب ، ٢٣٩ أ ، وقد رواه البخارى عن أبى هريرة بلفظ « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن . ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » انظر فتح المبدى ٤/٥٣ .

(٥) كذا بالأصل وانظر فى منع الاشتقاق من الإيمان بمعنى التصديق شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٥ - ٧٠٦ وانظر الأبكار ٢/٢٣٩ أ حيث يذكر أن (مؤمن) مأخوذ من الأمن لا من الإيمان بمعنى التصديق .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

ما حصل بالمشيئة محال^(١) . ولا بد من هذا التأويل وإن فسر الإيمان بالطاعة أو القول أيضا .
وبهذا الاعتبار أيضا يصح [القول]^(٢) بزيادة إيمان النبي المعصوم على إيمان غيره ، أى من
جهة تطرق الشك إلى غير المعصوم دون المعصوم أما أن يكون [من جهة] تطرق^(٣) الزيادة
والنقصان إليه من حيث هو تصديق فلا ، كما لا يصح ذلك بين علم وعلم أصلا^(٤) .

وأما التوبة :

فهى -- وإن كانت فى اللغة عبارة عن الرجوع -- فهى فى عرف استعمال المتكلمين
عبارة عن الندم^(٥) على ما وقع به التفريط من الحقوق ، من جهة كونه حقا ، ومنه قوله
- عليه السلام - : « الندم توبة^(٦) » ، فعلى هذا من ترك المعصية من غير عزم على ترك
معاودتها عند كونه لذلك أهلا ، والندم والتألم على ما اقترب أولا ؛ من جهة أنه لم يكن
له ذلك مستحقا ، لم^(٧) يكن إطلاق اسم التوبة فى حقه بالنظر إلى عرف المتكلمين^(٨) ،
مما^(٩) يجوز . لكن ذلك مما لا يجب / على العبد استدামته فى سائر أوقاته ، وتذكره فى جميع ١٢١ /
حالاته ، وإلا لزم منه اختلال الصلوات أو لا يكون^(١٠) تائبا فى بعض الأوقات ، وهو خلاف

(١) انظر فى شهادة المرء لنفسه بالإيمان شرح الأصول الخمسة ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٨٠٣ ، وشرح الطحاوية ٢٧١
والفصل ٢٢٧/٣ - ٢٢٩ وقارن بالأرشاد ٤٠٠ والمعالم ١٤٨ - ١٤٩ وانظر استعمال الاستثناء بالمعنى الذى ذهب إليه السلف
فيما يرويه القشيري فى الرسالة ص ٤ عن أبى العباس السيارى .

(٢) زيادة ليست فى الأصل (٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) آثار هذا رأى نائفة ابن حزم ضد الأشاعرة وشيوخهم خاصة الباقلانى وتلميذه السمعانى - الفصل ١٨٨/٣ - ٢٢٨
٢/٤ ، ٣٥ ، ويتفق المعتزلة هنا مع السلف فى قبول الإيمان للزيادة والنقصان - شرح الأصول الخمسة ٨٠٢ - ٨٠٣ وقارن
بالأبكار ١٨٥/٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٥ ، ٢٨٧ .

(٥) كذا بالأصل . وتعريف الأمدى هنا قريب من تعريف الجوينى فى الإرشاد ٤٠٥ ، وانظر بيان حقيقة التوبة
عند الرازى فى المعالم ١٤٩ - ١٥٧ وعند عبد الجبار فى شرح الأصول ٧٩١ - ٧٩٥ والمغنى ٣٤٤/١٤ - ٢٧٣ وهو متفق
مع ما ورد فى الأبكار ٢/٢٦٢ أ .

(٦) هذا الحديث رواه ابن ماجة فى سننه والطبرانى فى معجمه الكبير وأبو نعيم فى الحلية - انظر حاشية المحقق على
كتاب الأرشاد ص ٤٠٢ ، وقد استدلى به الأمدى فى الأبكار ٢/٢٦٢ على أن جوهر التوبة الندم .

(٧) فى الأصل (لمالم) ولما هنا زائدة لاجل لها .

(٨) بل فى عرف الفقهاء وأهل الحديث أيضا ، انظر رياض الصالحين للنووى ص ٧ والفصل ٦١/٤ ، ٦٢ .

(٩) فى الأصل (الايجوز) حاولت تصحيح المعنى والعبارة .

(١٠) فى الأصل (اختلاف الصلوات والا) صححتها اعتمادا على الأبكار ٢/٢٦٢ ب .

إجماع المسلمين^(١) ، وليس من شرط صحة التوبة ، والإقلاع عن ذنب في زمن من الأزمان ، ألا يعاوده في زمن آخر ؛ إذ التوبة مهما وُجدت فهي عبادة ومأمور بها ، وليس من شرط صحة العبادة المسأئي بها في زمن ألا يتركها في زمن آخر^(٢) .

[وليس من^(٣)] شرط صحة التوبة أيضا ، والإقلاع عن ذنب ، والإقلاع عن غيره من الذنوب ، كما زعم أبو هاشم^(٤) ، وإلا كان من أسلم بعد كفره ، وآمن بعد شقائه ونفاقه ، إذا استدام زلة من الزلات ، وهفوة من الهفوات ، ألا يكون مقلعا عما التزمه من أوزار كفره ، وألا يترقى على من هو على غيه وجحوده . وذلك مما يخالف إجماع المسلمين ، وما ورد به الشرع المنقول ، واتفق عليه أرباب العقول .

وبهذا يندفع قول القائل : إن ما وجبت التوبة عنه فإنما كان لقبحه ، وذلك لا يختلف فيه ذنب وذنب^(٥) ، فلا يصح الندم على قبائح مع الإصرار على قبائح غيره^(٦) .

والله الهادي إلى الرشاد . .

-
- (١) ينسب هذا الرأي الذي ينتقده الآمدي هنا إلى أبي علي الجبائي ، وقد عارضه فيه ابنه أبو هاشم ، انظر المعنى ٣٩٨/١٤ - ٤٠٤ كما قال به أيضا الباقلاني وعارضه فيه الجويني في الإرشاد ٤٠٧ .
- (٢) وهذه مسألة أخرى ارتبطت بالتى قبلها وهي صحة تكرر التوبة بتكرار الذنب انظر الإرشاد ٤٠٩ .
- (٣) زيادة ليست بالأصل ، وقارن بالإرشاد ٤٠٥ ، ٤٠٦ .
- (٤) خلافا لوالده أبي علي الجبائي الذي يتفق مع الأشاعرة وأهل السنة بعمامة في تجزء التوبة . انظر شرح الأصول الخمسة ٧١٤ ، ٧١٥ والمعنى ٣٧٦ ، ٣٨١ . والرد على أبي هاشم هنا فيه أفكار الجويني وكثير من ألفاظه في الإرشاد ٤٠٥ وفي كليهما عناصر كثيرة مما قاله أبو علي في مناقشة مذهب ولده ، انظر شرح الأصول ٧٩٧ ، والأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب .
- (٥) تلك هي حجة أبي هاشم في عدم تجزء التوبة ، بل حجة جميع المعتزلة في وجوب التوبة بالمعقل كما عرضها عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٧٨٩-٧٩١ ، ٨٩٤ . وقد وصل بها أبو هاشم إلى مداها المنطق انظر المعنى ٣٧٦/١٤ - ٣٨١ ، والمعالم ١٥١ - ١٥٢ حيث يعرض لفكرة أبي هاشم وينقدها وانظر الأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب .
- (٦) أوجز الآمدي بحث التوبة هنا ، وهو مستفيض في كتب الكلام ورغم أنه من المسائل العملية فهو يرتبط ببعض الخلافات بين الفرق الإسلامية وقد يتصل أحيانا بالمقيدة وانظر إن شئت التوسع : الأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب والإرشاد ٤٠٩ - ٤١٠ والمعالم ١٥٠ - ١٥٢ ، والفصل ٣/٢٤٣ ، ٦٠/٤ - ٦٣ وشرح العضدية ٢١٠ ، ٢١١ وشرح النسفية ٣١١ - ٤٦١ وشرح الأصول الخمسة ٧٨٩ - ٨٠٣ .

القانون السابع
في النبوت والأفعال المخارقة للعبادات
وليشتمل على طرفين

الطرف الأول [من هذا القانون] (١) : في بيان جوازها في العقل .

والثاني : في بيان وقوعها بالفعل (٢) .

وقبل الخوض في ذلك لابد من تفسير معنى النبوة لكي (٣) يكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد ، فنقول :

ليست النبوة هي معنى يعود إلى ذاتي من ذاتيات النبي ، ولا إلى عرض من أعراضه ، استحقها بكسبه وعمله . ولا إلى العلم بربه ؛ فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة . ولا إلى علمه بنبوته ؛ إذ العلم بالشيء غير الشيء . « وَلَكِنَّ اللَّهَ يُمَنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ (٤) » ؛ فليست إلا موهبة من الله – تعالى – ، ونعمة منه على عبده . وهو قوله لمن اصطفاه واجتباها : إنك رسولى ونبى (٥) .

وإذا عرف / محز الخلاف ، فنعود إلى بيان الأطراف :

ب/١٢١

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) في الأصل « في الفعل » . وانظر ل ١٣٠ = ص ٣٤١ وما بعدها فيما سيأتى .

(٣) في الأصل « لأن » .

(٤) جزء من الآية ١١ من سورة سيدنا ابراهيم – عليه السلام – وكانت في الأصل « لكن ين . . . الخ » .

(٥) قارن بيانه لحقيقة النبوة بما في الأبيكار ١٢٩/٢ – أ – وأصول الدين ١٥٣ ، ١٥٤ والبيان للباقلاني ٤٣ – ٥٠ والتمهيد له ٩٦ – ١١٤ ونهاية الأقدام ٤١٧ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ٢ – ١٢٢ والفصل ٧١/١ – ٧٧ وشرح الطحاوية ٩٥ والمقائد العسدية بحاشية محمد عبده ٣٢٢ ، ومناهج الأدلة ٢٠٨ – ٢٢٢ والفرقان لابن تيمية ٨٥ – ١٠٥ والقول الفصل لمصطفى صبرى ١٤٧ – ١٥٤ ومقدمة ابن خلدون ٩١ – ٩٩ والمعنى لعبيد الجبار ١٥ – ٩ – ١٩ ، وإن كان كلامه هنا قريبا جدا من كلام الجويني في الإرشاد – انظره ص ٣٥٥ .

١ - الطرف الأول : في بيان الجواز العقلي

مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون ، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان ، وهما بالنظر إليه^(١) سيان ، وأما أهل الطعان فحزبان : حزب انتمى إلى القول بالوجوب عقلا ، كالفلاسفة والمعتزلة^(٢) .

وحزب انتمى إلى القول بالامتناع كالبراهمة والصابئة والتناسخية^(٣) ، إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره ، ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم^(٤) . وأما الصابئة فإنهم اعترفوا برسالة شيث وإدريس دون غيرهما^(٥) . ولا بد من التفصيل في الرد على أهل التضليل :

فأما الفلاسفة والمعتزلة^(٦) :

فإنهم قالوا : لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم الكون ؛ لكونه مستعداً لقبول

(١) قارن هذا بما في شرح النسفية « وفي إرسال الرسل حكمة . . » ٤٥٧ - ٤٥٩ - وانظر حاشية السالكوتي عليها وما في مناهج الأدلة ٢٠٩ - ٢١٢ حيث ينتقد مفهوم الإمكان الأشعري ، وانظر نقد ابن حزم لفكرة الوجوب في الفصل ٦٩/١ ، ٧٠ ، ويلاحظ التكرار في العبارة ، ولعل بها تحريفاً .

(٢) انظر تفصيله لرأى المعتزلة في الأبيكار ١٣٣/٢ أ ، ب ونقده له في ١٣٩/٢ ب - ١٤٠ ب وقارن بما في المعنى ٦٣/١٥ - ٩٧ وبالنسبة لرأى الفلاسفة قارن بآين سينا في النجاة ٣٠٣ - ٣٠٨ والإشارات ٨٧٦/٣ - ٨٨٦ ورسالة في القوى الإنسانية ٦٣ - ٦٩ ومنهج وتطبيقه للدكتور المذكور ٨٠ - ١١٥ .

(٣) قارن ما يذكره عن هذه الطوائف بما في المعنى ١٩/١٥ - ٢١ ، ١٠٩ - ١٤٦ ، والفصل ٩٠/١ - ٩٤ والفرق بين الفرق ٦٥٣ - ٢٦٣ ، والملل والنحل للشهرستاني ٣/٢٤٠ - ٢٤٦ وخاصة ٢٤٤ .

(٤) قارن بالمعنى ١٤٥/١٥ والملل والنحل للشهرستاني ٣/٢٤٦ - ١٤٧ ، والفصل ٦٩/١ ، ٧٠ .

(٥) قارن ما يذكره عن الصابئة بالأبيكار ١٢٩/٢ أ - ١٣٣ ب (وانظر مجلة المشرق البيرونية مجلد ٤ لسنة ١٩٠١ ص ٤٠٠ - ٤٠٣) وأصول الدين ١٥٤ - ١٥٦ ، ١٥٩ وما يذكره عن « شيث » بما في الملل والنحل للشهرستاني ١٩٥/٢ ، ١٤١ ، ٢٤٦/٣ - ٢٦٤ ، وفي نهاية الأقدام ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٤١٧ وما بعدها ، والتمهيد للباقلاني ١١٤ - ١٣٠ وانظر أيضاً عن إدريس وهرمس (الفصوص) لابن عربي ١ - ١٨١ - ٢ - ٢٥٨ والفصل ٣٣ - ١ ، ٤ - ١٧٨ والاقتصاد ١١٢ والآثار الباقية للميروني ٢٠٤ - ٢٠٧ ونشأة الفكر للدكتور النشار ١/٢٠٩ - ٢٢٠ والجانب الألهي للدكتور البهي ٢٩٥/١ ، ٢٩٦ .

(٦) قارن بما سبق في ل ١٥ ب من هذا الكتاب حيث جمع بين المعتزلة والفلاسفة في مسألة الصفات وانظر نهاية الأقدام ٤١٧ حيث يضم إليهما جماعة من الشيعة والأبيكار ١٣٣/٢ ب والنجاة ٣٠٣ - ٣٠٥ .

النفس الناطقة ، القريبة النسبة من الجواهر الكروبية ، والجواهر الروحانية^(١) ، لم يكن في العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول ، وإفاضة الجود منه عليهم ، لتتم لهم النعمة في الدنيا والسعادة في الأخرى . وكل واحد من الناس قلماً يستقل بنفسه وفكرته ، وحوله وقوته ، في تحصيل أغراضه الدنياوية ، ومقاصده الأخروية إلا بمعين ومساعد له من نوعه . وإذ ذلك فلا بد من أن تكون بينهم معاملات ، من عقود بيعات وإجازات ومناكحات ، إلى غير ذلك ، مما تتعلق به الحاجات ، وذلك لا يتم إلا بالانقياد ، والاستسخرار من البعض للبعض ، [و]^(٢) قلما يحصل الانخضاع^(٣) والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه ، مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات ، دينية وأخروية ، وسنن يتبعونها ، وآثار يقتدون بها ، وذلك كله إنما يتم ببيان ، ومشروع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم ؛ وفاءً بموجب عناية المبدأ الأول بهم .

ثم يجب أن يكون / البيان مؤيداً من عند الله - تعالى - بالمعجزات والأفعال الخارقة ١٢٢ / أ للعادات ، التي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه ، بحيث يكون ذلك موجبا لقبول^(٤) قوله ، والانقياد له فيما يسنه ويشرعه ، ويدعو به إلى الله - تعالى - وإلى عبادته والانقياد لطاعته ، وما الله عليه من وجوب الوجود له ، وما يليق به وما لا يليق به ، وأحكام المعاد ، وأحكام المعاش ؛ ليتم لهم النظام ، ويتكامل لهم اللطف والإنعام ، وذلك كله فالعقل يوجبه لكونه حسناً ، ويحرم انتفاءه لكونه قبيحاً^(٥) .

(١) كذا بالأصل .

(٢) في الأصل : (قلما) بدون الواو .

(٣) في الأصل (انخضاع) وفي القاموس : خضع واختضع تضامن وتواضع ، ولم يذكر انخضع .

(٤) في الأصل (لوجب القبول) .

(٥) قارن بالنجاة ٣٠٣ - ٣٠٨ والمغنى ٣٧/١٥ - ٩٧ ، ٣٠٠ - ٢٠٢ ومناهج الأدلة ٢١٠ . وانظر عرض الآمدى لنظرية الفلاسفة ونقده لها في الأبيكار ١٣٠/٣ - ١٣٣ ب وانظر أيضا : الآثار الباقية للبيروني ١ ، ٢ من المقدمة وابن خلدون - مقدمة ١٩١ ، ١٩٢ وحى بن يقظان بتحقيق أحمد أمين ٦٢ ، ٦٣ وأعلام الفلسفة العربية ص ٨١٨ ونهاية الأقدام ٣٧٥ ، ٣٧٦ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين للكلوسي ٤١ ، ٤٢ وجمال الدين الأفغاني د . قاسم ٢١٦ ، ٢١٧ ومنهج وتطبيقه للدكتور مذكور ٨٤ ، ٩١ و ١٢٠ - ١٢٢ ورسائل إخوان الصفا ٣/٣٢ ، ٣٣ ، ١٧٨/٤ .

وأعلم أن مبنى هذا الكلام إنما هو على فاسد أصول الخصوم ، في الحسن والقبح ، ورعاية
الصالح والأصالح ووجوبه ، وقد سبق إبطاله بما فيه مفتح وكفاية^(١) .
وأما الغلاة من النفاة^(٢) :

الجاحدين لوجوب الوجود فإنهم قالوا : النبوة ليست من صفة راجعة إلى نفس النبي ،
بل لا معنى لها الا التنزيل من عند رب العالمين ، وعند ذلك فالرسول لا بد له أن يعلم أنه
من عند الله - تعالى ، وذلك لا يكون الا بكلام ينزل عليه أو بكتاب يلقي إليه ؛ إذ المرسل
ليس بمحسوس ولا ملموس ، وما الذي يؤمنه من أن يكون المخاطب له ملكا أو جنيا ؟
وما أتى إليه ليس هو من عند الله - تعالى - ؟ ومع هذه الاحتمالات فقد وقع شكه في رسالته^(٣)
وامتنع القول بالجزم بنبوته^(٤) .

ثم إن ما يكلمه وينزل عليه إما أن يكون جرمانيا أو روحانيا : فإن كان جرمانيا
وجب أن يكون مشاهدا مرثيا ، وإن كان روحانيا فذلك منه مستحيل^(٥) . كيف وأن ما جاء
به لم يخل إما أن يكون مدركا بالعقول أو غير مدرك بها : فإن كان الأول فلا حاجة إلى
الرسول ، بل البعثة تكون عبثا وسفها ، وهو قبيح في الشرع . وإن كان الثاني فما يأتي
لا يكون مقبولا ؛ لكونه غير معقول . فالبعثة على كل حال لا تفيده^(٦) .

(١) (في القانون الخامس) ل ٨٨ أ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) هم القائلون بامتناع الرسالة من الصابئة والبراهمة وبعض الفلاسفة انظر الشهرستاني ملل ونحل ٤٦/١ وابن حزم -
الفصل ٩٤/١-٩٧ ونهاية الأقدام ٤٢٥ - ٤٤٥ والمغنى ١٥/١٠٩ - ١٤٧ والرازي في المعالم ١٠٠ والأبكار ٢/١٣٣ ب ،
١٣٦ أ .

(٣) في الأصل (رسالته) .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٤١٩ حيث يورد هذه الشبهة ويناقشها وكذا في الأبكار ٢/١٣٣ ب - ١٣٤ أ .

(٥) قارن بالأبكار ٢/١٣٤ أ .

(٦) هذه أهم شبه البراهمة : وانظر المحصل وشرح الطوسى عليه ١٥٣ - ١٥٤ والمغنى ١٥/١٣٩ ، ١٤٠ والاقتصاد ١١٤
ونهاية الأقدام ٣٧٨ والأبكار ٢/١٣٤ أ ، ب .

وأَيْضاً فَإِنَّ النُّفُوسَ الْإِنْسَانِيَةَ كُلَّهَا مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ فَوْجِبَ أَنْ يَسْتَقِلَّ كُلُّ مَنْهَا بِدَرْكٍ مَا أَدْرَكَتْهُ الْآخَرَى ، وَلَا تَتَوَقَّفُ عَلَى مَنْ يَحْكُمُ عَلَيْهَا فِيمَا تَهْتَدِي إِلَيْهِ وَمَا لَا تَهْتَدِي إِلَيْهِ ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا / يَقْبَحُ مِنَ الْحَكِيمِ عَقْلاً^(١) .

ب/ ١٢٢

ومما يدل على العبث في بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته^(٢) ؛ فإن وجوب التصديق له بنفس دعواه ، مع أن الخبر ما يصح دخول الصدق والكذب فيه ، مستحيل ، وإن كان بأمر خارج : إما بأن تقع المشافهة من الله - تعالى - بتصديقه ، أو باقتران أمر ما بقوله يدل على صدقه ، فهو أيضاً مستحيل ؛ إذ المشافهة من الله - تعالى - بالخطاب متعذرة ، ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول . وما يقترن بقوله إما أن يكون مقدوراً له أو لله - تعالى - : فإن كان مقدوراً له فهو أيضاً مقدور لنا ، فلا حجة له في صدقه . وإن كان مقدوراً لله تعالى ، فإما أن يكون معتاداً أو غير معتاد : فإن كان معتاداً فلا حجة فيه أيضاً ، وإن كان غير معتاد بأن يكون خارقاً للمعادات فليس في ذلك ما يدل على صدقه في دعوته ؛ إذ هو فعل الله - تعالى - وهو مشروط بمشيئته ، وتخصصه منوط بإرادته ، [و]^(٣) ربما لا يتصور في جميع الحالات ، ولا يساعد في سائر الأوقات . وكم من نبي^(٤) سأل إظهار المعجزات في بعض الأوقات فلم يتفق له ما سأل ، فإذا كان كذلك ، فلعل اقترانها بدعوته ، في بعض الأوقات ، كان من قبيل الاتفاقات ، لا بقصد التصديق له فيما يقوله ، والتحقق [له]^(٥) .

ثم إن كان ظهور هذه الآيات [و]^(٦) اقترانها بقوله في بعض الأوقات دليلاً على

(١) قارن بنهاية الأقدام ٣٧٧ والأبكار ٢-١٣٤ حيث يورد هذه الشبهة بنفس الفاظها هنا ، وانظر أيضاً منج وتطبيقه ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٤١٢ ، ٤١٨ حيث ينسب هذه الشبهة إلى البراهمة والصائبة ، كما يورد ها عبد الجبار في المغني ١٥-١٤٥ ، ١٤٦ ، وانظر المحصل ١٥٤ ، والمعلم ٩٩ ، ١٠٠ والأبكار ٢-١٣٦-١-١٣٧ أ .

(٣) زدت هذه الواو ، وليست بالأصل .

(٤) كذا في الأصل وفي نهاية الأقدام ٤١٧ « وكم من نبي سئل . . . » .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) زيادة ليست في الأصل ويلاحظ أن العبارة هنا قلقة .

فعدم اقترانها به في بعض الأوقات دليل على كذبه ، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر .
والذى يدل على ذلك أنا ألفينا كل مدعٍ قد أباح ما تحظره العقول؛ مثل ذبح الحيوان
وإيلامه وتسخيره ، ومثل السعى بين الصفا والمروة ، والطواف بالبيت ، وتقبيل الحجر ،
والعطش في أيام الصيام ، والمنع من الملاذ التي بها صلاح الأبدان^(١)، وذلك كله قبيح ،
والقبيح لا يأمر به الحكيم . فهم فيما ادعوه كاذبون ، وفيما انتحوه متخرفون .

ثم وإن قارنت لدعواه في جميع الأوقات ، ولم توجد في غيرها من الحالات ، فهي
أ / ١٢٣ مما لا تمييز فيها عن الكراماتِ والسِّحرِ والطَّلَعَمَاتِ ، وغير ذلك من / العلوم كالسحر^(٢)
والتنجيم ؛ فإنها من الأفعال العجيبة والأمور المعجزة الغريبة ، التي لا وقوع لها في جميع
الاقوات ، ولا سبيل إليها في سائر الحالات ، بل هي على نمط المعجزات والأمور الخارقة
للعادات ، ومع جواز أن يكون ما أتى به من هذا القبيل فليس على القول بصدقه تعويل^(٣) .

ثم وإن تميز ما أتى به عن هذه الأحوال ، وتجرد عن هذه الأفعال ، فلا محالة أن من
أصلكم جواز انقلاب العوائد واطراد ما لم يعهد ، وعند اطرادها فلا يخفى أنها تخرج عن
أن تكون معجزة ؛ لكونها لا اختصاص لها به ، وإذا كان كذلك فما الذى يؤمننا من اطراد
معجزته وعموم وقوعها بعد تحديه بنبوته^(٤) .

ثم ولو قدر عدم اطرادها فذلك أيضا مما لا يدل على صدقة ، بل لعلمه كاذب في دعوته ،
والبارى تعالى يريد لضلالنا برسالته ، وأن^(٥) ما يدعوا اليه من الخير هو عين الشر ، وما ينهى

(١) قارن بالمغنى ١٠٩/١٥ - ١١٧ ، ١٢٠ - ١٣٧ والمنقذ من الضلال ١٨٥ ، ١٩٨ ، والأبكار ١٣٥/٢ ب .

(٢) كذا بالأصل .

(٣) قارن عرضه لهذه الشبهة بما في الاقتصاد ١١٣ والمحصل ١٥٢ ، ١٥٣ ونهاية الأقدام ٤١٩ ، ٤٢٠ ، والأبكار

١٣٦/٢ ب ، ١٣٧ أ .

(٤) قارن بالبيان للباقلاني ٥٠ - ٥٣ والمحصل ١٥٣ والمعال ١٠١ ونهاية الأقدام ٤٢٠ ، والأبكار ١٣٧/٢ ب .

(٥) في الأصل « وإن كان ما يدعوا » وكان هنا زائدة .

عنه من الشر هو غير الخير؛ فإنه لا إحالة فيه على أصلكم حيث أحلتم كون الحسن والقبیح ذاتياً^(١) .

ثم وإن استحال ذلك في حق الله - تعالى - فلا محالة أن العلم برسالة الرسول، والقول بتصديقه، يتوقف على معرفة وجود المرسل وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز؛ بتوسط الحادثات والكائنات، والممكنات، وذلك كله ليس هو مما يقع بديهه؛ فإنه لو خلى الانسان ودواعي نفسه في مبدأ نشوئه، من غير التفتت إلى أمر آخر، لم يحصل له العلم بشيء من ذلك أصلاً، فعند إرسال الرسول إما أن يجوز للمرسل اليه النظر، والابتهاج بالفكر، والاعتبار بالعبير أو لا يجوز له ذلك: فإن قيل بالجواز فلا يخفى أن زمان النظر غير مقدر بقدر، بل هو مختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وتقلب أحوالهم، والاشتداد والضعف في أفهامهم، وذلك مما يفضي إلى تعطيل النبي عن التبليغ لرسالاته، وافحامه في دعوته، ولا فائدة إذ ذاك في بعثته. وإن لم يمهل في النظر فذلك قبيح لا محالة؛ من جهة أنه كلفه / التصديق ١٢٣/ب بما لا يطيق، أو جب عليه التقليد والانقياد، من غير دليل إلى الاعتقاد، وذلك قبيح لا تستحسنه العقول^(٢) .

ثم إنه إما أن يكون مرسلًا إلى من علم الله أنه لا يؤمن، أو لا يكون مرسلًا إليه، فإن كان مرسلًا إليه فالعقاب على مخالفته ظلم، وهو قبيح من الحكم العدل^(٣) .

وزادت التناسخية على هؤلاء، فقلوا:

الأفعال الانسانية [إن كانت^(٤)] على منهاج قويم، وسنن مستقيم، ارتفعت نفس فاعلها إلى الملكوت، بحيث تصير نبياً أو ملكاً. وإن كانت أفعاله على منهاج أفعال

(١) قارن بالاقتصاد ١١٣ - ١١٤ ونهاية الأقدام ٤١٨، ٤١٩، ٤٣٦، والحصل ١٥٣ والمعلم ١٠٣ والمغنى ١٧٣/١٥ والأبكار ١٣٨/٢ ب، ١٣٩ أ .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٤١٨، ٤١٩ والأبكار ١٣٤/٢ ب .

(٣) قارن بالفصل ٦٩/١ حيث يناقش هذه الشبهة وأصول الدين ١٥٦ والأبكار ١٣٤/٢ ب، ويلاحظ أنه اكتفى بمناقشة الاحتمال الأول، لأنه موضع الشبهة .

(٤) زيادة ليست بالأصل، اعتمدت فيها على الأبكار ١٣٦/٢ أ .

الحيوانات ، والتشبه بالسفليات ، والانغماس في الرذائل والشهوات ، انحطت نفسه إلى درجة الحيوانات أو أسفل منها ، وهكذا على الدوام^(١) كلما انقضى عصر ودور . وليس ثم عالم جزاء ولا حساب ، ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب ، وذلك كله مما عرف بالعقول ، على طول الدهر ، فلا حاجة بالإنسان إلى من هو مثله ، يحسن له فعلا أو يقبح له فعلا ؛ إذ لا يزال في فعل يُجزى أو في جزاء على فعل ، وهكذا على الدوام^(٢) .

والطريق :

في الانفصال عن كلمات أهل الضلال أن يقال : أما ما أشاروا^(٣) إليه من تعذر علمه بمرسله فبعيد ؛ إذ لا مانع من أن يعلمه المرسل له [أنه]^(٤) هو الله - تعالى - وذلك بأن يجعل له على ذلك آيات ودلائل ومعجزات ، بحيث تتقاصر عنها قوى سائر الحيوانات المخلوقات . أو بأن يكون ما أنزل إليه وألقى عليه ، يتضمن الإخبار عن الغائبات والأمر الخفيات التي لا يمكن معرفتها إلا لخالق البريات . أو بأن يخلق له العلم الضروري بذلك ؛ إن الله على كل شيء قدير^(٥) .

وليس المطلوب لهذا الشخص من قبل الله - تعالى - بمستحيل^(٦) ، ولا نزول الوحي

(١) في الأصل (الدور) صححتها اعتمادا على الأبيكار ٢-١٣٦ أ .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٣٧٧ ، ٣٧٤ ، ٣٩٥ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، والحصل ١٦٦ ، ١٦٧ وانظر في الفرق بين البراهمة والتناسخية نشأة الفكر للنشار ١٢١/١ - ٢٢٥ ومنهج وتطبيقه ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٥ ولأثر فكرة التناسخ عند الأغريق « في النفس والعقل » للدكتور قاسم ٣٣ ، ٣٤ وعند المسلمين « الفصل » لابن حزم ١-٩٠-٩٤ ، ومقالات الإسلاميين ١-١١٤ ثم انظر الأبيكار ١٣٥/٢ ب .

(٣) في الأصل « أشار » .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) قارن بالأبيكار ١٤٠/٢ ب .

(٦) قارن ما يذكره هنا في إمكان النبوة بما في الفصل ٧١-٧٣-٧٣ والتمهيد ٩٩-١٠١ ونهاية الأقدام ٤٦١-٣٦٧ والحق أن احتجاج الأمدى هنا على إمكان النبوة - ولم يورد في الأبيكار - فيه ملامح من فكرة القائلين بالفيض (انظر الأشارات ٤-٨٧٦-٨٨٦ ، والنجاة ٣٠٣-٣٠٨ وفضائح الباطنية ٤٠-٤٢ وابن سينا بين الدين والفلسفة ١٣٧-١٤٣ والفرقان لابن تيمية ٨٨-٩٥ ومنهج وتطبيقه ٨٠-١١٥) . ولعله من بين ما تمسك به خصومه في اتهامه « بدين الأوائل » مع أنه يؤكد في آخر هذه الفقرة أن المقصود هو التمثيل لتقريب الفكرة من الذهن ودفع استبعاد البراهمة والصابئة وغيرهم (ل ١٢٤ أ) وانظر في تحقيق موقفه في هذا الأبيكار ٢/١٢٩ أ - ١٣١ أ ، والمبين لوحة ١٦ ب .

إليه مع الأمين جبريل؛ فإنه غير بعيد أن تشمله العناية من المبدأ الأول، بتكميل فطرته وتصفية جوهر نفسه، وتنقيته، بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار، ويستعد لدرك هذه الأنوار، فيرى ملائكة الله على صور مختلفة، ويسمع وحيها وحده دون غيره من الحاضرين، ويختص به دونهم أجمعين؛ إن الله/ - تعالى - (يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ) (١) ١٢٤ / ١

وليس ما يراه النبي من اختلاف صور الملك؛ لتبدل حقيقته أو لتبدل صورته وشكله، بل الذي يظهر أنها أنوار روحانية، وجواهر عقلية، تظهر في الخيال على اختلاف تلك الأشكال، ويكون تعلقها به - في ضرب المثال - على نحو تعلق الأنفس الناطقة بالأبدان. فإذا اشتد صفاء نفسه، بحيث صارت متصلة بعالم الغيب، انطبعت تلك الأشكال في القوة الخيالية، وارتقمت فيها تلك الكمالات اللاهوتية، ثم انطبع ما حصل في الخيال من الإدراكات الظاهرة، في الحواس الباطنة، فإذا ذلك يرى من الأشخاص والصور، ويسمع من الأصوات ما تتقاصر عن الإحاطة به قوى البشر، فما يراه من الصور هي ملائكة الله، وما يسمعه من الكلام هو كلام الله ووحيه الموحى به إليه.

وأقرب مثال يقربه إلى الذهن، ويصوره في الوهم ما نشاهده في بعض الناس؛ فإنه قد يُقَلُّ شواغله البدنية، وينصرف عن اشتغاله بمتعلقات حواسه الظاهرة؛ بسبب يبوسة تغلب على مزاجه، أو لأمراً بحيث يصير كالمبهوت، [وحيثئذ] (٢) قد يرى من الصور ويسمع من الأصوات حسب ما يراه النائم في منامه، وإن كان مستيقظاً. بل ومثل هذا قد وجد لبعض المرضى والمصروعين، وبعض المتكهنين. والمقصود من هذا إنما هو التقريب بالمثال، وإلا فهذه صفة نقص، والأولى صفة تمام وكمال.

وما أشير إليه من الشبهة الثانية فمندفعة؛ وذلك أنه لا مانع من أن يرد النبي (٣) بما هو في نفسه معقول، ويكون تحذيره وترغيبه تأكيداً، ويكون ذلك بمثابة إقامة أدلة متعددة

(١) جزء من الآية ٧٥ من سورة «الحج» .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) كذا بالأصل ، والمقصود : أن يرد الوحي إلى النبي .

والمداول واحد ، وهو لا يسمى عبثا . كيف وإنما قد بينا أن العبث والقبح منفي عن واجب الوجود في جميع أفعاله^(١) .

ثم نقول : إن الرسول لا يأتي إلا بما لا تستقل به العقول ، بل هي متوفرة فيه على المنقول ؛ وذلك كما في مسالك العبادات ، ومناهج الديانات ، والخفي مما يضر وينفع من الأقوال والأفعال ، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة / والشقاوة في الأولى والأخرى . وتكون نسبة النبي إلى تعريف هذه الأحوال ، كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير^(٢) التي يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها ؛ فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها ، وإن عقلتها عندما ينبه^(٣) الطبيب عليها ، وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه الأمور ، مع أنه قد يمكن الوقوف عليها ، والتوصل بطول التجارب إليها ؛ لما يفضى إليه من الوقوع في الهلاك والأضرار ؛ لخفاء المسالك ، فكذلك النبي . وهذا التحقيق يندفع ما وقعت الإشارة إليه من الشبهة الثالثة أيضا .

فإن قيل : إن تخصيص هذا الشخص بالتعريف دون غيره من نوعه ميل إليه وحيث على غيره ، وهو قبيح . قلنا : فعلى هذا يلزم التسوية بين الخلائق في أحوالهم ، وألا تفاوت^(٤) بين أفعالهم ، بحيث لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا ، ولا هذا زَمَنًا وهذا ما شيا ، ولا هذا أعمى وهذا بصيرا ، إلى غير ذلك من أنواع التفاوت في الكمالات ، وحصول الملاذ والشهوات ، وإلا عد

(١) قارن إجابة هذه بالأبكار ١٣٩/٢ ب ، ١٤١ أ وفيه ينقد رأى أبي هاشم وأتباعه أن الرسول لا يرد إلا بما تعجز عنه العقول - انظر المغني ٣٠٧٧/١٥ ، ٩٥ والتمهيد ١٠٧-١١٢ حيث يناقش فكرة البراهمة في الاكتفاء بالعقل والمعتلة في الاعتماد عليه في غير الشرعيات .

(٢) هذا ما قرره الآدمي في الأبكار ١٤٨/٢ ب ، ١٤١ أ ، ٢٩٥/٢ أ ، قارنه بالباقلاني في التمهيد ١٠٢ - ١٠٧ والبيان ٣٨ - ٤٤ والنزالي في الاقتصاد ١١٣ ، ١١٤ حيث يذكر فكرة العلاج الروحي وأسرار الأدوية النبوية التي أكدها من بعد في المنقذ ١٨٠ - ١٨٤ وقد سبقه إليها عبد الجبار في المغني ١٥-١٩-٢١ ونجده عنده الشهرستاني في نهاية الأقدام ٣٩٦ وابن تيمية في موافقه صحيح المنقول ١/١ - ١٤ وشرح الطحاوية ١٣٩ - ١٤٢ وانظر أيضا ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ٦٣ ، ٦٤ ومناهج الأدلة ١٨٠ - ١٨٤ .

(٣) في الأصل (عندما اذنبه . . .) وانظر الأبكار ١٤١/٢ .

(٤) في الأصل (ولا تفاوت) .

ذلك منه قبيحا ، وهو محال . لكنه واقع^(١) ، فإذا ما هو الاعتذار ههنا للمختم هو الاعتذار بعينه لنا في محز الخلاف^(٢) .

وأما ما ذكره من تعذر الوقوف بالعقول على صدق الرسول^(٣) فتصريح بتعجيز الله - تعالى - عن تصديق من اصطفاه ونبأه ، واتخذة وسيلة إلى إصلاح نظام الخلق ، بالإرشاد إلى السبيل الحق (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا^(٤)) . بل من له الخلق والأمر ، وله التصرف في عباده بالبذل والمنع ، والشطر والجمع ، كما كان قادرا على تعريف الخلائق بنفس ربوبيته ، والتصديق بإلهيته ، قادر على أن يعرفهم صدق من اصطفاه واجتباها لحمل أمانته ، إما بأن يخلق لهم علما ضروريا بذلك ، أو بالإخبار عن كونه رسولا ، كما قال تعالى - في حق آدم للملائكة - : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^(٥)) ولا يلزم من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول ؛ فان ذلك حجر وتحكم على الحاكم في مملكته وهو خلاف المعقول ، بل لله - تعالى - أن يصطفى من عباده : (اللهُ^(٦)) / يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ) .

وقد يكون التعريف للصدق ، بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين [له] العقول السليمة بالإذعان والقبول ، وذلك أنه إذا قال : أنا رسول وآية صدق في قولي إتياني بما لا تستطيعون الإتيان بمثله ، ولو كان بعضكم لبعض ظهيرا ، من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وشق البحر ، وقلب العصاحية ، وغير ذلك من الآيات ، فإذا ما ظهر ذلك على يده مقارنا لدعوته قطع كل عقل سليم ، ولب مستقيم ، بتصديقه في قوله وتحقيقه ، وأذعن إلى اتباعه وتقليده ؛ إذ العقل الصريح يقضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته ، وعجز الناس عن معارضته ، مع توفر دواعيهم على

(١) في الأصل (لكونه واقعا) .

(٢) قارن بالتمهيد ٩٥ - ٩٨ والأبكار ١٤١/٢ أ ، ب

(٣) قارن بالمغنى ١٤٥/١٥ - ١٤٦ والاقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٤٢٥ - ٤٢٧ ويبدو أن الآملى ينقل عنه هنا ،

وانظر الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٤) جزء من الآية ٥ من سورة الكهف (٥) سورة البقرة جزء من الآية ٣٠ .

(٦) في الأصل « إن الله . . » وليس في الآية إن وارجع إلى ل ١٢٤ أو التعليق عليها .

(٦) في الأصل (تذهن العقول) جعلها تدين وزدت (له) .

مقابلته ، وإفحامه في رسالته ، ينتهض دليلاً قاطعاً على صدق مقالته . وإظهارُ الباري - تعالى - ذلك على يده مآرناً لدعوته ينزل منزلة الخطاب : إنه رسول ، وإنه صادق فيما يقوله ؛ إذ لو كان ذلك اتفاقاً لما وقع على وفق إخباره ، وعلى حسب إيثاره واختياره ؛ إذ هو ممنوع بالنظر إلى الاستحالة العادية ، ولا سيما إن وقع ذلك منه متكرراً .

وليس ذلك - في ضرب المثال - إلا كما لو كان بعض الملوك جالساً في رتبته ، قاعداً على سرير مملكته ، والناس مجتمعون لخدمته قياماً في طاعته ، فقام واحد من عرض الناس وقال : يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ هَذَا الْمَلِكِ إِلَيْكُمْ بِكَذَابٍ وَكَذَابٌ ، وآية صدق على ذلك أتى إذا طلبت منه أن يقوم ثلاث مرات أو يحرك كفه أو يده مثلاً فعل ، ولو أراد واحد منكم لم يجد إليه سبيلاً ، فإنه إذا أتى له بذلك لم يمار أحد من الحضور ، ولا يداخله (١) شك [أو] فتور أنه صادق فيما ادعاه ، تحقيق فيما أتاه (٢) .

والذي يؤكد ذلك إسناد تصديقه ، إلى متوقف على مشيئة الباري - تعالى - وإرادته دون مشيئته هو وإرادته (٣) سرعة اقترانها بدعوته ، وإلا فلو كانت المعجزة مستندة إلى حوله وقوته لم ينتهض من ذلك دليل على كونه رسول رب العالمين ، فإنه لم يُنزلْ اقتران المعجزة بدعوته منزلة / التصديق له من الله - تعالى - كما إذا كانت المعجزة من خلق الله وفعله ، وداخله تحت مشيئته وحوله . والمكابر لذلك جاحد لما أنعم الله عليه من العقل السني ، والنطق النفساني (٤) .

وبعد ما تقمترن المعجزة بدعوته ، على سبيل ما يجريه [الله] (٥) ، ويشهد صدقه في ذلك بطريق العلم بناء على ما احتفت به من القرائن الظاهرة ، والدلائل الباهرة ، فلا ينتهض عدمها بعد ذلك دليلاً على كذبه وإبطاله رسالته ، وإلا لوجب أن ينقلب العلم جهلاً ،

(١) زيادة ليست بالأصل . (٢) في الأصل « يدخله شك فتور » .

(٢) أنظر ما سأتى عن هذا المثال في ١٢٨ أ ، ب من هذا الكتاب ، ونقده له في الأبحاث ١٣٨/٢ أ ، ب ، ١٤٤ ب وانظر أيضاً البيان للباقلاني حيث يؤكد ألا دليل على صدق النبي إلا المعجزة ٣٤ ، ٣٥ وكذا الجويني في الأرشاد ٣٣١ ، ونقد ابن رشد لهذه الفكرة في المناهج ٢٠٨ - ١١٢ وقارنه بموقف الحشوية والكرامية القائلين بعدم الحاجة إلى برهان أو معجز يدل على صدق الرسول أصول الدين ١٧٥ ، ١٧٦ ومناهج الأدلة ومقدمته ١١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ والفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢١٤ والأبحاث ٢٠٦/٢ - ٢٥٧ أ .

(٣) في الأصل وإرادة سرعة . (٤) قارن بنهاية الأقدام ص ٢٢٦ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

وذلك محال . وليس انتفاء دليل الإثبات في بعض الأوقات دليلا على إيجاب النفي ، بخلاف دلالاته في حالة الإثبات ، [فلا^(١)] تعارض . وعليك بمراعاة هذه الدقيقة ، والإشارة إلى هذه الحقيقة^(٢) .

فإن قيل^(٣) : تعلق العلم بتصديق مثل هذا في الشاهد ينبني على قرائن الأحوال ، كالأفعال والأقوال من المرسل ، وذلك مما يتعذر الوقوف عليه في حق الغائب ، فلا يصح التمثيل . ثم وإن صح ذلك في حق الغائب ، وأن ذلك نازل منه منزلة التصديق بالقول ، لكن ذلك إنما يدل على صدقه أن لو استحال الكذب في حكم الله - تعالى - ، وذلك إما أن يدرك بالعقل أو السمع : لا سبيل إلى القول باستحالته عقلا ؛ إذ قد منعم أن يكون الحسن والقبح ذاتيا . ولا سبيل إلى إدراكه بالسمع ؛ إذ السمع متوقف على صحة النبوة ، والنبوة متوقفة على استحالة الكذب في حكم الله ، فلو توقف ذلك على السمع كان دورا ممتنعا .

قلنا : المقصود من ضرب المثال ليس إلا تقريب الصور من الخيال^(٤) ، وإلا فالعلم بصدق المتحدث بالنبوة ، عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه ، واقع لكل عاقل بالضرورة^(٥) . فإنه إذا قال : أنا رسول خالق الخلق إليكم ، ويعضد ذلك بما يُعلم أنه لا يقدر على إيجاد أحد من المخلوقين ، ولا يتمكن من إحداثه شئ من الحادثات ، علم أن مبدعه وصانعه ليس إلا مبدع العالم ، وصانعه وذلك عند كل لبيب أريب مُنزلٌ منزلة التصديق له بالقول ، على نحو ما ضربناه من المثال . ومن جَرَدَ / نظره إلى هذا القدر من الاستدلال ، في الشاهد ١٢٦ / ١ . أيضا ، وجد من نفسه أن المدعى صادق في المقال ، وإن قطع النظر عن قرائن الأحوال .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) قارن بابت حزم في الفصل ٨٨/١ - ٩٠ وانظر النشار « نشأة الفكر ١/٦٣٥ - ٦٣٨ حيث يناقشان ما نسب إلى الكرامية من انتهاء رسالة الرسول بموته ، والأبكار ٢/١٢٥٧ .

(٣) قارن بالاعتقاد (١١٥) حيث يناقش مثل هذا القول ، ومناهج الأدلة ٢٠٨ - ٢١٢ إذ ينقد المثال بمثل هذا ، والأبكار ٢/١٣٨ ، ب .

(٤) قارن بالأبكار ٢/١٤٤ ب .

(٥) انظر دعوى الضرورة في دلالة المعجز على صدق المدعى للنبوة عند ابن حزم في الفصل ٧٤/١ والغزالي في الاقتصاد ١١٥ أما عبد الجبار فيصفها بالوجوب في المعنى ٢٣٤/١٥ وأما ابن رشد فانه يرى انها تدل حقا بالضرورة فيما لو تمت أركانها (المناهج ٢٠٩) وانظر المناقشة التفصيلية لدعوى الضرورة في ذلك في نهاية الأقدام ، ٣٤٣ - ٣٤٥ .

ولهذا فإن من كان غائبا من مجلس الملك ولم يشاهد عرشه ، ولا حالة من الأحوال لو نظر إلى مجرد هذا أوجب ذلك عنده التصديق والتحقيق ، من غير التفات إلى شئٍ غيره .

وأما ما ذكروه في تطرق^(١) الكذب إلى حكم الله - تعالى - فتهويل ليس عليه تعويل ، لكن من الاصحاب^(٢) من قال في الجواب : إن إثبات الرسالة مما لا يفتقر إلى نفي الكذب عن الله - تعالى - في حالة الإرسال ؛ فإنه لا يتوقف تصحيح الرسالة على الإخبار بأنه رسول في الماضي ، حتى يصبح أن يدخله الصدق والكذب ، بل إظهار المعجزة على يده واقتربها بدعوته ينزل منزلة الإنشاء لذلك ، والأمر به ، وجعله رسولا في الحال . وهو كقول القائل : وكلتك في أمرى ، واستنبتك في أشغالى ، وذلك مما لا يستدعى تصديقا ولا تكديبا .

وهو غير مرضى ؛ فإن المعجزة لو ظهرت على يد شخص لم يسبق منه التحدى ، [لم تكن^(٣)] آية في النبوة ولا دليلا له في الرسالة إجماعا . فلو كان ظهور المعجزة على يده ينزل منزلة الإنشاء للرسالة والأمر بالبعثة لوجب أن يكون مثل هذا هنا ، وليس كذلك . وإذا لم يكن بد من القول بالتحدى علم أن ذلك ليس ينزل منزلة الإنشاء المطلق ، بل لابد فيه من الخبر ، لتصديقه فيما أخبر به أنه نبي ورسول ؛ لضرورة اشتراط التحدى سابقا ، والتصديق بذلك والعلم به ، مع [قطع^(٤)] النظر عن بيان استحالة الكذب في حق الله ، تعالى ، محال .

والذى يخمد تاثره هذا الإشكال ، ويقطع دابر هذا الخيال - وإن كان عند الإنصاف في التحقيق عويصا^(٥) - هو^(٥) أن يقال : إن القول باستحالة الكذب في حق الله - تعالى - مما لا يستند إلى سماع ، ولا إلى التحسين والتقبيح . وإن حصر مدرك ذلك في هذين باطل ؛ بل المدرك في ذلك أن يقال : قد ثبت كون البارئ تعالى عالما متكلمًا ،

(١) في الأصل (طريق) .

(٢) من هؤلاء الغزالي في الاقتصاد ١١٥ ، ١١٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالأبكار ١/١٦٥ ب - ١٦٦ ب حيث يحاول دفع لزوم الدور في مسألة نفي الكذب في خبره تعالى .

(٥) في الأصل (وهو) .

وَأَنَّ كَلَامَهُ فِي نَفْسِهِ وَاحِدٌ ، وَذَلِكَ لَا يَقْبَلُ الصَّدَقَ وَالْكَذِبَ ، وَإِنَّمَا يَقْبَلُ ذَلِكَ مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهُ خَبْرًا ، وَالْخَبْرِيَّةُ لَهُ مِنْ جِهَةٍ مُتَعَلِّقَةٌ لِغَيْرِ / . فَلَوْ تَعَلَّقَ خَبْرُهُ بِشَيْءٍ مَا ، عَلَى خِلَافِ ١٢٦/ب مَا هُوَ عَلَيْهِ ، لَمْ يَخْلُ : إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي حَالَةِ الْغَفْلَةِ وَالذَّهْوَلِ ، أَوْ مَعَ الْعِلْمِ بِهِ ؛ فَإِنَّ كَانَ مَعَ الْغَفْلَةِ فَيُنَازِمُ مِنْهُ إِبْطَالُ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ عَلَى كَوْنِهِ عَالِمًا . وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مَعَ الْعِلْمِ بِهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فَلَا مَحَالَةَ أَنْ تَعَلَّقَ الْخَبِيرُ بِمَا هُوَ مَعْلُومٌ غَيْرٌ مُسْتَحِيلٌ ، بَلْ وَاجِبٌ ، عَلَى نَحْوِ تَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ وَالْقُدْرَةِ بِمُتَعَلِّقَاتِهَا كَمَا بَيْنَاهُ . وَعِنْدَ ذَلِكَ فَلَوْ تَعَلَّقَ الْخَبِيرُ بِالْمَعْلُومِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ لَمْ يَخْلُ : إِمَّا أَنْ يَصِحَّ تَعَلُّقُ الْخَبِيرِ بِهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ أَوْ لَا يَصِحُّ ، فَإِنْ لَمْ يَصِحَّ فَهُوَ مَحَالٌ . وَإِنْ صَحَّ لَزِمَ مِنْهُ جَوَازُ تَعَلُّقِ الْخَبِيرِ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ عَلَى مَا هُوَ بِهِ وَعَلَى خِلَافِ مَا هُوَ بِهِ ، وَهُوَ مَحَالٌ ؛ إِذِ الْخَبِيرُ يَسْتَدْعِي مَخْبَرًا عَنْهُ ؛ إِذِ الْخَبِيرُ وَلَا مَخْبَرَ مَحَالٌ ؛ وَإِذَا اسْتَدْعَى مَخْبَرًا فَالْوَاجِبُ أَنْ يَكُونَ مَتَّصِرًا فِي نَفْسِهِ ؛ فَإِنْ تَعَلَّقَ الْخَبِيرُ بِمَخْبِرٍ غَيْرِ مَتَّصِرٍ نَازِلٍ مَنْزِلَةَ الْخَبِيرِ وَلَا مَخْبِرٍ . وَعِنْدَ ذَلِكَ فَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمَخْبِرَ عَنْهُ هَهُنَا غَيْرٌ مَتَّصِرٌ ، إِذِ الْجَمْعُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَقِيضِهِ مَحَالٌ ، فَلَا يَتَّصِرُ أَنْ يَقُومَ بِنَفْسِ الْقَائِلِ الْإِخْبَارِ عَنْهُ ، فَلَوْ تَعَلَّقَ خَبِيرُ الْبَارِي - تَعَالَى - بِالشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ لَزِمَ مِنْهُ هَذَا الْمَحَالُ ، وَهُوَ مَمْتَنَعٌ . وَهَذَا ظَاهِرٌ لِأَمْرٍ فِيهِ ، وَلَا شَبْهَةَ أَوْ ظَنٍّ يَعْتَرِيهِ ؛ وَإِذًا ثَبِتَ امْتِنَاعُ قِيَامِ الْخَبِيرِ الْكَاذِبِ بِنَفْسِ الْبَارِي ، وَأَنَّ إِظْهَارَ الْمَعْجِزَةِ عَلَى يَدِ النَّبِيِّ نَازِلٌ مَنْزِلَةَ الْإِخْبَارِ بِالتَّصْدِيقِ . فَلَوْ لَمْ تَكُنْ دَالَّةً عَلَى وَفْقِ مَا قَامَ بِنَفْسِهِ مِنَ الْخَبِيرِ الصَّادِقِ ، وَإِلَّا لَمَا كَانَتْ نَازِلَةً مَنْزِلَةَ التَّصْدِيقِ وَهُوَ مَمْتَنَعٌ ؛ لَمَا سَبَقَ ^(١) .

وَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ مِنْ جَوَازِ اطْرَادِهَا وَإِظْهَارِهَا عَلَى يَدِ غَيْرِهِ أَوْ يَدِهِ ، فَذَلِكَ مِمَّا لَا يَقْدَحُ [فِي] ^(٢) دَلَالَتِهَا عَلَى صِدْقِهِ ، وَأَنَّ ^(٣) اقْتِرَانُهَا بِدَعْوَتِهِ - [وَهِيَ ^(٤)] مِنْ قَبِيلِ الْخَوَارِقِ لِلْعَادَاتِ - نَازِلٌ مَنْزِلَةَ التَّصْدِيقِ لَهُ فِيمَا يَقُولُهُ ، وَيَتَّحَدَّى بِهِ ؛ بِحَيْثُ تَرَكْنَ النُّفُوسَ إِلَيْهِ ، وَتَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ بِمَا دَعَا إِلَيْهِ ، مِنْ غَيْرِ مَدَاخِلَةٍ شَكٍّ وَلَا رَيْبٍ ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَتَّحَدَّ بِأَنَّ مَعْجِزَتَهُ مِمَّا لَا تَطْرُدُ ،

(١) قَارَنَ بِالْغَزَالِي فِي «الْاِقْتِصَادِ ١١٥ ، ١١٦» .

(٢) فِي الْأَصْلِ (عَلَى) مَكَانَ (فِي) .

(٣) فِي الْأَصْلِ (وَانْكَارَ اقْتِرَانِهَا) .

(٤) زِيَادَةٌ لَيْسَتْ بِالْأَصْلِ .

ولانما لا تظهر على يد غيره . وإنما تحدى بما هو الخارق ، واقترانه بدعوته ، ووقوعه على وفق مقالته وإرادته . وذلك كما إذا قال : أنا رسول / وآية صدق نزول المطر في هذه الحالة ، وليس ثم غيم ولا تصاعد أبخرة ، ولا علامة دالة على نزول المطر ، فإنه إذا نزل المطر كان ذلك آية صدقه ؛ من حيث وقوعه على وفق مقالته ، وعدم دخوله تحت قدرته ، وإن كان نزول المطر في نفسه ليس بخارق ولانادر . وكذلك الكلام في حق كل من ظهر هذا الخارق على يديه مقترنا بالتحدى ، فإنه يجب القول بتصديقه في قوله ، والإجابة لدعوته . نعم إن تُصوّر منه التحدى ، والإخبار بأن آية صدقه أن ما ظهر على يده لا يظهر على يد غيره ، فإن^(١) معجزته لا تتم إلا بعدم ظهور ذلك إلا على يده ؛ إذ الإعجاز ليس إلا فيه ، فإن ظهر على يد غيره فإن ذلك لا يكون آية على صدقه ، بل يتبين به كذبه في مقالته .

وأما الإشارة إلى عدم تمييز المعجزة عن الكرامات ، والسحر ، والطسمات ، وغير ذلك من الأمور العجيبات ، فالجواب الإجمالي فيه^(٢) : هو أن ادعاء [أن^(٣)] كل مقدور لله - تعالى - مما يمكن تأتيه بهذه الأمور مما يعلم بطلانه بالضرورة ؛ فإن أحدا من العقلاء لا يجوز [انتهاء^(٣)] السحر والطلسم وغيره من الصنائع إلى فلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص^(٤) .

وإن قيل بالتفاوت فقد جوز من جهة العقل تصور تصديق للرسول بما^(٥) لا يتأتى من السحر ولا غيره ، وهو ما وقع مقصودنا ههنا ، وليس تشوفنا إلا للفرق من جهة التفصيل ، فيستدعى ذلك تحقيق المعجزة ، وبيان خواصها التي لا يشاركها فيها غيرها ، فنقول :

(١) في الأصل (وان) وقارن إجابته هنا بما في الأبكار ١٤٣/٢ أ ، ب .
 (٢) قارن تفرقه بين المعجز والسحر وأشباهه بما في إثبات الحق ٦٥ - ٧٠ والمغنى ٢٤٧١/٤ - ٢٧٩٩ والبيان للباقلاني ٥٧ - ٢٠٨ ونهاية الأقدام ٤٢٣ - ٤٣٥ والفصل ٧٦/١ ، ٧٧ والقول الفصل ١٢٤ - ١٢٧ والأبكار ١٤٢/٢ ب ، ١٤٣ أ .

(٣) زيادة ليست بالأصل وانظر الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٤) قارن بالأبكار ١٤٢/٢ ب ، ١٤٥ ب ، والبيان ٩١ والاقتصاد ١١٤ .

(٥) في الأصل (ما) .

المعجز^(١) - في الوضع - مأخوذ من العجز ، وهو في الحقيقة لا يطلق على غير الباري - تعالى ؛ لكونه خالق العجز ، وإن سميينا غيره معجزا ، كما [في^(٢)] فلق البحر وإحياء الموتى ، فذلك إنما هو بطريق التجوز والتوسع ، من كونه سبب ظهور الإعجاز ، وهو الإنباء عن امتناع المعارضة ، لا الإنباء عن العجز عن الإتيان بمثل تلك المعجزة كما يتوهمه بعض الناس ، فإن ذلك مما لا يتصور العجز عنه حقيقة ؛ فإن دخلت تحت قدرته فلا عجز ، وإن لم تدخل تحت قدرته فالعجز عما لا يدخل تحت القدرة أيضا ممنوع . فإن قيل : إنه معجز عنه ، فليس إلا بطريق التوسع لا غير^(٣) .

وأما حقيقة المعجزة فهي كل ما قصد به ظهار صدق المتحدث بالنبوة المدعى / للرسالة^(٤) ، ١٢٧/ب فعلى هذا لا يجوز أن تكذب الرسول ، كما إذا قال أنا رسول وآية صدقي أن يُنطقَ اللهُ يدي ، فلو نطقت يده فائلة إنه كاذب فيما يدعيه لم يكن ذلك آية على صدقه . لكن شرط ذلك أن المكذب مما يقع في جنسه خرق العادة ، كما ذكرناه من المثال . وأما إن كان غير خارق للعادة فلا ، وذلك كما إذا قال : آية صدقي إحياء هذا الميت فأحياه اللهُ وهو ينطق بتكذيبه ، فإنه لا يكون ذلك تكديبا بل الواجب تصديقه ؛ من جهة أن الإحياء خارق ، وكلام مثل ذلك - إذا كان حيا - غير خارق بخلاف اليد ، وبه يتبين ضعف من لم يفرق بين الصورتين من الأصحاب^(٥) .

ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ، ولا مخلوقة للرسول ، ولا عامة الوقوع بحيث يستوى فيها البر والفاجر ، ولا أن تكون متقدمة على دعواه بأني رسول وآيتي ما ظهر على يدي

(١) في الأصل (المعجزة) لاحظ الضمير العائد إلى هذه الكلمة : (وهو في الحقيقة) .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن بالبيان للباقلاني ١٠ - ١٣ والمغنى ١٥/١٩٧ - ١٩٩ وأصول الدين ١٧٠ - ١٧١ وكذا بالأبكار

١٣٠/٢ ، ب .

(٤) قارن بما في الأبكار ٢-١٣٠ أ ، والبيان ٤٥ - ٤٩ والمغنى ١٥/١٧٧ - ١٩٩ وأصول الدين ١٧٠ - ١٧١ .

(٥) قارن بالأبكار ٢/١٣٢ ب حيث يناقش هذا المثال ، والمغنى ١٥/٢٣٨ - ٢٣٩ ، وقد ذكر في الأبكار أن

القاضي الباقلاني سوى بين الصورتين إذا مات المبعوث ثانية بعد أن نطق بتكذيبه .

سابقا ، ولا متأخرا^(١) عنها ، الا أن تكون واقعة على ما يخبر به عنها ؛ بأن يقول : آية صدق ظهور الشيء الفلاني في وقت كذا على صفة كذا ؛ فإن المعجزة إنما تدل على الصدق من حيث إنها تنزل منزلة الخطاب بالتصديق^(٢) ، وذلك لا يتم عند تحقق هذه الأمور كما لا يخفى .

بل لا بد وأن تكون خارقة للعادة ، مقترنة بالتحدى ، غير مكذبة له ، ولا متقدمة عليه ، ولا متأخرة عنه إلا كما حققناه ، ولا يشكك في منع تقدم المعجزة على التحدى [أن يقول^(٣)] : آية صدق أن في هذا الصندوق المغلق^(٤) كذا على كذا مع سبق علمنا بخلوه عما اخبر به ، فانه إذا ظهر - وإن جاز أن يكون مخلوقا لله قبل التحدى - فليس الإعجاز في وجوده ، وإنما هو في إخباره بالغيب^(٥) .

وإذا عرفت ما حققناه من المعجزة ووجود شرائطها ، فما سواها من الأفعال إن لم يكن خارقا للعادة فلا إشكال . وإن كان خارقا للعادة فيما أن يكون ذلك على يدي نبي أو غير نبي ؛ فإن كان نبيا فلا إشكال أيضا ، وإن كان غير نبي بأن يكون وليا أو ساحرا أو كاهنا أو غير ذلك فقد اختلفت أجوبة المتكلمين ههنا :

فذهبت المعتزلة وبعض الأصحاب إلى منع جواز ذلك على يدي من ليس بنبي ، وقالوا : لو / جاز ظهور مثل ذلك على يدي من ليس بنبي أفضى ذلك إلى تكذيب النبي وافتراءه ، وألا نعرف النبي من غيره ، ولجوزنا^(٦) في وقتنا هذا وقوع ما جرى على أيدي الانبياء من قبلنا ، وذلك يوجب لنا التشكك الان في كون البحر منفلقا ، وانقلاب الموتي أحياء ، وذلك مما لا يستريب في إبطاله عاقل^(٧) .

أ/١٢٨

(١) قارن بالمعنى ٢١٣/١٥ - ٢١٧ ، ٢٤٦ والأبكار ١٣١/٢ ب ، ١٣٢ أ ، وانظر ما سيأتى هنا في ص ١٢٨ ب

(٢) قارن بالمعنى ١٦١/١٦ والأبكار ١٣٠/٢ ب ، ١٣١ أ ، ١٤٤ ب .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الأصل (المغلق) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٣١/٢ ب .

(٥) قارن بالمعنى ١٦٨/١٥ - ١٨١ والبيان ٤٥ - ٤٩ .

(٦) في الأصل (ولجوزنا) .

(٧) قارن بالمعنى ٢٢٣/١٥ - ٢٢٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٩ والبيان ٧٥ - ٨٩ ، ٩١ - ٩٨ ونهاية الأقدام ٤٢٢ ، ٤٣٢

أما من يقصده ببعض الأصحاب - أول هذه الفقرة - فهو الاسفرائيني ، انظر الأبكار ١٣١/٢ ب ، ١٣٤ أ ، ١٤٤ ب ، انظر أيضا في هذه المسألة مقالات الأسلاميين ١١١/٢ ، ١١٢ ، وأصول الدين ١٧٣ ، ١٧٤ .

وأما أهل التحقيق^(١) فلم يمنعوا من جواز إجراء مثل ذلك على يدئى من ليس بنبي، لكن منهم من قال: إن ذلك لا يقع إلا من غير إيثار واختيار، بخلاف المعجزة^(٢). وذلك كله ما لا نرتضيه فإنه ما من أمر يقدر من الأفعال الخارقة وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدئى من شاء من عباده على حسب إيثاره واختياره، وإنكار ذلك يجر إلى التعجيز، وإبطال كون الفعل مقدورا لله - تعالى - وهو مستحيل.

ثم كيف ينكر^(٣) وقوع مثل ذلك مع اشتها ما جرى من قصة أصحاب الكهف^(٤)، وأمى^(٥) موسى وعيسى، وما تم لهما من الآيات الغريبة والأمر العجيبة التي لم تجر العادة بمثلها، ولم يكونوا أنبياء إجماعا. بل وما^(٦) جرى للسحرة في أيام جرجيس^(٧) وموسى عليهما السلام؟ وليس ذلك مما يفضى إلى تكذيب النبي؛ إذ ليس شرط المعجزة ألا يوثق بمثلها، وإلا لما جاز أن يأتي النبي بما أتى به الأول، وهو بخلاف المذهبين، بل شرطها أن تقع موقع التصديق له فيما يدعيه، كما سلف.

وما ذكره من تجويز انخراق العادات في زمننا فهو إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لا بالنظر إلى العقليات، كما سبق تحقيقه. فإذا الفرق المرضى ليس إلا في أن المعجزة واقعة على وفق الدعوى دون غيرها من الأفعال، ولا افتراق بينهما في الجواز العقلي [أو^(٨) في غير ذلك].

(١) قارن بمناهج الأدلة ٢٠٣ والاقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٤٢٢ - ٤٢٤، حيث ينتقدون الجواب السابق.

(٢) انظر هذا الجواب والآراء في المسألة في الأبيكار ١٤/٤٢ أو المعنى ٢٣٢/١ - ٢٣٥.

(٣) أنكر المعتزلة هذه الوقائع انظر المعنى ٢١٥/١٥ - ٢١٦، ٢٢٥ - ٢٢٨، ٢٤١ - ٢٤٣ - وانظر أيضا في تفسير موقفهم أصول الدين ١٧٥ وقد شارك ابن حزم الظاهري المعتزلة في موقفهم من التكرامات (انظر الفصل ١١/٥) - وانظر الرد على ذلك في اللمع للطوسي ٣٩٠ - ٤٠٨ وإعجاز القرآن للباقلاني ٢٣٥ ونهاية الأقدام ٤٩٧ - ٤٩٩ والأبيكار ٦٣١/٢ ب، ١٣٢.

(٤) ربما كان يقصد الفتية الذين وردت قصتهم في القرآن أو نفر الثلاثة الذين حكى النبي قصتهم وكانوا قد أووا إلى غار فانسد عليهم فلما توسلوا إلى الله بصالح أعمالهم السابقة أفرج عنهم وقد رواه البخاري ومسلم عن عبدالله بن عمر (رياض الصالحين ٦، ٧).

(٥) في الأصل (وأمر...) وانظر تفسير ابن كثير ٣٦٠/١، ١٤٨/٣، ٣٨٠ - ٣٨٣.

(٦) في الأصل (ولما).

(٧) لا أدري من يقصد بجرجيس، ولعله يشير إلى خبر جريج الراهب (الرسالة القشيرية ١٦١) أو خبر الراهب

والغلام والساحر الذي رواه مسلم عن صهيب (رياض الصالحين ص ١٤ - ١٦).

(٨) زيادة ليست بالأصل.

لم يبق إلا قولهم : إن الاضلال على الله - تعالى - جائز، وإظهار المعجزة على يد الكاذب جائز أيضا . وذلك أيضا موضع إشكال ، وقد أجاب عنه بعض الأصحاب^(١) فقال : لو توقف العلم بتصديقه على العلم بكون المصدق له غير [قاصد^(٢)] للإغواء ، وعلى كونه غير كاذب، لوجب أن من حضر مجلس الملك وقد قام فيه واحد من عرض الناس فادعى الرسالة ، ووقعت المعجزة^(٣) له من / الملك على النحو المفروض، ألا يحصل له العلم بصدقه، مع قطع [النظر^(٤)] عن كون الملك غير قاصد للإغواء . وذلك مخالف للضرورة ومكابر للبدئية . وفيه نظر .

فإذاً السبيل في الانفصال عن هذا^(٥) الخيال أن يقال : قد بينا أن إظهار المعجزة على يده في مقرن دعواه ، وحصولها على وفق مقالته ، ينزل منزلة التصديق بالقول : إنك صادق فيما تقول . فلو كان الرسول كاذبا لكان المصدق له كاذبا ، وقد بينا استحالة ذلك في حق الله - تعالى^(٦) . فهذا مع تقرير القول بأن مقصوده إنما هو الإغواء وإلقاء الناس في المضال والأهواء [جمع بين النقيضين؛ وذلك أنه^(٧)] إذا ثبت استحالة الكذب في حق الله - تعالى - وأن إظهار المعجزة على يده دليل على تصديقه في رسالته استحالة كونه كاذبا ، مما لا معنى له إلا أنه رسول ، والجمع بين كونه كاذبا أي^(٨) ليس برسول وبين ما يدل على انه رسول مستحيل قطعاً^(٩) .

(١) لعله الغزالي إذ أجاب بهذا الجواب في الاقتصاد ١١٤-١١٦ وانظر نهاية الأقدام ٤٢١-٤٢٣ والمنفى ٢٣٤/١٥ ففيهما نفس الفكرة مع التمثيل بمثال الملك والرسول أما أصول الدين للبغدادي ففيه الفكرة مع أمثلة أخرى ٢٢٧ وانظر نقده لمثال الملك في الأبيكار ١٣٨/٢ أ ، ب على لسان نفاة الرسالة .

(٢) زيادة ليست في الأصل .

(٣) المقصود الإمارة المتواضع عليها .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) قارن بنهاية الأقدام ٤٢١ - ٤٢٤ والاقتصاد ١٦٦ . فنحن نجد هذا الجواب المرضى أيضا فيما وإن كان هنا بصورة أوضح .

(٦) فيما سبق في ل ١٢٦ أ ، ب = ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) في الأصل (إذ) .

(٩) انظر في عدم ظهورها على يد الكاذب الاقتصاد ١١٦ وشرح النسفية ٤٦١ والأبيكار ١٤٥/٢ أ ، ب .

بهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب^(١) بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب، بل لو قدر كذب من ظهرت المعجزة على يده، من غير ما دلت المعجزة منه على صدقه، لقد كان ذلك بالنظر إلى العقل جائزا، ولما كان وقوعه بالنظر إليه ممنعا.

وعند هذا فلا بد من التنبيه لدقيقة^(٢) شددت عن مطولات الكتب وجهابذة المتكلمين: وهي أنه لو قال النبي: آية صدق ظهور جمل أو ناقة في هذا الصندوق أو هذه الصخرة، [وذكر^(٣)] من نعمته وصفته - مع سبق علمنا بعدم ذلك - ثم ظهر على وفق قوله ودعواه، فعلى قولنا بجواز ظهور الخارق على يد من ليس بنبي يجوز أن يكون قد أوتى بمُخْبِرٍ خبره قبل التحدى. وعند ذلك فالخارق إنما هو علمه بذلك وإطلاعه عليه لانفس خبره عند التحدى، وبعد العلم به فإن ذلك ليس بمعجز، وإلا كان كل من أخبر عن ذلك، بعد ما حصل له العلم به، أن يكون خبره معجزا، وهو هوس.

وإذا لم يكن الخارق المعجز إلا ما قُضِيَ بجواز سبقه على التحدى^(٤)، فقد سبق إلى فهم بعض المجوزين لذلك، القاصرين عن الإحاطة بقواعد خواص المتكلمين، أن ذلك لا يكون آية ولا دليلا على الصدق. ولا يعلم أن ذلك يجر إلى إبطال إعجاز القرآن وجعله دليلا ١٢٩ / أ مصدقا؛ لتحقق هذا المعنى فيه. بل ويلزم منه إبطال سائر المعجزات؛ لجواز أن يكون قد أعلم الله ذلك الشخص بأنه سيشق البحر في وقت كذا، وسيقلب العصا حية إلى غير ذلك. وأنى يكون ذلك والله - تعالى - بما منحه من هذا لإحاطة بالمعجزة - مع علمه بأنه سيتحدى ويستند في الاستدلال والإعجاز إلى ما أظفره به - ينزل منزلة التصديق له بالقول، وإن - تأخرت معرفة ذلك إلى حين؟! وهل بين ذلك وبين ما لو كان حصوله مقارنا للدعوى فرق في هذا المعنى؟

نعم، شرط ذلك ألا يكون هذا الخارق قبل التحدى قد ظهر للناس منه، واشتهر عنه؛

(١) لعله يقصد البغدادي انظر أصول الدين ١٧٣، ١٧٥ ويبدو ان الفكرة أقدم من ذلك، إذ يناقشها عبد الجبار في المغنى ٢٣٦/١٥ - ٢٤٠ وانظر البيان للباقلاني ص ٦.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه الدقيقة ومثال الصندوق في ل ١٢٧ أ = ص ٣٣٥ فراجعها.

(٣) زيادة ليست بالأصل.

(٤) في الأصل (المتحدى).

فإن إظهاره لهم عند دعوته لا ينزل في نظر العقلاء منزلة التصديق ، وهذا بخلافه إذ لم يكن ظهوره لهم على يده إلا مقارنا لدعوته . ومن نظر فيما قررناه بالتحقيق اندفع عنه خيال اشتراطٍ عدم سبق المعجزة مطلقاً ، في تنزيهه منزلة التصديق^(١) .

وما أشير إليه من إلزام إفحام الرسل فإنما يلزم أن لو قيل بوجوب الإمهال في النظر ، والاعتبار بالعبير . وهو إنما يلزم المعتزلة ؛ حيث اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال ، ولا محيص لهم عنه ، فأمّا على رأى أهل الحق فلا . وأنى يجب ذلك على من ظهر صدقه في مقالاته ، بالدلالات الواضحة ، والمعجزات اللاتحة ، لا سيما وهو متصد للدعوة الشامخة ، والكلمة الباذخة ، وما فيها^(٢) من صلاح نظام الخلق ، والإرشاد إلى السبيل الحق ، الذى به يكون معاشهم في الدنيا ، وحصول سعادتهم في الآخرة ؟ وإنما ذلك مبنى على فاسد أصول الخصوم في التحسين والتقيح ، وقد أبطلناه . بل ولو وقع الإلزام على - أصلهم - بتقيح التأخر والإمهال في النظر ؛ حيث لم يرشدهم إلى المصالح ، ويحذرهم من المهالك ، ويعرفهم طريق السعادة ليسلكوها ، ومناوز المخافة ليرهبوها ، بعد ما ظهر صدقه واتضح كلمته بالمعجزات القاطعة ، والبراهين الساطعة ، لم يجدوا إلى دفع ذلك سبيلاً .

كيف وأن ما يجب النظر لأجله فالنبي قائم بصدده / ومتكفل بأوده ، من تعريف ذات البارى وصفاته ، وما يتعلق بأحكام الدنيا والآخرة !؟ ولهذا إذا فحص عن أحوال الأنبياء والمرسلين وجدناهم^(٣) في الدعوة إلى الله - تعالى - وإلى معرفة وحدانيته سابقين ، ولذلك على دعوى^(٤) النبوة مُقَدِّمِينَ^(٥) .

١ / ١٢٩

وعند ذلك فليس طلبُ الإمهال مع ما ظهر من صدق الرسول ، ودعوته إلى ما فيه صلاح نظام المدعو ، مع إمكان وقوع الهلكة على تقدير التأخر ، إلا كما لو قال الوالد لولده - مع ما عرف من شفقته ، وحنوه ورأفته - : إن بين يديك في هذا الطريق سبعا

(١) قارن بالأبكار ١٣١/٢ ب ، والمنفى ٢١٣/١ - ٢١٦ .

(٢) في الأصل « فيه » .

(٣) في الأصل (وجدناه) صححتها اعتماداً على الأبكار ١٤١/٢ ب .

(٤) في الأصل (دعوة) .

(٥) قارن بنهاية الأقدام ٤٢٩-٤٣٣ والأبكار ١٤١/٢ أ ، ب وانظر رد صاحب المنفى على هذه الشبهة في ٣٩٨/١٢ -

٤٠٠ والغزالي في الاقتصاد ١١١ .

أو مهلكة ، وإيالك وسلوكه ، وكان ذلك في نفسه ممكنا ، فقال الولد : لا أمتنع من ذلك ما لم أعرف السبع أو المهلكة . لقد كان ذلك منه في نظر أهل المعرفة يُعد مستقبحا ، ومخالفا للواجب ، ولو لم ينته فهلك كان ملوما مذموما غير معذور^(١) .

وأما ما ذكروه من قبج البعثة إلى من علم الله أنه لا يؤمن فهو أيضا مبني على أصلهم في التكليف بما لا يطاق^(٢) ، والقبج والحسن ، وقد أفسدناه^(٣) .

ثم يلزم الصابئة الملتزمين لتصديق شيش وإدريس ، ومن التزم من البراهمة بتصديق آدم وإبراهيم ، المنع من إحالة تصديق غيرهم من المرسلين^(٤) ، فإنه مهما وجد دليل ، يدل على صدق بعض المخبرين بطريق اليقين ، لم يمتنع وجود مثل ذلك في حق غيره أيضا^(٥) .

وما انفردت به التناسخية فهو فرع أصلهم في التناسخ وقد أبطلناه^(٦) . وعند ذلك فلا بد من مُعرف يعرف بالطرق الجيدة ، والأحوال السديدة ، التي يتعلق بها صلاح الخلق في مآلهم ، فان ذلك مما لا يعرف العقل ؛ إذ الأفعال مما لا تقبح ولا تحسن لنواتها ، حتى يسبق العقل بدرك الصالح والفساد منها . بل لعل العقل قد يقبح - مع النفس - بغض^(٧) الأفعال التي تحصل بها الملاذ ، وتتعلق بها الأغراض ، إذا قطع النظر عما يتعلق بها من الملاذ .

ثم العبد إذا انتهى إلى العالم العلوي أو السفلي جزاء على فعله ، فما يفعله في حالة خسسته أو في حالة رفعته ، مما يوجب اقتضاء زيادة في حاله / يبقى مالا^(٨) مقابل له ؛ لانتهائه في درجة الثواب إلى^(٩) مالا درجة لشواب بعدها ، وكذلك في درجة العقاب أيضا ، وهو مما يفضي إلى

(١) قارن بالفزالي في الاقتصاد ٥ ، ٦ وهو يتمثل أيضا بمثال السبع الذي نجده من قبل عند القاضي عبد الجبار في «المنفى» ١٣/٣٢٥ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٢) راجع ما في ل ١٢٣ ب = ٣٢٣ ، ٣٢٤ من هذا الكتاب .

(٣) راجع ما سبق في ل ٨٨ ب وما بعدها وقارنه بما في التمهيد ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٤٢٨ وراجع ما مر عن الصابئة في ل ١٣١ ب والتعليق عليها .

(٥) قارن بالتمهيد ١١٤ .

(٦) انظر ما مر عن التناسخية في ١٢٣ ب ، والأبكار ١٤٢/٢ أ ، ب .

(٧) في الأصل (من الأفعال . .) .

(٨) في الأصل (مالا) صححتها اعتادا على الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٩) في الأصل (لا) صححتها اعتادا على الأبكار ١٤٢/٢ ب .

تعطيل طاعة من هو في الدرجة العليا عن الثواب ، ومعصية من هو في الدرجة السفلى عن العقاب ، وهو مما يقبح على موجب اعتقاداتهم ، ولا محيص عنه .

ولا يُتخيلنَّ أن إنكار الرسالة مما يستدعى الإقرار بها ؛ من جهة الخبر عن الله - تعالى - بأن لا إرسال^١ ولا رسول ، كما ظن بعض الأصحاب^(١) ؛ إذ الخبر بذلك ونفيه إنما يستند عندهم إلى الدليل العقلي لا إلى التوقيف السمعي ، وذلك لا يلزم منه الاعتراف بالرسالة أصلاً ، إلى غير ذلك من قضايا العقول .

فاذاً قد تُنخل من مجموع ما ذكرناه ، عند النظر اللبيب ، والفهم الأريب ، جواز الإرسال ، وامتناع لزوم المحال ، وسيتضح ذلك زيادةً إيضاحاً بهيئان وقوعها بالفعل ، إن شاء الله^(٢) - تعالى :

(١) هو الشهرستاني انظر ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ من « نهاية الأقدام » .

(٢) انظر مناهج الأدلة ٢١٢ والتمهيد ١١٢ . وما مر في أول هذا الطرف .

في بيان وقوعها بالفعل وإثبات معرفتها بالنقل

ومن ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعية . أكثر من أن يحصى .
[ولنقتصر ^(١)] من ذلك على إثبات نبوة سيد الأولين والآخريين ، وخاتم المرسلين ، محمد - صلى الله عليه وعلى آله أجمعين ؛ إذ الطوائف على إنكار بعثته متفقون ، وفي مأخذهم مختلفون .

فربّ من أنكر رسالته بمجرد القدح في معجزاته ، والطعن في آياته ، كالنصارى ^(٢) وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل .

وربّ من أنكر رسالته ؛ لاعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبديل الذرائع ، كبعض اليهود . لكن منهم من أحال ذلك عقلا كالشمعنية ^(٣) ، ومنهم من أحاله سمعا كالعنانية . ولم يوافق أهل الإسلام على كونه نبيا غير العيسوية ؛ فإنهم معترفون برسالته ^(٤) ، لكن إلى العرب خاصة ، لا إلى الأمم كافة .

والذى يدل على صحة رسالته ، وصدقه في دعوته ، ما ظهر على يده من المعجزات / ١٣٠ / والآيات الباهرات .

(١) غامضة في الأصل أثبتنا اعتمادا على الأبكار ١٤٦/٢ ب .

(٢) قارن - بشأن موقف النصارى - بما في التمهيد ٧٨ - ٩٣ ، ١١٤ - ١٢٩ والفصل ٤٨/١ - ٦٤ والملل والنحل ٥٩/٢ - ٦٩ والاقتصاد ١١٨ - ١٢٠ والرسالة القبرصية لابن تيمية ٢٦ - ٣٦ والأبكار ١٤٦/٢ ب .

(٣) «الشمعنية» إحدى طوائف اليهود ويسمها ابن حزم (في الفصل ٩٩/١) «الأشعنية» ويسمها الآمدى في منتهى السؤل ٧٩/١ «الشمعانية» انظر التمهيد حيث ينسب إليها الباقلاني عكس ما هنا ولكن الآمدى يقرر نفس ما هنا في الإحكام ١٠٦/٣ - والمنتهى ٧٩ والأبكار ١٦٧/٢ ب ، ١٦٨ أ وانظر أيضا عن اليهود وفرقهم الإحكام ٩٥/٣ - ١٦٦ والمنتهى ٧٣/٢ - ٩٥ وأصول الدين للبغدادى ٢٢٦ ، ٢٢٧ والمتعمد لأبي الحسين البصرى ٤٠١/١ - ٤٠٦ والفصل لابن حزم ٩٨/١ وما بعدها وهو من أهم المراجع في ذلك ، والملل والنحل للشهرستاني ٤٨/٢ - ٥٩ ونهاية الأقدام له ٤٩٩ - ٥٠٤ والاقتصاد ١١٦ - ١١٨ ، وخطط المقرئى ٤/٣٦١ وما بعدها .

(٤) في الأصل « برسالاته » .

فمن جملتها القرآن المجيد ، الذى (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ^(١)) فإن من نظر بعين الاعتبار ، وله قدم راسخ فى الاختبار ، اعلم أن القرآن من أظهر المعجزات ، وأبلغ ما تخرق به العادات ، وأن ذلك مما لا يدخل تحت طوق البشر^(٢) ، ولا يمكن تحصيله [بفكر^(٣)] ولا نظر ؛ لما اشتمل من النظم الغريب ، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من الأوزان والأساليب ، مع الجزالة والبلاغة ، وجمع الكثير من^(٤) المعانى السديدة فى الألفاظ الوجيهة الرشيقة ، وإليه الإشارة بقوله - عليه السلام - : « أُوتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ ، وَاخْتَصِرَتْ لِي الْحِكْمَةُ اخْتِصَارًا »^(٥) وذلك كما دل على وحدانيته ، وعظم صمديته ، والإرشاد لمن ضل إلى معرفته بقوله : « يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لُبُّ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ^(٦) » فانه بينة على أن ذلك كله ليس إلا بمشيئته وإرادته ، وأنه مقدور بقدرته ، وإلا فلو كان ذلك بالماء والتراب والفعال له الطبيعة لما وقع الاختلاف .

ومما كثرت معانيه ، وقل لفظه ، على أتم بلاغة وأحسن فصاحة قوله - تعالى - : « خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ^(٧) » ، فإنه مع قلة ألفاظه ورطوبتها^(٨) قد دل على العفو عن المذنبين ، وصلية القاطعين ، وإعطاء المسانعين ، وتقوى الله ، وصلية الأرحام ، وحبس اللسان ، وغض الطرف ، وغير ذلك من المعانى .

ومن أراد زيادة الاختبار فعليه بالاحتمبار ، والنظر فى مُجَمَّلِهِ وَمُنْصَلِهِ ، وَمُحَكَّمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ

(١) الآية ٤٢ من سورة « فصلت » .

(٢) قارن بالأبكار ١٤٨/٢ هـ والاقتصاد ١١٨ - ١٢٠ والبهان للبالغى ص ٢٣ إلى ٣٦ ، ٧٢ واعجاز القرآن له ج ١ ص ٣١ وما بعدها وخاصة ٣٨ - ٤٣ ، ١٨٦/٢ - ١٩٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، والإيقان للسهرولى ١١٨/١ - ١٢٣ ، ١٩٨/٢ .

(٣) غير واضحة بالأصل أثبتها اجتهادا .

(٤) فى الأصل (فى) .

(٥) هذا الحديث ورد الجزء الأول منه عند البخارى ومسلم من رواية أبى هريرة مرفوعا بلفظ (بمئت بجوامع الكلم . .) وعند مسلم وحده بلفظ : « فضلت على الأنبياء بست : اعطيت جوامع الكلم . .) جامع الأصول لأبن الأثير ٣٩٤/٩ .

(٦) الآية ٤ من سورة الرعد وقد استشهد بها فى مثل هذا المقام فى الأبكار ١٤٧/٢ ب وبآية « خذ العفو . . » .

(٧) الآية ١٩٩ من سورة الأعراف ، وقارن الفكرة هنا بما فى الأبكار ١٤٧/٢ ب واعجاز القرآن للبالغى ١/١٢٦ -

١٣٨ هـ .

(٨) فى القاموس « الرطب ضد اليابس ومن الريش وغيره الناعم ، وجارية رطبة رخصة » ونجد مثل هذا الوصف

لألفاظ القرآن فى نهاية الأقدام ص ٤٣٢ ، ٤٤٧ .

فإنه يجد في طي ذلك العجب العجاب ، ويحقق بما أمكنه من إدراكه إعجازه لذوى العقول والألباب . وأن أبلغ وأحسن ما نطقت به بلغاء العرب من ذوى الأحساب والرتب ، المختصين من بين الأمم ، المميزين عن سائر أصناف العجم ، بما منحهم الله - تعالى - به ^(١) من اللسان العربى المبين ، إذا نسبه إلى الكلام الربانى واللفظ اللاهوتى وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربى والأعجمى ^(٢) ، ولعلِمَ مِنْ نفسه ما اشتمل عليه من الإعجاز والبلاغة / والايجاز ، ١٣١ / أ وأن ذلك مما تتفاصر عن الاتيان بمثله أرباب اللسان ، وتكل عن معارضته الانس والجان ، (قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ^(٣)) .

فإنك ألا ترى إلى فصيح قول العرب ، في معنى ارتداع سافك الدم بالقتل : « القتل أنفى للقتل » . وفي قوله تعالى : (فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ^(٤)) ، وما بينهما من الفرق في الجزالة والبلاغة ، والتفاوت في الحروف الدالة على المعنى ؟ ومن كان أشد تدربا ومعرفة بأوزان العرب ، ومذاهبها في اللغات ، وأساليبها في العبارات ، كان أشد معرفة بإعجاز القرآن . وأسبق إلى التصديق والإيمان . كما أن من كانت معرفته بعلم الطبيعة في زمن إبراهيم ، وعلم السحر في زمن موسى ، والطب في زمن عيسى أشد ، كان أشد معرفةً بالإعجاز ، وأسبق للتصديق والقبول لما جاء به الرسول ^(٥) .

كيف والعرب مع شدة بأسها ، وعظم مراسها ، ومنعتهم عن أن يدخلوا في حكم حاكم ، وتبوتهم عن أن يقبلوا رسم راسم ، منهم من أجاب بالقبول ، وأذن بالدخول . ومنهم من نكل عن الجواب ، واعتضد بالقبائل والأصحاب ، ولم يرض غير القيل والقال ، والحرب والنزاع ، فاستنزل بالعنف عن رتبته ، وأخذ بالقهر مع نبوته ؟ فلو أن ذلك مما لهم سبيل إلى

(١) كذا بالأصل فلعله ضمنه معنى خصهم أو نحوه .

(٢) قارن باعجاز القرآن للباقلافي ٤٤-٤٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ والأبكار ١٤٨/٢ أ .

(٣) الآية ٨٨ من سورة الإسراء .

(٤) جزء من الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٥) قارن بالأبكار ١٤٨/٢ أ ، واعجاز القرآن للباقلافي ١٠٢/١ ، ١١٧ ، ١١٠/٢ ، ١٦١ .

معارضته ، أو إبداء سورة في مقابلته ، مع أنهم أهل اللسان ، وفصحاء الزمان^(١) ، لقد كانوا يبالغون في ذلك ما يجدون إليه سبيلا ، لإفحام من يدعى كونه نبيا أو رسولا ؛ إذ هو أقرب الطرق إلى إفحامه ، وأبلغها في دحره وانحسامه ، وادراة لما يناهض في طاعته ومخالفته من الأوصاب ، وكفناً لما يلحقهم في ذلك من الأنصاب ، وخراب البلاد ونهب الأموال ، واسترقاق الأولاد^(٢) ،

لاسيما وقد تحدى بذلك تحدى التعجيز عن الاتيان بمثله ، فقال : « فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ ؛ بَلْ بَعَثَ سُرُورٌ مِنْ مِثْلِهِ ، بَلْ سُوْرَةٌ وَاحِدَةٌ^(٣) » فلم يجدوا إلى ذلك سبيلا . إلا أن منهم من وقف على معجزته ، وعرف وجه دلالاته ، فواحد لم يسعه إلا الدخول في الإيمان / والمبادرة إلى الازعان ، وواحد غلبت عليه الشقاوة ، واستحكمت منه الطخاوة ، فخذل بذنبه ، ونكص على عقبه^(٤) ، وقال : (أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ^(٥)) ، (إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ^(٦)) .

ب/١٣١

ومنهم من حملة فرط جهله ، وقصور عقله ، على المعارضة والإتيان بمثله ؛ كما نُقِلَ من ترهات^(٧) مسيلمة في قوله : « الفيل والفيل وما أدراك ما الفيل ، له ذنب طويل ، وخرطوم وثيل » ، وقوله : « والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً ، والطاحنات طحناً » ، إلى غير ذلك من كلامه ، ولا يخفى ما في ذلك من الركاكة والفهاة ، وما فيه من الدلالة على جهل قائله ، وضعف عقله وسخف رأيه ، حيث ظن أن هذا الكلام الغث الرث ، الذي هو مضحكة العقلاء ، ومستهزأ الأدباء^(٨) ، معارض لما أهدرت الفصحاء معارضته ، وأهيت الألباء مناقضته^(٩) ، من حين البعثة إلى زماننا هذا .

(١) انظر كلامه عن العرب وخصائصهم وتفصيل مواقفهم من القرآن الكريم في الأبيكار ١٥٠/٢ ب ، ١٥١ أ .

(٢) قارن بأعجاز القرآن ٢٦/١ ، ٢٧ ، ونهاية الأقدام ٤٤٩ والاقتصاد ١١٩ وشرح النسفية ٤٦٢ .

(٣) الآدمى هنا يشير إلى آيات التحدى ولا ينقل نصوصها انظر في هذه الآيات ومعانيها : إعجاز القرآن للباقلاني ٢١/١ - ٢٣ والاقتان ١١٧/٢ والتمهيد ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ونهاية الأقدام ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

(٤) قارن بالأبيكار ١٤٦/٢ ب ، وأعجاز القرآن ٢٠٦/٢ .

(٥) جزء من الآية ٢٤ من سورة القمر المكية .

(٦) جزء من الآية ١١٠ من سورة المائدة ومن الآية رقم ٧ من سورة هود عليه السلام ، وقد وصلها في الأصل بالآية التي قبلها مما يوم أنها آية واحدة .

(٧) قارن بشأن ترهات مسيلمة ، بما في التمهيد ١٢٨ ففيه نص (الزارعات) ونص آخر عن « الضفدعة » أما الغزالي في

الاقتصاد ١١٩ فيورد نص الفيل بخلاف قليل لما هنا والوثيل الجبل من الليث أو الشجر ووثله مكنه وأصله - القاموس .

(٨) قارن بالإعجاز للباقلاني ١٤٢/٢ ، ١٦٣ والأبيكار ١٦٥/٢ أ .

(٩) غير واضحة بالأصل اعتدلت فيها على الأبيكار ١٦٥/٢ أ .

بل لو نقرَّ العاقل على ما فيه من الإخبار بقتل الماضيين ، وأحوال الأولين ، على نحو ما وردت به الكتب السالفة ، والتواريخ الماضية ، مع ما عرف من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - من الأمية ، وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات^(١) ، بل وما فيه من الإخبار عما تحقق بعد ما أخبر به من الغائبات ، كما في قوله - تعالى - : (قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا^(٢)) وقوله : (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ^(٣)) ، وقوله : (وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا^(٤)) وقوله : (آلم ، غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ، وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ^(٥)) لقد كان ذلك كافيًا له في معرفة إعجاز القرآن ، وصادا له عن المكابرة والبهتان^(٦) .

ومن جملة آياته ، ومعجزاته الظاهرة حنين الجذع اليابس إليه ، وسلام الغزاة عليه ، وكلام الذراع المسموم له ، وتسبيح الحصى في يده^(٧) ، ولا محالة أن هذه كلها من الخوارق للعادات ، وليست مما يدخل تحت وسع شيء من المخلوقات وأنه نبي (لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ^(٨)) .

(١) قارن بالاعجاز الباقلافي ٤٩/١ ، ٥٠ ، ٧٤ ، ٧٥ والأبكار ١٣٨/٢ أ ، ب ١٦٣ .

(٢) الآية ٨٨ من سورة الإسراء وانظر التعليق عليها في الإتيان للسيوطي ٥٧/١ ، ٦١ .

(٣) الآية ٢٧ من سورة الفتح .

(٤) الآية ٢٠ من سورة الفتح .

(٥) الآيات من ١ - ٣ من سورة الروم .

(٦) قارن بالاعجاز الباقلافي ٤٧/١ ، ٧٢ ، ٧٤ والبيان له ٢٣ - ٣٣ والتمهيد له أيضا ١٢٩ - ١٣١ والأبكار

١٣٨/٢ أ ، ب ، ١٣٦ ب ، ١٥٥ أ ، ١٥٦ ب ، ونهاية الأقدام ٤٥١ وأصول الدين للبغدادي ١٧٣ ، ١٨٤ وبحر

الكلام للنسفي ٥٩ ، ٦٠ وانظر في موقف الشيعة من قضية الإعجاز بحث الأستاذ الفكيكي في كتاب « عوة التقريب » الصادر

عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤٤ - ١٥٤ .

(٧) قارن بشأن المعجزات الحسية - الأبكار ١٤٨/٢ أ - ١٤٩ ب حيث يذكر هذه الأربعة وغيرها ويصفها بالصحة ،

وأصول الدين للبغدادي ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، والاقتصاد ١٢٠ حيث يحكم بتواتر القدر المشترك من هذه الوقائع والقول الفصل

لمصطفى صبرى ففيه بحث واف عنها ٤١ - ١٤٥ وانظر في مسألة معجزات النبي صلى الله عليه وسلم عموما مناهج الأدلة

٢٠٨ - ٢٢٢ وشرح النسفية ٤٦٢ - ٤٦٣ والمنقذ من الضلال ١٨٠ - ١٨٤ وشرح الطحاوية ٨٧ - ٩٦ والآثار الباقية

للبيروني ١٨ - ٢٠ والمغني ١٥/١٩٧ - ٢١٧ وخاصة ص ٢٠٢ وهوامشها .

هذا وقد روى الترمذي في السنن حديث حنين الخلد عن أنس وقال حسن صحيح ١١١/١٣ كما أورد صاحب جامع

الأصول ١٢/٤١ عدة أحاديث صحيحة في أمر الشاة المسمومة غير أنه ليس فيهم أن ذراع الشاة كالم النبي .

(٨) الآيات ٣ ، ٤ من سورة النجم .

السؤال الأول :

أنهم قالوا : ما ذكرتموه من كون القرآن معجزا لا بد من أن تثبتوا بطريق قطعي يقيني ، أنه مما ظهر على يده ، واقترن بدعوته ، اقتران التصديق ، والا فلا نأمن أن ذلك من خلق الأولين^(١) ، أو تخريصات المتأخرين^(٢) .

ثم إن ذلك . ولو كان مسلما - فلا بد أن تبينوا وجه الإعجاز فيه ، وذلك يتعذر ، من جهة أن القرآن قد يطلق بمعنى المقروء ، وقد يطلق بمعنى القراءة : فإن كان المقروء هو المعجز فذلك عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب - تعالى ، والصفة القديمة يستحيل أن تكون معجزا ، إذ لا اختصاص لها بحادث دون حادث ، وإن كان المعجز هو القراءة ، التي هي فعله وكسبه ، فليست معجزة ، فانها لا تنزل منزلة التصديق له فيما يقوله ، كما سلف .

وأما ما ذكرتموه من وجه إعجازه في النظم والبلاغة والفصاحة . فأنتم في ذلك مختلفون : فقائل إن المعجز^(٣) هو النظم دون الفصاحة ، وقائل الفصاحة دون النظم ، وقائل إن المعجز فيه صرف الدواعي^(٤) عن الإتيان بمثله ، وقائل : إن المعجز فيه هو المجموع ، وهذا الاختلاف مما يوجب خفاء الإعجاز فيه ، والمعجز يجب أن يكون وجه إعجازه ظاهرا بالنسبة إلى جل من هو معجزة بالنظر إليه ، ودليل عليه ، ظهورا لا يكون فيه شك ولا ريب^(٥) .

وما ذكرتموه ، من معجز بلغاء العرب عن مقابله ، وكلامهم عن معارضته ، فإنما يتحقق

(١) قارن بالأبكار ١٤٦/٢ ب ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ب ، ١٥٣ أ حيث يعرض لشبه السمنية على الأخبار ويناقشها وانظر التمهيد ١١٤ - ١١٩ وأصول الدين ١٧٩ ، ١٨٠ ، والمغنى ٣١٨/١٥ وما بعدها .

(٢) قارن بالاعجاز للباقلاني ٧١/١ ، ٧٢ ونهاية الأقدام ٤٥٢ - ٤٦١ حيث يجيب عن هذا الاعتراض ، وانظر الأبكار ١٥٣/٢ ب ، ١٥٤ ، ب .

(٣) في الأصل « المعجزة » .

(٤) قارن - بشأن مسألة الصرفة بما في الانتصار للخياط ص ٢٨ ، ٢٩ والإنتقان للسيوط ١١٨/٢ والفرق بين الفرق ١١٤ ، ١٢٨ - والأبكار ١١٨/٢ أ ، ١٥٥ ، ب ، ١٥٦ أ وراجع التتبع في ص ٣٤١ ، ل ١٣٠ هـ هنا .

(٥) قارن بالأبكار حيث يعرض هذه الشبهة في ٥٣/٢ ب - ١٥٤ ب ويجيب عنها في ١٦٦/٢ ب .

أن لو ثبت أنه تحدى عليهم^(١) به ، ومنعهم من الإتيان بمثله ، وذلك غير معلوم ، فلا بد من إثباته^(٢) . ثم لو ثبت أنه تحداهم به فما الذى يؤمننا من أن المعارضة وقعت ، واتفقت الأهواء على دفعها وإبطالها^(٣) ، أو صرف الله دواعى الخلق عن نقلها ، وأنسأهم إياها^(٤) ، أو أن خوف السيف منعهم من إظهارها^(٥) . أو أنهم لم يتعرضوا بالمعارضة لإعراضهم عن النظر فى أن ذلك مما يوجب إفحامه وإبطال دعوته ، أو أن إعراضهم كان قصدا لإهانته وإخماله بترك معارضته^(٦) ، أو لاعتقادهم أن السيف والسنان أقرب إلى إخماد / نائثرته وإطفاء جمرته من الاتيان بمعارضته ، والتطويل فى محاورته ، وإلا فكيف ١٣٢ / ب يعجزون عن الاتيان بمثله وهو غير خارج عن حروف المعجم ، التى يتكلم بها العرب والعجم ، والألكنُ والألسن^(٧) ؟ .

كيف وإنه ما من أحد إلا وهو قادر على أن يأتى منه بالكلمة والكلمات ، والآية والآيات ، ومن كان قادرا على ذلك كان قادرا على كله . لكن غاية ما يقدر أنه يتميز عليهم بنوع فصاحة وجزالة ، وذلك غير مستحيل ؛ إذ التفاوت فيما بين الناس - فى ذلك - واقع لامحالة ، وليس له حد يوقف عنده ؛ إذ ما من فصيح إلا ولعل ثم من هو أفصح منه ، فغير ممتنع أن تنتهى الفصاحة فى حق شخص إلى حد يُعجز عن الإتيان بمثله ، وذلك لا يوجب جعله نبيا^(٨) . وإلا للزم أن من كان دونه فى الدرجة أن يكون نبيا وكلامه معجزا بالنسبة إلى من هو دونه ، وأن يكون هو متبوعا بالنسبة إلى من هو دونه وتابعا بالنسبة إلى من هو أفصح منه .

(١) كذا بالأصل .

(٢) انظر الإجابة عن هذا فى الإحجاز للباقلانى ١٩/١ - ٣١ والأبكار ١٤٦/٢ ب ١٤٧ أ ، ١٥٠ ب ، ١٥١ أ

وكذا فى ل ١٥٦ ب .

(٣) قارن بإعجاز القرآن ٣١/١ ، ٣٢ ، والأبكار ١٥٧/٢ أ .

(٤) قارن برد الباقلانى على هذه الشبهة فى التمهيد ١٢٣ والجوئى فى الإرشاد ٣٤٦ - ٣٤٨ .

(٥) قارن بالأبكار ١٥٧/٢ أ ، وانظر هذه الشبهة وردتها فى التمهيد ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٦) قارن بالأبكار ١٥٧/٢ أ ، ب فى عدم المعارضة بسبب عدم الاكتراث والاستهانة وبالإرشاد ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٧) انظر هذا الاعتراض وردده عند الباقلانى إعجاز القرآن ٢٧/١ - ٣٢ وفى التمهيد للباقلانى ١٢٤ ، ١٢٥ وقارن

بالأبكار ١٥٧/٢ ب .

(٨) عرض المؤلف هذه الشبهة بالأبكار ١٥٤/٢ أ ، ب ، وانظر هذا الاعتراض والجواب عنه فى الإحجاز ١٨٤/٢ -

١٨٦ ، والتمهيد ١٢١ .

ثم إنه يمتنع أن يكون معجزاً من وجهين : الوجه الأول^(١) : أنه من الجائز أن يكون يكون ذلك قد حصل له قبل التحدى بالنبوة ، وادعاء الرسالة ولم يظهر عليه ؛ فإنه لا مانع - على أصلكم - من إجراء الخوارق على يد من ليس بنبي . وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدى يخرج عن أن يكون دالا على صدقة من حيث إن المعجزة لم تدل إلا من جهة أنها نازلة منزلة التصديق بالقول ، وذلك لا يكون إلا مع وجودها عند الدعوى ، لا قبلها ، كما سبق . وليس إظهار ذلك عند الدعوى خارقاً ، كما في الإحياء ، وشق البحر ونحوه ، بل هو محض تلاوة وتكرار ، ولا افتراق فيه بين إنسان وإنسان ، وإنما الخارق إظهاره إليه وإطلاعه عليه ، ومع جواز سبقه يمتنع أن يكون دالا على صدقه .

والوجه الثاني^(٢) : أن من حفظه ، ومضى به إلى أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ولم يسمعوا بمثله ، ولا بمن ورد على يده ، فتحدى به عليهم ، فلا بد من أن يوجب التصديق أو التكذيب : فإن أوجب التصديق فهو معلوم كذبه ، وأن أوجب التكذيب مع ما ظهر لهم على يده من الخارق ، أفضى إلى إفحام الرسل ، وإبطال المعجزات وظهور الآيات ، ولذلك [لاسبيل^(٣)] إلى القول بمثل ما ينقل ويحفظ أن يكون معجزاً ، دالا على صدق الرسالة ، بل المعجزات يجب أن تكون كشق البحر وإحياء الموتي وقلب العصا حية إلى غير ذلك ، مما لاسبيل إلى ظهوره على يد [غير^(٤)] نبي .

فإذاً قد ثبت أنه لإعجاز في القرآن ، ثم ولو كان معجزاً بناء على كونه خارقاً لوجب أن يكون ما ظهر من العلوم الرياضية ؛ كالهندسية والحسابية ، معجزاً . وأن يجب التصديق لمن أتى به عند تحديه بالرسالة ودعواه للنبوة ، وهو محال^(٥) .

(١) انظر (الدقيقة) التي مضت في ل ١٢٨ ب والتعليق عليها ، وقارن بالأبكار ١٥٦/٢ أ ، ب حيث يمرض هذا الوجه ويوجب عنه في ١٦٣/٢ أ .

(٢) قارن بالأعجاز ١٩٩/٢ والتهيد ١٢٦ - ١٢٧ وفي الأبكار ١٥٨/٢ أ عرض هذا الوجه من الشبهة والرد عليه .

(٣) في الأصل « وذلك » ثم فراغ انمحي ما كان مكتوباً فيه إلى قوله (إلى القول بمثل . . . » وقد صححته وأكملته

اعتاداً على الأبكار ١٥٨/٢ أ .

(٤) زيادة لا بد منها والافسد المعنى قارن بالأبكار ١٥٨/٢ أ .

(٥) قارن بالأبكار ١٥٦/٢ أ حيث يمرض هذه الشبهة ثم يجيب عنها في ١٦٤/٢ أ وانظر ما سيأتي هنا في ١٣٦ أ

وما ذكرتموه من تسبيح^(١) الحصى وانشقاق القمر ، وتكليم الغزالة ، وحنين الجذع ، ونحو ذلك فأحد هذه الأمور غير معلومة ، ولا منقولة بطريق التواتر ، وإنما هي مستندة إلى الآحاد ، وهي مما لا سبيل إلى التمسك بها في القطعيات ، وإثبات النبوات .

وزادت العنانية^(٢) على هؤلاء ، فقالوا : قد ثبت أن موسى الكليم كان نبيا صادقا ؛ بما ظهر على يده من شق البحر ، وقلب العصا حية ، وبياض يده ، إلى غير ذلك . وقد نُقِلَ عنه بالتواتر خلفاً عن سلف أنه قال لقومه : « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ، لازمة لكم مادامت السموات والأرض » فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته . وتبديل ملته . فلو قلنا : إن محمداً كان^(٣) نبيا ، وإن شرعه ناسخ بطريق الصدق ، للزم أن يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا ، وهو محال .

وزادت الشمعنية^(٤) على العنانية بأن قالوا : لو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز القول بنسخ الشرائع ، والنسخ في نفسه محال ؛ فإنه إذا أمر بشيء فذلك يدل على حسنه وكونه مرادا ، وأن فيه مصلحة ، فلو نهي عنه انقلب الحسن قبيحا والمصلحة مفسدة ، وما كان مرادا غير مراد ، ويلزم من ذلك البداء والندم^(٥) بعد الأمر والطلب ، وهو ممتنع في حق الله - تعالى . ثم إن مدلول النسخ في الوضع ليس إلا الرفع ، وذلك لا سبيل إلى تحقيقه ، فيما أمر به ونهى عنه ، فإنه أما أن يكون الرفع لما وقع أو لما لم يقع : فإن كان لما وقع فهو محال ، وإن كان لما لم يقع فرفع غير الواقع محال/ أيضا كما وقع في الواقع .

ب/١٣٣

(١) راجع ما مر عن المعجزات الحسية ١٣٢ أ ، وما سيأتي في ١٣٦ أ ، وقارن بالأبكار ١٥٦/٢ ب .

(٢) قارن بالأبكار ١٥٨/٢ ب حيث يورد شبهة العنانية وكذا التمهيد ١٤٠ - ١٤٤ حيث يذكرها ويرد عليها غير انه ينسبها للشمعنية لا للعنانية كما سلفت الإشارة إلى ذلك .

(٣) في الأصل (لكان) .

(٤) راجع ما مر في ص ٣٤١ عن فرق اليهود وانظر التمهيد ص ١٣١ وما بعدها وخاصة ١٤٤ و ١٤٧ حيث يرد على شبهة من أحال النسخ وهم العنانية في نظره والأبكار ١٥٨/٢ ب .

(٥) قارن بشأن - مسألة البداء - بالأحكام في أصول الأحكام ١٠١/١ - ١٠٤ و التمهيد ١٤٥ - ١٤٧ ومقالات الاسلاميين ١٩٢/٢ والفرق بين الفرق ٢٧ - ٣٨ ، ونهاية الأقدام ٤٩٩ - ٥٠٣ و بحر الكلام ٨٩ - ٩٠ والأبكار ١٥٨/٢ ب ونشأة الفكر للتشار ٤١/١ - ٥٠ ، ٤٨/٢ - ٥٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .

وأما العيسوية^(١) منهم فإنهم قالوا : سلمنا ظهور المعجزات على يده ، واقترانها بدعوته ، لكنه إنما ادعى الرسالة للعرب خاصة ، لا إلى الأمم كافة ، فلا بد^(٢) لبيان عموم دعواه من دليل قاطع ، ولا سبيل إليه .

والجواب عن كلمات أهل الزيغ عن الصواب :

أما إنكار ظهور القرآن على يده ، واقترانه بدعوته فمما لا سبيل إليه^(٣) . إلا في حق من رفع نقاب الحياء عن وجهه ، وارتكب جملة الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك ؛ فإن ما من عصر من الأعصار ، ولا قطر من الأقطار ، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون ؛ الموافقون والمخالفون ، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على^(٤) يده ، ولا صدر إلا من جهته ، واستقر ذلك في الأنفس ، على نحو استقرار العلم بالملوك الماضية والأمم السالفة ، والبلاد النائية ، فمن نفوه بإنكاره فقد ظهرت مخازيه ، وسقطت مكالته ، وكان كمن أنكر وجود مكة وبغداد ، ووجود من اشتهر من هؤلاء العباد ، ونحو ذلك . وبه يندفع تشكيك من شكك على نفي العلم الحاصل بالأخبار ، الواردة على لسان الجمع الكثير والجم الغفير ؛ بأن^(٥) ما من واحد إلا والكذب في حقه ممكن . وحصول العلم بخبره ممتنع ، وذلك لا ينتفى عنه بسبب انضمامه إلى من هو مثله في الرتبة . ولا حاجة إلى الإطناب^(٦) .

وأما جواز الإعجاز من جهة القراءة والمقروء فتحويل لاحاصل له ؛ فلنا لانقول :

(١) راجع ما مر في ١٣٠ أ وانظر ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ حيث يناقش العيسوية وانظر الملل والنحل للشهرستاني ٥٨-٥٥/٢ .

(٢) في الأصل (فلا بد من بيان عموم دعواه إلى دليل)

(٣) في الأصل « إلى إنكاره » . (٤) في الأصل « عن يده » .

(٥) في الأصل (فان) والصواب ما أثبتته .

(٦) قارن بالأعجاز للباقلاني ٩/١ ، ١٠ ، ١٤٧/٢ - ١٥١ والاتقان للسيوطي ١١٦/٢ ، ١١٧ والأبكار ١٦٠/٢ ب ، ١٦١ أ والفرق بين الفرق - حيث ينسب مثل هذه الدعوى ضد التواتر إلى النظام - ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .

إن المعجز هو الصفة القديمة القائمة بذات الرب - تعالى ، ولا ما يتعلق من القراءة
بكسب القارئ ، بل وجه الإعجاز فيه قد يتقرر من وجهين^(١) :

فتارة نقول : إن المعجز هو إظهار ذلك المقروء القائم بالنفس على لسان الرسول
بما خلق الله من العبارات الدالة عليه . فلا يكون كلامه الدال هو المعجز ، ولا المدلول .
بل إظهار ذلك المدلول بكلامه ، عند تحديه بنبوته . ولامحالة أن ذلك مما يتقاصر
عن تحصيله أرباب الفكر ، ويكلُّ دونه حذاق أهل النظر ، وذلك كما ذكرناه في قضية
المحمدي باظهار ما في الصندوق ونحوه^(٢) . /

أ/١٣٤

وتارة نقول : إن المعجز هو هذه العبارات^(٣) ، وهذه الكلمات ، من جهة ما اشتملت
عليه من الفصاحة والبلاغة والنظم المخصوص ، وذلك مما لا يدخل تحت قدرة النبي ،
ولا هو متوقف على إرادته ، بل هو مقدور ومخلوق لله - تعالى ، وما هو مقدور له ومتعلق
كسبه فليس إلا حفظه وتلاوته ، ونسبته إليه كنسبته إلينا ؛ فإننا نعلم من أنفسنا عند
قراءته ، والشروع في تلاوته ، أن ما [هو^(٤)] متعلق كسبنا منه ليس إلا القراءة والتلاوة ،
دون النظم والبلاغة ، وما اشتمل عليه من الفصاحة ، لكن لما اختص باظهار ذلك على لسانه ،
بطريق الوحي عن ربه ، مقارنا لدعوته ، وكان ممن تكلم عن الإتيان بمثله قوى البشر ،
ويعجز عن معارضته ذوو القدر ، كان ذلك دليلا على صدقه ، كما سلف^(٥) .

ومن صفت فطرته ، واشتدت قريحته ، وكان ناظرا [أريبا^(٦)] علم أن ما من
آية^(٧) من القرآن إلا وهي - لما اشتملت عليه من النظم البديع ، والترتيب البليغ ، والمعنى^(٨) -
معجزة ، وأنه من عند رب العالمين . وعلى قدر سلامة الفطر ، وصحة النظر يقع التفاوت

(١) قارن بالأعجاز ٧١/١ ، ٧٢ حيث يذكر هذا الاعتراض ويحجب عنه بالوجه الأول ثم يعود إلى مناقشته
أيضا في ١٥٨/٢ - ١٦٠ ، والأبكار ١٦١/٢ ب ونهاية الأقدام ٤٥٣ - ٤٥٥ .

(٢) في ل ١٢٨ ب ، ١٣٢ ب .

(٣) قارن بابر حزم في الفصل ٥/٣ - ١١ حيث يناقش من قال إن القرآن عبارة عن كلام الله وليس هو نفس كلامه .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) قارن بالأبكار ١٦١/٢ ب ، والتمهيد ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٦) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهدا .

(٧) أنظر في القدر المعجز من القرآن ، الأعجاز بالاقلا في ١٥١/٢ ، ١٥٨ ، والاتقان للسيوطي ١٢٥/٢ والفصل

لابن حزم ١٩/٣ ، ٢٢ وما سيأتي في ل ١٣٥ = ص ٣٣٥ .

(٨) في الأصل « هو المعنى » .

بين الناظرين في إعجاز القرآن العظيم^(١) ، فرب شخص يكون عنده بالنظر إلى نظمه وحده معجزة ، [و^(٢)] بالنظر إلى بلاغته معجزة ، ورب شخص يكون الإعجاز عنده من الأمرين . وعلى هذا التفاوت يكون الاختلاف بين الآية والسورة والكتاب برمته في الإعجاز . فالخفاء إن وقع في إعجازه ، بالنسبة إلى نظمه أو بلاغته ، أو بالنظر إلى آية وسوره ، فلا خفاء بأن مجموع ذلك يكون خارقا معجزا ، ولاختلاف فيه عند القائلين به^(٣) .

وأما إنكار تحديه بالقرآن للعرب وإفحامه ذوى الأدب ، فهو أيضا مما علم بالضرورة والنقل المتواتر ، كما علم وجوده وظهور القرآن على يده ، ولاحجة^(٤) لإنكاره . كيف والقرآن مشحون بقوارع من الآيات دالة على التحدى ، ونعى العرب ؟ مثل قوله : « فَاتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ »^(٥) ، (فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ)^(٦) ، (فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)^(٧) ، وقوله : (لَيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ / عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ)^(٨) إلى غير ذلك من الآيات^(٩) فكيف يقال بإنكار وقوع التحدى ؟

ثم ما من آية من هذه الآيات إلا وهي منقولة على لسان التواتر، وهو سواء في سائر الآيات^(١٠) ، وذلك مما يمتنع معه القول بكونها^(١١) مؤلفة بعد النبي - عليه السلام ، أو أنها مجمعة لغيره من الأنام . فإذا ثبت تحديه به العرب وأرباب^(١٢) الفضل منهم والأدب ، فلو وقعت المعارضة منهم لاشتهر ذلك ولتوفرت الدواعى على نقله كما توفرت على نقل غيره ، إما على لسان الموافق أو المخالف ؛ إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضى العادة الجارية

(١) قارن بالاعجاز للباقلاني ٢/٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) الواو ليست في الأصل .

(٣) قارن بالأبكار ٢/١٦٤ أ واعجاز القرآن للباقلاني ٢/١٥٤ ، ١٥٥ .

(٤) في الأصل « ولا حاجة » .

(٥) جزء من الآية ٤٩ من سورة القصص ، وقد وردت في الأصل : (فَاتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ) ولا توجد آية في القرآن بهذا اللفظ .

(٦) جزء من الآية ١٣ من سورة هود عليه السلام .

(٧) جزء من الآية ٢٣ من سورة البقرة .

(٨) جزء من الآية ٨٨ من سورة الأسراء .

(٩) قارن بالأبكار ٢/١٦٤ ب وراجع ما مر في ل ١٣١ أ عن آيات التحدى .

(١٠) قارن بشأن تواتر القرآن جملة وتفصيلا ، بالأبكار ٢-١٦٠ ب ، ١٦١ والأتقان ١-٧٥-٨٣ .

(١١) في الأصل (بكونه) (١٢) في الأصل « واسان »

بإحاطته^(١) ، والمدعى لذلك ليس هو - في ضرب المثال - إلا كمن يدعى ظهور نبي آخر بعد النبي عليه السلام ، أو وجود إمام قبل الأئمة الأربعة^(٢) ، أو أن البحر نشف في بعض الأوقات ، أو الدجلة أو الفرات ، ولا يخفى ما في ذلك من الإبطال .

ولا يمكن أن يكون خوف السيف مانعا^(٣) من نقل ذلك وإظهاره في العادة كما لم يمنع دعوى المعارضة في كل زمان^(٤) ، وإن كان ذلك لمسا^(٥) في القرآن^(٦) ، بل الواجب ، بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع ، النقل لمثل ما هو من هذا القبيل ، ولو على سبيل الإسرار ، كما قد جرت به عادة الناس في التحدث بمساوى ملوكهم وإظهار معايبهم ، وإن كان خوف السيف قائما في حقهم ، لاسيا وبلاد الكفار متسعة ، وكلمة الكفر في غير موضع شائعة ، فلو كان ذلك مما له وقوع لقد أشيع كما أشيع غيره مما ليس بموافق للدين ، ولا يتقبله أحد من المسلمين^(٧) .

ولاجئز أن يقال : إن ترك المعارضة محمول على الإهمال ، أو على الغفلة عن كون المعارضة موجبة للإفحام^(٨) ، أو على اعتقاد أن السيف أبلغ في دحره وردعه وإبطال دعوته ؛ فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد كان يقمرهم بالعي^(٩) ، ويردد عليهم تعجيزهم في الأحياء ، ويقول : « فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ^(١٠) » مع أن العرب / ١٣٥ / ١ قد كانت في محافلها تتفاخر بمعارضة الركيك من الشعر ، وتتناظر في مجالسها بمقابلة السخيف من النثر ، ولا محالة أن القرآن في نظر من له أدنى ذوق من العربية ، وأقل نصاب من الأمور الأدبية ، لا يتقاصر عن فصيح أقوال العرب ، وبديع فصولهم في النظم

- (١) قارن بالأبكار ١٤٦/٢ أ ، والتهديد ١١٥ ، ١١٧ .
- (٢) المقصود « الخلفاء الراشدون » وانظر للمع للأشعري ٩٥ حيث يستخدم هذا المصطلح وانظر ما سيأتي في ل ١٣٨ ب
- (٣) في الأصل (مانع) (٥) في الأصل « كذلك كما »
- (٤) كرر الناسخ عبارة (في كل) ولم يثبت علامة الزيادة .
- (٦) المقصود حدوث المعارضة للأنبياء فعلا كما نقل من معارضات للقرآن عن مسلمة وغيره .
- (٧) يلاحظ من هذه الفقرة بصر الأمدى بطباع الناس وقارن بالأبكار ١٦٦/٢ ب ، ١٦٧ أ .
- (٨) راجع ما مر في ل ١٣٢ أ والتعليق عليها .
- (٩) في الأصل (بالعي) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٦٥/٢ ب .
- (١٠) الآية ٣٨ من سورة يونس ، وهي في الأصل (بسورة من مثله) ولا توجد « من » في آية يونس ، ويبدو أنها اشتبهت عليه بالآية ٢٣ من البقرة التي مرت في ل ١٣٤ أ .

والنشر ، بل والخطب^(١) ، فكيف يخطر بعقل عاقل ، أو يتوهم واهم ، أن العرب مع ما أوتوه من العقل الغزير ، ومن حسن التصرف والتدبير ، تشاركوا معارضة القرآن ، إختساسا به وإهمالا ، أو لغفلتهم أن ذلك مما يدفع الضرر عنهم ، أو لأن السيف أنجع وأوقع لهم ، مع ما كان المسلمون عليه من شدة البأس وعظم المراس ، والقوة الباهرة ، والعزيمة الحاضرة ، والنصرة الحاضرة ، وهم يمكنهم دفع ذلك كله بفصل أو سورة يقولها واحد منهم ؟ إن هذا هو الخسران المبين^(٢) .

ولاننكر أن هذه المثالات ، ووقوع هذه الاحتمالات - بالنظر إلى العقل ، وإلى ذواتها - ممكنات ، لكنها كما أوضحناه^(٣) - بالنظر إلى العادة - من المستحيلات ، ولايلزم أن ما كان ممكنا باعتبار ذاته أن لايلزم المحال من فرض وجوده أو عدمه باعتبار غيره ، كما حققناه في غير موضع من هذا الكتاب^(٤) ، ثم إن هذه الاحتمالات ، إن كان الخصم كتابيا فهي أيضا لازمة له في إثبات نبوة من انتمى إليه ، والقول بتصحيح رسالة من اعتمد عليه ، وذلك كالنصارى واليهود وغيرهم من أهل الجحود ، فما هو اعتذاره عنها هو اعتذارنا عنها ههنا^(٥) .

ولايلزم من كون القرآن مركبا من الحروف والأصوات أن لا يكون خارقا ولامعجزا ؛ لما بيناه ، من اشتماله على النظم البديع ، والكلام البليغ ، الذى عجزت عنه بلغاء العرب وفصحائهم^(٦) . وقدرة بعض الناس على الإتيان بما شابه منه كلمة أو كلمات لا توجب القدرة على ما وقع به الإعجاز^(٧) ، وإلا [كان^(٨)] لكل من أمكنه الإتيان

(١) الخطب عند الآمدى مكانة ممتازة ، وانظر كشف التوقيهات ل ه ب والمبين ل ٨ ب ، ٩ ا وقارن كلامه هنا بالأبكار ١٦٥/٢ ب ، ١٦٦ ا حيث يفيض في وصف مكانة الرسول فيهم قبل البعثة وبعدها .

(٢) قارن بما مر في ل ١٣١ ب ، والتعليق عليها ، والأبكار ١٦٤/٢ ب ، ١٦٦ ا حيث يبدع في رد هذه الشبهة .

(٣) في ل ١٣٣ ب ، ١٣٤ ب وقد قررها في مواضع من الأبكار منها ٢٥٩/٢ ب ، ١٦٧ ا .

(٤) راجع ل ٣٩ ا من هذا الكتاب والتعليق عليها حيث عرض لمسألة القدرة على ما تعلق العلم بصدده .

(٥) هذه الطريقة في المعارضة وقلب السؤال على الخصم استخدمها الباقلاني في مثل هذا المقام في التمهيد ١٢٩ .

(٦) قارن بالشهرستاني في نهاية الأقدام ٤٥٣ والباقلاني في الإعجاز ١٥٨/٢ - ١٦٠ .

(٧) قارن بما مر ل ١٣٤ ا أو التعليق عليها بخصوص القدر المعجز من القرآن ، وقارن بالأبكار ١٦٤/٢ ب في مثله

إلى الرأى القائل بأن المعجز «سورة تبلغ في الطول مبلغا تتبين فيه رتب ذوى البلاغة» وقارن برسالة التوحيد ١٤٦ في التحدى بأقصر سورة .

(٨) في الأصل « وإلا كل » .

بكلمة أو كلمتين من نظم أو نثر أن يكون شاعرا ، ناثرا ، وأن لا يقع الفرق بين الألكن / والألسن . ولا يخفى ما في ذلك من العبث والزلل . فإننا نحس من أنفسنا العجز ب/١٣٥ عن بعض ما نقل عن فصحاء العرب من نظم أو نثر ، وإن كنا لانجد أنفسنا وقدرتنا قاصرة عن الإتيان منه بكلمة أو كلمات ، بل وليس هذا إلا نظير ما لو قيل بوجوب كون الجبل مقدورا^(١) حملهُ بالنسبة إلينا ، لكون بعضه مقدورا^(١) ، إذ هو زيف وسفسطة . ثم ولو كان ذلك مقدورا لهم لقد بادروا إلى الإتيان به ، وسارعوا إلى دفع ما تحدى به على ما سلف^(٢) .

لكن لاننكر أن من مقدورات الله - تعالى - أن يظهر على يد غيره ما يُعجز عن الإتيان بمثله ، وتكون نسبته إلى هذا المعجز كنسبة هذا المعجز إلى غيره من الكلام ، وأن ذلك لو ظهر لكان مبطلا لرسالته ، أن لو كان التحدى بأنه لاسبيل إلى الإتيان بمثله ، لأن يكون التحدى باظهار ما هو خارق للعادة على يده فقط ، أى لم يعهد له في العادة قبل ذلك مثال كما سبق تحقيقه . وكذا الكلام فيما^(٣) هو دونه بالنسبة إليه أيضا .

وأما منع جواز دلالة على الصديق بناء على جواز تقدمه [على الدعوى^(٤)] ، فقد سبق وجه إبطاله فيما مضى^(٥) ، فلا حاجة إلى إعادته .

وأما ما فرض من جواز تحدى من حَفِظَهُ على أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ، فمجرد ظهوره على يده^(٦) غير كاف مهما لم يُعلم بطريق قطعي أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره . وغاية ما في الباب أنهم لو علموا ظهور ذلك على يد غيره فذلك لا يوجب العلم بعدم ظهوره على يده [هو^(٧)] ، لكن [لعله لو تلاه عليهم لقد علم أنه مما لم يظهر على يده ، من جهة اشتاله على شرح أحوال وأمور وأحكام ، اختصت بأسباب ووقائع حدثت^(٨) في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -

(١) في الأصل (مقدور) .

(٢) قارن بالبيان ١٤ - ١٧ والأبكار ٢/١٦٤ ب ، ١٦٥ أ والمنى ١٥/٢٠٥ - ٢٠٩ .

(٣) في الأصل (فيمن) . (٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) ل ١٢٨ ب انظر التعليق هناك . وقارن بالأبكار ٢/١٦٣ أ .

(٦) في الأصل (يد غيره كاف) وقارن بالتمهيد ١٢٧ .

(٧) في الأصل (يد غيره ، بل لعله . الخ . .)

(٨) في الأصل (حدثه) .

لو ذكرت بالنسبة إلى غيره^(١) لقد كان ذلك في نفسه يعد لغوا من القول، وسفها من الكلام . ولا كذلك في حق النبي - عليه السلام ، فإنه قد علم من جهة القطع أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره بناء على ما احتسب به من القرائن القطعية ، والأمور اليقينية^(٢) ، من نزوله على وفق أحوالهم ، ومطابقتهم / لأقوالهم ، وذلك كما في قصة براءة عائشة ، وذم أبي لهب ، وما ورد من الآيات في يوم بدر وأحد ، إلى غير ذلك مما يمتنع تصوره عند كونه كاذبا في دعواه ، بل الباري - تعالى - [يطبع^(٣)] على قلبه وعقله ، ويختم على لسانه بحيث لا يتمكن من إتيانه والتحدى به أصلا .

وأما غيره من الكتب الغربية والأمور العجيبة ، من الرياضيات والهندسيات والحسابيات ، والأمور التي لا يمكن الإتيان بمثلها ، فقد قيل: إن مستند إظهارها وسبب اشتهاها ليس إلا من النبيين والمرسلين^(٤) ، وغاية ما زيد فيها تتميم وترتيب . ولو قدر أنها مما لم يظهر على يد نبي ، فلا إحالة في ذلك ، لما سلف ، وعند التحدى بها وثبوت كونها خارقة ، يجب القول بالتصديق ، والقبول بالتحقيق ، لكون مظهر على يده نازلا منزلة التصديق له ، بخلق الله - تعالى - له ذلك على يده ، واقتترانه بدعوته ، كما سبق .

ثم إن ذلك لازم للخصم إن كان كتابيا ، بالنسبة إلى مظهر على يد نبيه من المعجزات والآيات ، ولا مخلص له منه^(٥) .

وما قيل من أن آحاد المعجزات^(٦) التي أشرنا إليها من انشقاق القمر ، وتسبيح

(١) في الأصل (غيرهم) .

(٢) قارن بالتمهيد ١٢٦ ، ١٢٧ وراجع ما مر في ل ١٣٢ ب والتعليق عليها من هذا الكتاب .

(٣) كلمة غامضة بالأصل ، اثبتها اجتهادا وانظر التمهيد ١٢٧ .

(٤) قارن بصفحة ٣٢٩ ، والتعليق عليها من هذا الكتاب ، وبالتمهيد ١١١ ، ١١٢ وما سبق أول هذا القانون من

التعليق - حول حقيقة النبي ومهمته .

(٥) في الأصل (فيه) وارجع إلى ص ٣٣٥ والتعليق عليها حيث يلزمهم بمثل هذا .

(٦) راجع ما مر في ل ١٣٣ أ والتعليق عليها والامنى يتعرض في الأبحاث ٢٧٣/٢ لانشقاق القمر وتمسك

الشيعة بعدم تواتره ورد عليهم ، وقارن برأى الشيخ رشيد رضا الذي تابع فيه بعض الأشاعرة ، وانظر توثيق أحاديث انشقاق القمر

في القول الفصل ١٦٣ ، ١٦٤ وانظر في موقف المعتزلة من المعجزات الحسية شرح الأصول الخمسة ٥٩٤ - ٥٩٥ ، وقارن

بالفرقان لابن تيمية ١٢٩ ، ١٣٠ حيث يحكى هذه المعجزات ويذكر محققه أن حديث انشقاق القمر رواه الشيخان عن أنس ،

وأن حديث تسبيح الحصى رواه البزار عن أبي ذر ، أما حنين الجذع ففي الصحيحين عن جابر .

الحصى ، ونحوه ، لم يثبت بطريق متواتر فبعيد ، فيأنا نعلم - ضرورة - أن ما من عصر من الأعصار إلا وأصحاب الأخبار وأرباب الآثار وأهل السير والتواريخ قوم لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة ، وهم بأسرهم متفقون على نقل آحاد هذه الأعلام ، وكذا في كل عصر إلى المصدر الأول .

ثم ولو سلم ذلك في الآحاد فلا محالة أن عموم ورودها يوجب العلم بصدور المعجزات عنه ، وظهور الخوارق عنه جملة ، كما نعلم - بالضرورة - شجاعة عنتر وكرم حاتم ، لكثرة [مارواه] ^(١) النقلة عنهما [من] ^(١) أحوال مختلفة تدل على كرم هذا وشجاعة هذا ، وإن كان نقل كل حالة منها نقل آحاد لا نقل تواتر ^(٢) .

وأما الرد على العنانية فيما تقولوه ^(٣) ، وإبطالهم فيما تخرصوه فهو : أنهم ، مع عجزهم عن صحة السند ^(٤) ، في متن الحديث مختلفون ، فإن منهم من ^(٥) قال : الحديث هو قوله « / إن أطمعتموني لِمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ » ^(٦) ونهيتكم عنه ثبت ملككم [كما] ^(٦) ثبتت السموات ١٣٦/ب والأرض » ، وليس في ذلك ما يدل على دوام الملك ، فليس ذلك ينافي النسخ . ثم هو مشروط بطاعته ، والائتمار بأموراته ، والانتفاء عن منهياته ، وذلك مما لا يتحقق في حقهم بعده . ثم وإن قُدر أن المنقول هو قوله : « هذه الشريعة لازمة لكم خاتمة عليكم ^(٧) »

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) قارن بلوحة ١٦٥/١ ب من الأبيكار وراجع ١٣٣ أ من هذا الكتاب والتعليق هناك ، وقارن بالتمهيد ١٠١ ، ١٠٢ وأصول الدين ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٣) كذا في الأصل ، وفي الأبيكار ١٦٧/٢ ب (نقلوه) وهو يتفق في رده عليهم مع ما هنا ، وقارن بالملل والنحل

٥٥٤/٢ .

(٤) انظر نقد المؤلف له من جهة السند في الأبيكار ١٦٧/٢ ب حيث ذكر أنه من وضع ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدل على ذلك بأن أحبارهم - الذين كانوا أعراف بالتوراة ، ككعب وابن سلام ووهب - لم يذكره ولو كان صحيحا لكان أقوى ما يتمسكون به زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

(٥) في الأصل (ما) .

(٦) زيادة ليست بالأصل ، والنص في الأبيكار (١٦٧/٢ ب) : « إن أطمعتموني فيما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض » وكذا في الأحكام ١١٤/٣ وهي نفس الفاظ الباقلافي في التمهيد ١٤٢ وينسبها إلى أكثر اليهود ، وانظر ما يورده الآمدي في الأحكام ١٠٨/٣ - ١٠٩ من نصوص التوراة التي تثبت وقوع النسخ فعلا بسبب رفع التوراة لأحكام في شرائع سابقة عليها .

(٧) قارن بما مضى في ل ١٣٣ أ فهو يختلف عنه قليلا .

فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطا بعدم ظهور نبي آخر ، ويكون هو المراد باللفظ ، ومع تصور هذا الاحتمال فلا يقين^(١) .

وأما استبعاد^(٢) أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا ، طاعة معصية ، مصلحة مفسدة ، مرادا غير مراد ، فقد أشرنا إلى إبطال مستند هذه الأصول ، ونبهنا على زيف جميع هذه الفصول ، من التحسين والتقييح ، ورعاية الصلاح والأصلح ، ودلالة الأمر على الإرادة ، بما فيه مقنع وكفاية^(٣) .

ثم إنه لا يبعد صدور الأمر من الله - تعالى - نحو المكلفين بفعل شيء مطلقا في وقت ويكون ذلك ممدودا ، في علم الله ، إلى حين ما علم أنه ينسخه عنده^(٤) ؛ لعلمه بأن مصلحة المكلف في ذلك الأمر ؛ لاعتقاده لموجبه ، وكف نفسه عما يفويه ، ثم يقطع عنه التكليف في الوقت الذي علم أنه سينسخه عنده^(٤) لعلمه بما فيه من المصلحة وكف المفسدة ، (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^(٥)) ويكون ذلك الفعل نفسه بالإضافة إلى وقت مُتَعَلِّقٍ المصلحة والحسن والإرادة ، [و^(٦)] بالإضافة إلى غيره متعلق القبح والمفسدة والكرهية ، وذلك كما أمر بالصيام نهارا ونهى عنه ليلا ، ونحو ذلك^(٧) .

(١) قارن بالتمهيد حيث يورد هذه التأويلات المختلفة وغيرها للنص على فرض ثبوته ١٤٠ - ١٤٤ وكذا في الأبحاث ١٦٧/٢ ب ، ١٦٨ أ وانظر هذا النص في الاحكام ١١١/٣ (هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والأرض) ورد عليه وتأويله له ص ١١٤/٣ - ١١٥ .

(٢) هذا بداية الرد على الشمعية - وقارن بالأبحاث ١٦٨/٢ أ .

(٣) راجع اللوحات ٨٨ أ - ٩٦ أ من هذا الكتاب .

(٤) في الأصل (عنه) .

(٥) جزء من الآية ٣٩ من سورة الرعد ، وهكذا يفسرها أبو السعود ١٧٢/٣ ثم يذكر وجوها أخرى في معناها ، ومثله تماما عند النسفي ٢٥٢/٢ .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

(٧) قارن هذا بمناقشة الباقلافي في التمهيد ١٤٤ - ١٤٦ للشبهتين الأولى والثانية من شبه اليهود وكذا الأبحاث ٢٦٨/٢ أ وانظر ما مضى ل ١٣٠ أ ، ١٣٣ أ من هذا الكتاب . والتعليقات هناك بخصوص مسألة النسخ .

وعلى هذا يندفع ما ذكروه من البداء والندم^(١)، فإن ذلك إنما يكون أن لو انكشف له في ثانی الحال ، ما أوجب له المنع عن الفعل ، والنهي عنه ، ولم يكن قد حصل ذلك له أولاً ، ومن استعمال من الأصحاب لفظ «الرفع» في النسخ ، فليس المعنى به غير قطع استمرار ما كان له ، من القوة والاستحكام وأن يبقى لولا النسخ^(٢) ، وذلك على وزان قطع حكم عقد البيع المطلق المستحكم/بالنسبة إلى الفسخ ، وهذا ليس برفع لما وجد ١/١٣٧ ولا لما لم يوجد ، ولا معنى للنسخ - عند الإطلاق به^(٣) - إلا هذا ، فقد بطل إذا ما تخيلوه ، وفسد ما توهموه .

ولا يُتوهم إضافة قطع الاستمرار إلى الكلام ، الذي هو صفة الرب الكريم ، فإن العدم عليه مستحيل ، بل المراد إنما هو قطع تعلقه بالمكلف ، وكف الخطاب عنه ، وذلك غير مستحيل .

وأما العيسوية^(٤) فيمتنع عليهم - بعد التسليم بصحة رسالته وصدقته في دعوته - إلا^(٥) الإذعان لكلمته ؛ إذ لا سبيل إلى القول بتخصيص بعثته إلى العرب ، دون غيرها من الأمم ، مع ما اشتهر عنه وعلم بالضرورة والنقل المتواتر [من^(٦)] دعوته إلى كلمته طوائف الجبابرة ، وغيرهم من الأكاسرة ، وتنفيذه^(٧) إلى أقاصى البلاد ، وملوك العباد ، وقتال^(٨) من عانده ، ونزال من جاحده ، ثم ذلك [معتمداً]^(٩) على سند الصمد الأول من المسلمين

(١) قارن به ل ١٣٣ من هذا الكتاب والمراجع التي ذكرتها بشأن «البداء» وقارن إجابته هنا بالتهديد ١٤٦-١٤٧ والأبكار ١٦٨/٢ أو الأحكام ١٠١/٣-١٠٤ ومنتهى السؤل ٧٩-٨١ فالأفكار واحدة وإن كان الباقلاني يفيض في الرد والمناقشة وقارن بما كتبه القاضي عهد الجبار عن الفرق بين النسخ والبداء في شرح الأصول الخمسة ٥٨٣-٥٨٥ والنهيات في الانتصار ٩٣-٩٥ .

(٢) قارن تعريفه للنسخ هنا بما في الأبكار ١٠٠/٢ فهو يحمل الرفع على القطع أيضا ، وانظر الأحكام ١٠٦/٣ ط سنة ١٩٦٨ .

(٣) كذا بالأصل .

(٤) قارن به ل ١٣٣ ب من هذا الكتاب والتعليق عليها وانظر الفرق بين الفرق ٩ ، ١٠ حيث يذكر طائفة أخرى من اليهود تشبه العيسوية في مقالاتها (الشاركانية) وانظر التهديد ١٤٧ ، ١٤٨ والأحكام ١١٥/٣ والأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب والملل والنحل ٥٥/٢ - ٥٦ وقارن برسالة ابن تيمية في هذه المسألة (إيضاح الدلالة في عموم الرسالة) ط الشيخ منير الدمشقي القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ .

(٦) زيادة ليست في الأصل .

(٥) في الأصل (إلى) .

(٨) في الأصل (قتل) .

(٧) كذا بالأصل .

مع علمنا بأن ذلك الحجم الغفير ، والجمع الكثير ، ممن لا يتصور عليهم التواطؤ على الباطل عادة ، لاسيما لما^(١) كانوا عليه من شدة اليقين ومراعاة الدين ، فلو لم يعلموا منه - ضرورة^(٢) - أنه مبعوث إلى الناس كافة ، وإلى الأمم عامة ، من الأسود والأبيض ، وإلا لما نقلوا ذلك رعاية للدين ، مع أنه ترك الدين ، وكذلك أيضا من جاء من بعدهم على سُنَّتِهِمْ ، وهلم جرا إلى زمننا هذا . ولو لم يكن نبيا على العموم لزم أن يكون قد كذب في دعواه ، وأبطل فيما أتاه ، وذلك محال في حق الأنبياء ، وحق من ثبت عصمتهم بالمعجزات وقواطع الآيات .

وعلى هذا النحو ثبوت كونه « خاتَم النبیین^(٣) » وآخر المرسلين ، حيث^(٤) قال : « لاني بعدى^(٥) » ، وتنزل الكتاب العزيز بمصدق ذلك ، تشريفا له وتكريما فقال : (وخاتم النبیین^(٦)) ، وعلم ذلك [فيما مضى]^(٧) من أهل عصره ، ولم يزل تتناقله الأمم والأعصار في سائر الأقطار ، ومن لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب ، واللهو والب واللعب ، وعلم ذلك ضرورة من قوله وكتابته ، فلا سبيل إلى جعله سمعا ، / وإن كان ذلك جائزا عقلا .

وهذا آخر ما أردنا ذكره من النبوات ، والأفعال الخارقة للعادات .
 والتوكل على رب الخيرات .

(١) في الأصل (ولسا) .

(٢) قارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب حيث يورد النصوص المصرحة بمعوم الرسالة المحمدية من الكتاب والسنة ، وانظر بحث الشيخ محمد أبي زهرة في مجموعة أبحاث المؤتمر الثالث لجمع البحوث الإسلامية ص ٣٣٧ - ٣٤٤ والفرق بين الفرق ١٠ ، ١١ .

(٣) انظر في مسألة ختم النبوة للآدمي : منتهى السؤل ٨١/٣ والاحكام ١١٢ ، الأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب وقارن بهجر الكلام ٨٤ - ٨٥ ومقالات الإسلاميين ١١١/٢ - ١١٢ والتهديد ١٤٣ - ١٤٤ ، ١٧٣ ، ١٧٤ وأصول الدين ١٦٢ ، ١٦٣ وفضائح الباطنية بدوى ٤٠ - ٤٣ والفرق بين الفرق ١٠ ، ٣٣ - ٣٥ ، ٢٢٩ - ٢٤٠ ونهاية الأقدام ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٩٩ - ٥٠٣ والملل والنحل ١٠/٢ - ٢٩ والفصل ١٨٣/٤ . وانظر من المحدثين اقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام) ١٤٣ ، ١٤٥ ، والندوى « رسالة القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والاسلام » ط القاهرة سنة ١٩٥٣ ومحمد عبده رسالة التوحيد ص ١٥ وما بعدها والشيخ مصطفى صبري القول الفصل ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٦٥ - ١٧٧ .

(٤) في الأصل (فإنه حيث) .

(٥) هذا جزء من حديث رواه البخارى عن أبي هريرة ، انظر رياض الصالحين للنوى ص ١٤٠ .

(٦) جزء من الآية ٤٠ من سورة الاحزاب .

(٧) شامضة بالأصل ، قارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب .

الْفَانُونَ الثَّامِنُ

فِي الْإِيمَانِ

وَيَشْتَمِلُ عَلَى طَرَفَيْنِ

(تمهيد : (١)

واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات^(٢) ، ولا من الأمور اللابُدِّيَّات ، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها ، والجهل بها ؛ بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالا من الواغل فيها ، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء ، وإثارة الفتن والشحناء ، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء ، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق ، فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق^(٣) ؟

لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين ، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين^(٤) ، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها ، في هذا الكتاب ، موافقة للمألوف من الصفات ، وجريا على مقتضى العادات .
لكننا نشير إلى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز ، وتنقيح فصولها من غير احتياز^(٥) .

والكلام فيها يشتمل على طرفين :

- (أ) طرف في وجوب الإمامة ، وشرايطها ، وبيان ما يتعلق بها .
- (ب) وطرف في بيان معتقد أهل السنة في إمامة الخلفاء الراشدين ، والأئمة المهديين ، الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون^(٦) .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) في الأبكار ٢/٢٦٢ ب « بل من الفروعيات » .

(٣) نجد هذا المعنى الجليل في الأبكار ٢/٢٦٢ ب ، والاقتصاد للغزالي ١٣٤ ، وفي شرح الطحاوية ٣٩٨ - ٣٠٤ وكنموذج لما يجره الغلو في مسألة الإمامة انظر ما ذكره البغدادي في أصول الدين ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٤ والغزالي في الاقتصاد ١٣٩ - ١٤١ والقاضي عبد الجبار في المغنى ١١/٢٠ - ١٥ وانظر أيضا ضمنى الإسلام ٢/٢١٢ - ٢٢٦ وشرح الطحاوية - الصفحات ٤٠١ - ٤٢١ والفصل لابن حزم ٤/١٠٨ .

(٤) كما في آخر اللمع للأشعري ١٣٣ - ١٣٦ والإبانة ٩٢ - ٩٦ وبحر الكلام للنسفي المساتريدي ٧٩ - ٨٧ شرح الطحاوية ٤٠٣ - ٤٢٤ والتمهيد للباقلاني ١٦٤ - ٢٩٣ والاقتصاد للغزالي ١٣٤ - ١٤١ والمعالم للرازي ١٥٣ - ١٨٢ ، والحصل له ١٧٦ - ١٨٣ والأربعين له أيضا ٤٢٦ - ٤٧٨ والمغنى لعبد الجبار - الجزء العشرين منه ، في مجلدين ، ومن أهمل هذه المسألة الشهرستاني في نهاية الأقدام وابن رشد في مناهج الأدلة .

(٥) كذا في الأصل - والمراد الجمع والإحاطة راجع القاموس المحيط مادة (حوز) .

(٦) تضمنين من الآية الكريمة ١٨١ من سورة الأعراف - وقارن بشرح النسفية ٤٧٧ - ٤٧٩ .

الطرف الأول في وجوب الإمامة (١) وما ينطق بها

مذهب أهل الحق (٢) من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لاعقلاً ، وذهب [أكثر (٣)] طوائف الشيعة إلى وجوب ذلك عقلاً [لا شرعاً (٤)] وذهب بعض القدرية (٥) والخوارج إلى أن ذلك ليس واجباً لاعقلاً ولا شرعاً .

ونحن - الآن - نبتدئ بتقديم مذهب أهل الحق أولاً ، ثم نشير إلى شبه المخالفين في معرض/الاعتراض ، وإلى وجه إبطالهما عند الانفصال ثانياً . ١ / ١٣١

قال أهل الحق : الدليل الحق القاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعاً ما ثبت بالتواتر من إجماع (٦) المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام ، حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « ألا إن محمداً قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به (٧) » ، فبادر الكل إلى تصديقه ، والإذعان إلى قبول قوله ، ولم يخالف في ذلك

(١) انظر تعريفه للإمامة في الأبكار ٢/٢٦٤ وقارن بتعريفها عند التفتازاني في شرح النسفية ص ٤٨٠ وابن خلدون في المقدمة ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) كلمة أهل الحق هنا تشمل مع الأشاعرة جمهور المعتزلة وأكثر الزيدية ، وقد قال بعض المعتزلة بوجودها عقلاً وسما كالمحافظ والسكبي وأبي الحسين البصري (انظر المعالم للرازي ١٥٤ ، والمغنى ١٧/٢٠ - ٤٠ وأصول الدين ٢٧١ ، ٢٧٢) وقد ذكر الاسفراييني في حاشيته على النسفية أن أكثر المعتزلة والزيدية على الوجوب بالعقل ص ٤٨٢ .

(٣) زيادة ليست في الأصل ، وقد نص الأمدى في الأبكار على أن الإمامية والاسماهلية فقط هم القائلون بذلك - الأبكار ٢/١٢٩٣ .

(٤) في الأصل (عقلاً وشرعاً) صححه اعتماداً على الأبكار ٢/٢٦٣ حيث ينسب اليهم القول بالوجوب عقلاً لا شرعاً ، ويؤكد الرأزي في المحصل ١٨١ ، ١٨٢ - وصاحب المغنى ١١/٢٠ - ١٦ .

(٥) عينهم البغدادي في أصول الدين ٢٧١ ، ٢٧٢ بقوله : « . . . كآبي بكر الأصم وهشام الفوطي » وذكرهما المؤلف في الأبكار واذن (أن الازارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج قالوا بعدم الوجوب في جميع الأوقات وأنها من الجائزات) وانظر في ذلك المعالم للرازي ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٦) قارن في دليل الوجوب وهل هو الاجماع أم غيره ؟ الأبكار ٢/١٣٦ ب - ١٦٥ ب ، والمغنى ٢٠ / ٤١ - ٥٤ ومقدمة ابن خلدون ١٩١ ، ١٩٢ والفصل ٨٧/٤ .

(٧) هذا النص في الأبكار ٢/٢٦٣ ب وفي شرح النسفية ص ٣٨١ ، ولم أجده في جمهرة خطب العرب لأحمد زكي صفوت ١/٦١ وما بعدها ط ، ولم يشر إليها الطبري فيما ذكره من أمر السقيفة في أخبار سنة ١١ هـ ١٩٩/٣ وما بعدها - طبع الحسينية - مصر .

أحد من المسلمين ، ولاتقاصر عنه أحد من أرباب الدين ، بل كانوا مطبقين على الوفاق ،
ومصريين على قتال الخوارج ، وأهل الزيغ والشقاق ، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك ،
وإن اختلفوا في التعمين .

ولم يزلوا على ذلك مع ما كانوا عليه من المخشونة في الدين ، والصلابة في اليقين ،
وتأسيس القواعد ، وتصحيح العقائد ، من غير أن يرهبوا في الله لومة لائم ،
حتى بادر بعضهم إلى قتل الآباء والأمهات ، والإخوة والأخوات ، كل ذلك محافظة
على الدين ، وذبا عن حوزة المسلمين ، والعقل - من حيث العادة^(١) - يهيج الانفاق
من مثل هؤلاء القوم على وجوب ماليس بواجب ، لاسيما مع ماورد به الكتاب العزيز
من مدحهم ، والسنة الشريفة في عصمتهم ، فقال - تعالى - : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ
لِلنَّاسِ)^(٢) وقال - عليه السلام - « أمتي لاتجتمع على الخطيئة - لاتجتمع أمتي على ضلالة -
لم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة - وسألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة
فأعطانيها^(٣) » إلى غير ذلك من الأحاديث . وهي وإن كانت آحادها آحادا فهي ،
مع اختلاف ألفاظها وكثرتها ، تنزل منزلة التواتر في حصول العلم بما دلت عليه - من جهة
العادة - قطعا ، وذلك على [نحو^(٤)] علمنا بكرم حاتم وشجاعة عنتره كما بينا فيما
سلف^(٥) ، ثم كذلك العصر الثاني والثالث ، وهلم جرا إلى زماننا هذا ، لم يزل الناس
ينسجون على منوال أهل الصدر الأول ، ويتبعون آثارهم ، ويقتفون أخبارهم ، على ١٣٨/ب
الخط القويم ، والمنهج المستقيم .

(١) قارن بالأحكام للامدنى ٢٠١/١ - ٢٠٣ .

(٢) هذا جزء من الآية ١١٠ من سورة آل عمران ، وانظر في معناها تفسير ابن كثير ٣٩١/١ - ٣٩٧ ، وانظر
أيضا الأحكام للامدنى ١٨١/١ - ٢٠٠ ، ٢٠٨ - ٢١١ ، ٢١٢/٢ ، ٨٢ ، ومنتهى السؤل له أيضا ٥٣/١ ، ٥٢ ، ١٨١
وبشأن فضل الصحابة انظر الاقتصاد ١٣٨ وشرح الطحاوية ٣٩٨ - ٤٠١ ، ٤١٣ - ٤٢١ .

(٣) أورد المؤلف هذه المجموعة من الأحاديث وطائفة أخرى في معناها في كتابه الأحكام ١٩٩/١ وما بعدها
وانظر إيتار الحق على الخلق لابن الوزير ٤٦٠ - ٤٦٣ . والاعتصام الشاطبي ٢٥٩/٢ - ٢٦٢ حيث يروى حديث « إن
الله لا يجمع أمتي على ضلالة » عن الترمذى عن ابن عباس .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) في لوحة ١٣٦ أ وهذا هو ما يسمى في مصطلح المحدثين « التواتر المعنوي » انظر المتصر من مصطلحات أهل الأثر
(الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف صفحتي ٩ ، ١٠) وهو واجب القبول عند الكفاة انظر الأحكام ٢٠٠/١ ، ١٤/٢ ، ٣٠
وبشأن قبول الشيعة للتواتر انظر المعنى ٢٠ - ٧٠ - ٧٣ ، ٧٨ - ٨٥ ، وبحث الشيخ محمد جواد في مجموعة أبحاث
« جماعة التقريب » بمصر - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٧٩ - ٣٨٦ .

ولذلك^(١) من نظر بعين الاعتبار ، [وحلى نحره بالأخبار^(٢)] ، وسلك طريق الرشاد ، وجانب الهوى والعناد ، لم يجد من نفسه الاختلاج بمخالفة شيء من ذلك أصلاً .

ثم ، والذي يؤكد ذلك النظرُ إلى مستند الإجماع^(٣) ، فإننا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه ، في جميع موارد ومصادره ، من شرح الحدود والمقاصات ، وشرع ما شرع من المعاملات والمناكحات ، وأحكام الجهاد^(٤) ، وإظهار شعائر الإسلام في أيام الجمع والأعياد ، إنما هو لإصلاح الخلق معاشاً ومعاداً ، وذلك كله لا يتم إلا بإمام مطاع من قبيل الشرع ، بحيث يفوضون أزمته في جميع أمورهم إليه ، ويعتمدون في سائر أحوالهم عليه ، فإنفسهم - مع ما هم عليه من اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من العداوة والشحناء - قلما تنقاد بعضهم لبعض ، ولربما أدى ذلك إلى هلاكهم جميعاً .

والذي يشهد لذلك وقوع الفتن واختطاب الأمم ، عند موت ولاة الأمر من الأئمة والسلاطين ، إلى حين نصب مطاع آخر ، وأن ذلك لو دام لزادت الهوشات^(٥) ، وبطلت المعيشات ، وعظم الفساد في العباد ، وصار كلُّ مشغولاً بحفظ نفسه تحت قائم سيفه ، وذلك مما يفضي إلى رفع الدين ، وهلاك الناس أجمعين . ومنه قيل : « الدينُ أسُّ والسلطانُ حارسٌ ، الدين [والسلطان^(٦)] توأمان .

فإذا نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين ، وأعظم عمدة الدين^(٧) ، فيكون واجبا ، حيث عرف ، بالسمع ، أن ذلك مقصود للشرع ، وليس مما يمكن القول بوجوبه عقلاً^(٨) ،

(١) في الأصل (وذلك) .

(٢) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهدا .

(٣) انظر عن مستند الاجتماع عامة : الاحكام للامنى ١/١٩٨ ، ٢٣٦ - ٢٤٢ وفي هذه المسألة خاصة المغنى ٢٠/١

٤٧ - ٤٩ والاقتصاد ١٣٤ - ١٣٦ ومقدمة ابن خلدون ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٦٠ .

(٤) في الأصل (الجهات) .

(٥) أى الفتن انظر القاموس مادة هوش ، وقارن بالأبكار ٢/٢٨٤ والاقتصاد ١٣٥ .

(٦) في الأصل (الدين توأمان) صححته اعتماداً على الغزالي في الاقتصاد ١٣٥ ، ١٣٦ والأبكار ٢/٢٦٤ أ .

(٧) في الأصل (عماد) .

(٨) قارن بالمغنى ٢٠/١٧ - ٤٠ وبما ينسبه الاسفراييني إلى جمهور المعتزلة في حاشيته على النسفية ٤٨٢ ، ٤٨٣

والأبكار ٢/٢٦٤ أ .

كما بيناه، اللهم إلا أن يعنى ، بكونه واجبا عقليا ، أن في فعله فائدة ، وفي تركه مضرة^(١) ،
لذلك مالا سبيل إلى إنكاره أصلا .

فإن قيل : الاحتجاج بإجماع الأمة فرع تصور الإجماع^(٢) ، وكما زعمتم أن العادة ،
تحيل اجتماع الأمة على الخطأ ، فكذلك أيضا بالنظر إلى العلماء ، تحيل اجتماع الكل
على حكم واحد [مع]^(٣) ما هم عليه من اختلاف الطباع ، وتفاوت الأزمان ، والسهولة
والضعوبة / في الانقياد ، كما يستحيل - من حيث العادة - اتفائهم كافة على القيام ١/ ١٣٩
أو القعود في لحظة واحدة ، في يوم واحد^(٤) .

ثم وإن تُصور ذلك ، فالاطلاع عليه لكل واحد من أهل العصر - مع انقسام
المجتهدين إلى معروف وإلى غير معروف ، وتثنائي البلدان ، وتباعد العمران - أيضا
متعذر^(٥) .

ثم وإن قدر أن ذلك كله متصور ، لكن ما من واحد نفرضه منهم إلا ويجوز -
عند تقديره منفردا - أن يكون في ذلك الحكم مخطئا ، وذلك الجواز لا ينتقض وإن انضاف
إليه ، في ذلك الحكم ، من أعداد المجتهدين ، مالا يحصى^(٦) . والذي يدل على جواز
ذلك ورود النهى بصفة العموم وهو قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ^(٧))
(وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ^(٨)) ، ولو لم يكن ذلك منهم جائزا وإلا لما نهوا عنه .

(١) قارن بالاقتصاد ١٣٤ والأبكار ٢/٢٦٥ فهما متفقان مع غاية المرام .
(٢) قارن بالأحكام حيث يورد هذه الاعتراضات ويوجب عنها في الصفحات ١/١٨١ - ٢٢٧ .
(٣) زيادة ليست في الأصل .
(٤) قارن بالأحكام ١/١٨١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ وشمى السؤل ١/٥٢ - ٥٤ .
(٥) هذا الاعتراض ودفعه في الأحكام ١/١٨٢ - ١٨٣ .
(٦) انظر الأحكام ١/٢٥٦ ، والمغنى ٢٠ / أ ٧٨ حيث يردان هذه الشبهة التي أثارها الشيعة كسائر الشبه السابقة
واللاحقة في هذا الفصل ، ويقول صاحب المغنى : « إنه لا يكاد يتمد على هذه الطريقة في فساد كون الإجماع حجة من جهة
العقل إلا من يقل حظه من النظر » .

(٧) جزء من الآية ١٨٨ من سورة البقرة .

(٨) جزء من الآية ١٦٩ من سورة البقرة .

ولو كان ذلك حجة قطعية في الشرعيات لِمَا ذكر ، للزم أن يكون ذلك حجة في العقليات ، وهو خلاف الإجماع^(١) .

وما ذكرتموه من الأحاديث فجملتها آحاد لا معتبر بها في القطعيات ، والأمور اليقينية^(٢) وإن استدل على صحتها بإجماع الكافة عليها يلزم الدور وامتنع الاستدلال^(٣) . ثم وإن كانت يقينية فمدلول اسم الأمة : كل من آمن به من حين البعثة إلى يوم القيامة ، وذلك غير متصور فيما نحن فيه^(٤) ، ومع حملها على أهل الحل والعقد من أهل كل عصر فيحتمل أنه أراد بالضلال أو الخطأ الكفر ، أو ما يوجب الاعتقاد الخبيث ، أو نوعا آخر من أنواع الخطأ ؛ إذ تناوله لكل ضلال وخطأ - إن كان - فليس إلا بطريق الظن والتخمين ، دون القطع واليقين^(٥) .

ثم وإن قدر أن المراد به العصمة من كل خطأ ، والحفظ من كل زلل ، فلا بد أن يبين وجود الإجماع فيما نحن فيه ، وما المانع من أن يكون ثم نكير ، وأنه لم تتحقق الموافقة إلا من آحاد المسلمين^(٦) ؟ والذي يدل على ذلك قول عمر - رضي الله عنه - « ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة ، وفي الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه^(٧) » [أي^(٨)] إن بيعة أبي بكر من غير مشورة [وقد^(٨)] وفي الله شرها فلا نعود إلى مثلها .

(١) قارن بالأحكام ١٨٦/١ ، ١٩٢ ، ٢٩٦ ويدعى الإمامية هنا الإجماع على (أن الإجماع ليس بحجة في العقليات) وهذه نقطة دقيقة سيحققها المؤلف قريبا انظر ل ١٤٠ ، أ ، ب والتعليق عليها .

(٢) نجد هذا الاعتراض في الأحكام ١٩٩/١ ، ٢٠٠ .

(٣) نجد هذا الاعتراض نفسه في الأحكام : ٢٠١/١ . وفي الأبكار ٢٨٩/٢ ، ب ، ٢٩٠ أ حيث يعرض فكرة الشيعة في أن القول بحجة الاجتماع يتضمن الدور ثم يجيب عنها .

(٤) انظر هذا الاعتراض ودفنه في الأحكام ١٩٣/١ - ١٩٥ ومنتهى السؤل ٤٢/١ وانظر أيضا الاعتصام ٢٥٨/٢ - ٢٦٧ حيث يذكر الآراء في معنى الأمة ولفظ الجماعة في مثل هذه الأحاديث وراجع ما سبق في ل ١٣٨ أ .

(٥) هذا الاعتراض في الأحكام ١٩٩/١ ، والأجوبة عنه فيه ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٦) انظر هذا الاعتراض ودفنه في الأحكام ٢٠٠/١ ، ٢٠١ ، والأبكار ٢٦٤/٢ .

(٧) انظر قوله عمر هذه ومناها ورد استدلالهم الخاطيء بها عند الباقلاني (التمهيد ١٨٤ ، ١٩٦ ، ١٩٧) وانظر

رد ما قاله الشيعة على أبي بكر اعتمادا على هذه الكلمة أو غيرها في التمهيد أيضا ١٩٠ - ١٩٧ ومنهاج السنة ١١٨/٣ - ١١٩ والأبكار ٢٦٤/٢ أ .

(٨) زيادة ليست بالأصل .

ثم إن الإجماع لا بد وأن يعود إلى مستند^(١) / من الكتاب والسنة ، ولو كان للإجماع ١٣٩ / ب مستند لقد كانت العادة تحيل أن لا ينقل ، مع توفر الدواعى إلى نقله ، فحيث لم ينقل له مستند علم أنه غير واقع في نفسه .

وأيضا فإن تعاون الناس على أشغالهم ، وتوفيرهم على إصلاح أحوالهم ، وأخذهم على أيدي السفهاء منهم ، والقيام بما يجب عليهم في دينهم ودنياهم ، مما تحذوهم إليه طباعهم وأديانهم ، ويدل على ذلك انتظام حال العربان وأهل البوادي والقفار ، الخارجين عن أحكام السلطان ، فإذا قاموا بذلك فيما بينهم لم يكن لإقامة واحد منهم ، يحكم عليهم فيما يفعلونه ، ويتأمر عليهم فيما يصنعونه ، تعين^(٢) .

لا سيما وما من مسألة اجتهادية إلا ويجوز لكل واحد من المجتهدين أن يخالفه فيها بما يؤدي إليه اجتهاده ، وكيف يكون واجب الطاعة مع جواز المخالفة ؟ وما الفائدة في نصبه^(٣) ؟ نعم إن أدى اجتهادهم [إلى أن يقيموا^(٤)] أميرا ورئيسا عليهم ، يتكلف أمورهم^(٥) ، ويرتب جيوشهم ، ويحمي حوزتهم ، ويقوم بذلك على وجه العدل والإنصاف^(٦) فلهم ذلك ، من غير أن يلزمهم من تركه حرج في الشرع أصلا^(٧) ، ثم إن ذلك يستدعى كون الطريق متواترا^(٨) ، وقد عرف ما فيه فيما مضى .

-
- (١) انظر ل ١٣٨ ب من هذا الكتاب والتعليق هناك بشأن مستند الاجماع حيث اشرت إلى رد المغنى وغيره على التشكيك المذكور هنا وانظر المغنى ٢٠ / ٤٧ - ٤٩ ، ٢٦٠ ، والأبكار ٢ / ٢٦٤ أ .
- (٢) : أشار في المغنى إلى مثل هذه الشبهة ٢٠ / ١٦ وفي الأبكار ٢ / ٢٦٤ ب .
- (٣) نجد الرد على مثل هذه أيضاً في المغنى ١٢٠ / ٨٩ - ٩١ ، ١٠٣ - ١٠٨ ، والأبكار ٢ / ٢٦٤ ب .
- (٤) زيادة ليست بالأصل .
- (٥) في الأصل (تكليف . . ترتيب) .
- (٦) انظر هذه الفكرة في الأبكار ٢ / ٢٦٤ ب .
- (٧) انظر مفهوم الشيعة في التفرقة بين الأمير والإمام ومناقشة هذا المفهوم عند القاضي عبد الجبار - المغنى ٢٠ / ٩١ - ٩٨ .
- (٨) في الأصل (سواتر) .

والجواب : هو أن وقوع الاتفاق من الأمة على وجوب الصلوات الخمس^(١) ، وصوم رمضان وغير ذلك من الأحكام يكره على مخالفتهم ، في منع تصوره ، بالإبطال . وما يتخيل من امتناع الاتفاق عليه ، كما فرض من القيام والقعود والأكل والشرب ، وغير ذلك ، فليس إلا لعدم الصارف والباعث له ، وإلا فلو تحقق الصارف لهم إلى ذلك لم يكن بالنظر إلى العادة ممتنعا . ولا محالة أن الأمة متعبدون باتباع النصوص والأدلة ، الواردة من الكتاب والسنة ، ومعرضون للعقاب على تركها ، وإهمال النظر إليها ، فغير بعيد أن يجدوا أنها تصرف دواعيهم إلى الحكم بمدلوله ، وتبعثهم على العمل بمقتضاه ، ويعرف ذلك منهم بمشاهدة أو نقل متواتر ، كما عرف أن مذهب جميع الفلاسفة الإلهيين / فني الصفات ، وكما عرف التثليث من مذهب النصارى ، والثنية من مذهب جميع المجوس ، إلى غير ذلك من الأمور المتفق عليها .

وإن اتفق أن كان ذلك مستندا إلى قول واحد ، والكل في اتفاقهم له مقلدون ، وعليه معتمدون ، كما علم من أصحاب الشافعى الاتفاق^(٢) على منع قتل المسلم بالذى ، والحر بالعبد ونحوه ، وكما علم من اتفاقهم أن ذلك هو مذهب إمامهم . فكذلك نعرف من اتفاق الأمة أن ذلك مستند إلى قول نبيهم ، بل ومعرفة ذلك من إجماع الصدر الأول يكون أقرب وأولى ، فإنهم [لم^(٣)] يكونوا بعدد قد انتشروا في البلاد ، ولاتناعت بهم الأبعاد ، ولم يكن عددهم مما يخرج عن الحصر ، لاسيا أهل الحل والعقد منهم .

وتخيل الرجوع من الأمة عما اتفقوا عليه متعذر ، لضرورة الخطأ في أحد الإجماعين وقد دل السمع والعقل على امتناعه . ورجوع بعضهم ، وإن كان جائزا ، فغير قادح لكونه مخصصا ومحتجوجا بما تقدم من الإجماع السابق ، الذى دل العقل والسمع على

(١) فى الأصل (الصلاة) وانظر الإجابة عن الشبه حول الإجماع فى الأبكار ٢ / ٢٦٤ ب ، ٢٦٥ .

(٢) فى الأصل (بالاتفاق) . (٣) زيادة ليست فى الأصل .

تصويبه ، ومع جواز الاتفاق ووقوع الإجماع يتمتع أن يكون على الخطأ ، وإن كان ذلك جائزا على كل واحد ، أن لو قدر منفردا ، لما تقرر من قبل^(١) .

وأقرب شاهد يَخُصُّمُ هذا القائل ما أشرنا إليه في جانب حصول العلم بالتواتر في مسألة النبوات ، ولا معنى للتطويل بإعادته^(٢) .

وما أشير إليه من الأخبار الدالة على جواز الخطأ على الأمة^(٣) فليست ناهية عن الإجماع يلزم ما ذكره ، وإنما النهى فيها متوجه على الآحاد . ثم ولو قدر ذلك فليس النهى يستدعى وقوع المنهى عنه ولا جوازه في نفسه فإنه - تعالى - قال لنبيه : (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ^(٤)) ، وقال : (لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ^(٥)) ، مع علمه بعصمته ، وأن ذلك لا يقع منه ولا يجوز عليه .

ولاشك أن العادة كما تحيل اتفاق الأمة على الخطأ في السمعيات ، كذلك في العقليات أيضا ، لكننا لانحيل تجويز العقل لنقيض المتفق عليه ، من جهة العقل ، وأن ذلك لا تعرف استحالته إلا من دليل عقلي / أو أمر يقيني آخر . ولم نُتَعَبَّدْ بإزاحة ذلك ١٤٠/ب الاحتمال الواهي بالنظر إلى الدليل العقلي ، وإلا فالاجماع حجة في العقليات بسبب كونه في الشرعيات ، وعليكم بمراعاة هذا المعنى ؛ فإنه كثيرا ما يغلط فيه^(٦) . ويدل على الاحتجاج به ما أشرنا إليه من الأخبار والآثار ، وهي - وإن كانت آحادا^(٧) - فلا شك أن جملتها تنزل منزلة التواتر ، كما أسلفناه .

(١) ارجع لما سبق في ١٣٨ ب ، ١٣٩ = ص ٣٤٦ - ٣٤٩ ، والتعليقات عليها وقارن إجابته هنا بما في المعنى والاحكام في المواضع التي حددتها منما في هذه التعليقات .

(٢) صحة التواتر وإفادته العلم أصل لثبوت النبوات ، ارجع لما مر في القانون السابع ١٣٤ ب ، ١٣٥ ا وقارن بما في المعنى ٢٠ / ٨٢ وبما في أصول الدين للبغدادي ص ١٩٧ ، ١٨٠ .

(٣) انظر ص ١٣٩ ا ، ب من هذا الكتاب وذكر المؤلف طائفة من النصوص التي يعتمد عليها نفاة الإجماع وابطال تأويلهم لها في الأحكام ١٨٥/١ - ١٨٧ ومنتهى السؤل ١/٥١ ، ٥٢ .

(٤) جزء من الآية ٣٥ من سورة الأنعام .

(٥) الآية ٦٥ من سورة الزمر .

(٦) قارن بالأحكام ١٩٢/١ ، ٢٠٦ وفي هذه الصفحة الأخيرة يحدد ما يصح الاحتجاج فيه بالإجماع من العقليات .

(٧) في الأصل (آحاد) وارجع إلى لوحة ١٣٩ ا والتعليق عليها بشأن قيمة التواتر وحجيته .

وأما حمل لفظ « الأمة » على من تابعه إلى يوم القيامة فهو وإن كان مقتضى اللفظ من حيث الصيغة ، قد خولف إجماعاً بإخراج المجانين والصبيان ومن لا تفهم له عنه ، ومع صرف اللفظ عن ظاهره ، يجب أن ينزل على ما دل عليه الدليل ، وقد دلت السمعيات والقواطع من الشرعيات على تهديد مخالف الجماعة ، الخارج عن السمع لهم والطاعة ، بإخراجه من زمرة الموحدين ، وسلبه ثوب الدين ، مثل قوله - عليه السلام : « من خرج عن الجماعة قيّد شبر فقد خلع ريقه الإسلام من عنقه »^(١) ، وقوله : « من فارق الجماعة ومات ففقد مات ميتة جاهلية »^(٢) ، إلى غير ذلك ممن الآثار وقواطع الأخبار ، والموافقة والمخالفة ، والتهديد بمثل هذا الأمر العظيم ، والخطب الجسيم ، إنما تتحقق أن لو كان المخالف معصوماً فيما أتاه ، مصيباً فيما رآه ، وأن تكون ممة وجد دون من لم يوجد ، فوجب حمل اللفظ عليه ، وإلا فالموافقة والمخالفة إنما تتصور في يوم القيامة ، وهو محال^(٣)

وأما تخصيص الخطأ والبطلان بالكفران أو غيره من أنواع العصيان ، مع ما فيه من مخالفة ظاهر^(٤) اللفظ [فهو]^(٥) مخالف لظاهر الإطلاق بالتهديد لمخالف الإجماع ، من غير تفصيل ، ومبطل لفائدة التخصيص بالتنصيص على الأمة ، وإيراد ذلك في معرض الإكرام والإنعام والتفضل ، من جهة أن الواحد قد يشارك الأمة ، في ترك كل ما تقدم حمل الضلال والخطأ عليه ، من أنواع العصيان ، وإن لم يوافقهم في أن كل ما ذهبوا إليه واتفقوا عليه ، يكون صواباً وحسناً ، فلا سبيل إذناً إليه .

(١) روى الشيخان عن ابن عباس (من كره من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية) وفي الصحيحين أيضاً (من رأى من أميره شيئا فليصبر فانه من فارق الجماعة شبرا فمات ميتة جاهلية) ، انظر منهاج السنة ٨٧/٢ وانظر رياض الصالحين ص ١٤٢ ، وفتح المبدى للشرقاوى ١٠٥/٤ ، ١٠٦ ، وراجع ما مر في ل ١٣٩ أو التعلوق عليها بشأن لفظ الأمة والجماعة .

(٢) رواه مسلم بلفظ « ومن مات وهو مفارق للجماعة فانه يموت ميتة جاهلية » وله روايات أخرى عنده انظر رياض الصالحين ص ١٤٢ ، وقد أورد المؤلف هذين الحديثين وغيرهما في معناهما في المنتهى ص ٥٠ ج ١ وانظر نشأة الفكر للنشار ج ٢ المقدمة .

(٣) ارجع إلى اللوحة ١٣٩ فيما سبق ، والتعليق عليها .

(٤) كتب الناسخ هنا كلمة (الأمر) قبل كلمة (اللفظ) ثم وضع فوقها علامة التصحيح مما يدل على زيادتها .

(٥) زيادة ليست بالأصل

وأما منع وقوع الإجماع فيما نحن فيه فبعيد ، لما أسلفناه^(١) ، والنكير وإن كان ١/١٤١ وقوعه بالنظر إلى العقل جائزا ، لكنه بالنظر إلى العادة مستحيل ، من جهة امتناع وقوع التواطؤ على ترك نقله مع توفر الدواعي والصوراف إليه .^(٢) وليس في قول عمر ما يدل على انتفاء وقوع الإجماع على وجوب الإمامة [كما هو مقصدنا]^(٣) ، بل وليس فيه أيضا دلالة على انتفاء وقوع الإجماع على تعيين أبي بكر أيضا^(٤) ؛ فإنه لامانع من وقوع الإجماع على^(٥) ذلك بعينه ، وإن قدر الاختلاف في التعيين .

وعدم الاطلاع على مستند الإجماع فإنما يكون قادحا أن لو كان ذلك مما تدعو الحاجة إليه ، وتتوفر الدواعي على نقله ، وليس كذلك ، فإنه مهما تحقق الاتفاق واستقر الوفاق ، وظهر دليل وجوب اتباعه ، وقع الاكتفاء به عن مستنده ، ولم يبق نظر إلا في موافقته ، ومخالفته . ومع عدم الحاجة إلى النظر في المستند ، لكون الوفاق قد صار واجبا حتما ، ولازما جزما ، لم تنصرف الدواعي إلى نقله ، ولم تتوفر البواعث على اتباعه ، فلا يكون عدم الاطلاع عليه إذ ذاك قادحا . كيف وإنه لا يبعد أن يكون مما لا يمكن نقله ، بل يعلمه من كان في زمن النبي - عليه السلام - ومشاهدا له ، بقرائن أحوال^(٦) وإشارات ثم أقوال وأفعال ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان^(٧) .

(١) ارجع لما في ص ١٣٩ والتعليق عليها وقارن بما في الاحكام والأبكار للمؤلف والتهديد للباقلاني في الصفحات المذكورة هناك .

(٢) قارن بمنتهى السؤل ٨٧/١ ، ٨٨ والاحكام ٤١/٢ - ٤٣ حيث يقرر هذه القاعدة ويحكي الآراء فيها والأبكار ١٢٦٥/٢ .

(٣) هذه الكلمات عليها بقعة من الخبر بالأصل تعسرت معه قراءتها ، وقد أثبتتها اجتهاداً .

(٤) كذا بالأصل ، ولعلها « إماما » .

(٥) أى على وجوب إقامة الإمام مطلقا وقارن بالأبكار ٢٧٥/٢ ، ب ، فالمراد هنا التعليل للحكم الأول الذي هو مقصوده كما يقول ، وإن كان الثاني أيضاً مقبولا كما يشير إليه كلامه .

(٦) في الأصل (الأحوال) والمتعاطفات تدل على أن (ال) زائدة وانظر معنى القرائن الحالية والأفعال في هذا الصدد في المغنى ٢٠/٤٩ ، وقارن بالأبكار ٢٧٥/٢ ب ففيه نفس الفكرة .

(٧) انظر ما مر في ل ١٣٨ ب ، ١٣٩ والتعليق عليها بشأن مستند الإجماع وبمقارنة ما هنا بما في المغنى ٢٠ / ٤٧ - ٤٩ والمنتهى ١ / ٦١ - ٦٣ والاحكام ١ / ٢٣٦ - ٢٤٢ والأبكار ٢ / ٢٦٥ اتجد الاتفاق التام فيها .

وأما اتفاق الناس على ما لأجله نُصِب الإمام ، وإن كان ذلك جائزاً في العقل ، لكنه بالنظر لما لا تقبله العادة الجارية والسنة المطردة فممتنع ، بدليل ما ذكرناه من أوقات الفترات وموت الملوك والسلاطين ، وغير ذلك مما ذكرناه^(١) ، ولهذا نرى العربان والخارجيين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والأسود الكاسرة^(٢) ، لا يُبقي بعضهم على بعض ، ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا فرض ، ولم تَك دواعيهم إلى صلاح أمورهم ، وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم ، بمن عن السلطان ؛ إذ السيف والسنان قد يفعل ما لا يفعله البرهان^(٣) .

١٤/ب /ومن نظر إلى ما قررناه من الفائدة المطلوبة من نصب الإمام ، والغاية المقصودة من إقامته للإسلام ، علم أنه لا أثر لجواز المخالفة له فيما يقع من مسائل الاجتهاد ، وأن ذلك غير مقصود فيه الانقياد^(٤) .

وإذا ثبت وجوب الإمامة بالسمع ، فهل التعيين فيها مُسْتَنَدٌ إلى النص أو الاختيار ؟ فذهبت الإمامية إلى أن مستند التعيين إنما هو النص ، وزعموا أن خلافة على منصوص عليها من قِبَل النبي - صلى الله عليه وسلم^(٥) - بقوله : « أنت مني كهارون من موسى^(٦) » ، وقوله - عليه السلام - بعد ما وجبت طاعة المؤمنين له ، وثبت أنه أحق بهم من أنفسهم :

-
- (١) في ل ١٣٨ ب ، ١٣٩ ب من هذا الكتاب .
(٢) في الأصل (الفاسدة) وقارن بالأبكار ٢/٢٦٥ ب .
(٣) قارن بالأبكار ٢/٢٦٥ ب .
(٤) ارجع لما سبق في ١٣٩ ب ، وقارن بالمغنى ٢٠/١٠٧ - ١٠٩ والفصل ٤/٩٥ والتمهيد ١٨٥ ، ١٨٦ ، ومنهاج السنة ٣/١٧٧ والأبكار ٢/٢٩٣ ب ومقدمة ابن خلدون ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ .
(٥) انظر في الأدلة السمعية على إثبات النص ومناقشتها المغنى ٢٠/١١٢ - ١٩٥ ، والتمهيد ١٦٤ - ١٧٨ وأصول الدين ٢٨٠ - ٢٨٤ وشرح الطحاوية ٤٠٣ - ٤٠٨ ومنهاج السنة ٤/٢ - ٨٠ حيث يناقش أدلتهم المستمدة من القرآن ، ٨٠ - ١١٠ ، حيث ينقد ما استندوا إليه من الأحاديث وانظر أيضاً ضحى الإسلام ٣/٢١٢ - ٢٢٠ ومقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ١٩٨ وشرح التوشحي على التنجيد - المقصد الخامس ، وجامع الرسائل لابن تيمية ص ٢٦٢ - ٢٦٧ .
(٦) في الأصل « أنت إلى . . . إلخ » صححته اعتماداً على ما سيأتي في ص ٣٧٧ ، وانظر في لفظ هذا الحديث ومعناه منهاج السنة ٢/١٧٦ ، ٢/٤ - ٩ ، ٨٦ والمغنى ٢٠/١٥٨ - ١٨٠ وشرح الطحاوية ٤١٥ ، ٤١٦ والتمهيد ١٧٣ - ١٧٥ والأبكار - لوحات ٢/٢٧٣ ، ب ، ١٢٨٢ - ١٢٨٣ وقد أخرجه البخاري ومسلم (جامع الأصول ٩/٤٦٨ ، ٤٦٩) والترمذي في السنن ١٣/١٧١ وقال : حسن صحيح إلا أنه غريب من هذا الوجه .

« مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ ، فَعَلَى مَوْلَاهُ^(١) » وقوله : « أَنْتَ أَخِي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي عَلَى أَهْلِي وَمُنَجِّزٌ عِدَاتِي^(٢) » إلى غير ذلك من الآثار والأخبار .

ولربما قرروا ذلك بطريق معنوي^(٣) ، وهو أن النبي - عليه السلام - إما أن يكون عالماً باحتياج الخلق إلى من يقوم بمهامهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحمي حوزتهم ، ويقبض على أيدي السفهاء منهم ، ويقوم فيهم الأحكام الشرعية ، على وفق ماوردت به الأدلة السمعية على ما تقرر . أو لم يكن عالماً : لاجئ أن يقال بكونه غير عالم ، إذ هو إساءة ظن بالنبوة وقدح في سر الرسالة . وكذلك أيضاً إن كان عالماً ولم ينص ، لاسيما والتنصيب ههنا أكد من التنصيب ، وإيجاب التعريف ، لما يتعلق بباب الاستنجاة والتيمم ، على ما لا يخفى . وهذا وإن لم يرد منه صدور الخطأ من الأمة - تبع ما عينه وسومح^(٤) ، من ادعاء انتفاء التكبير - فلا يخفى أن صيانة النبي عن الخطأ أولى من صيانة الأمة التي عصمتها^(٥) لم تثبت إلا بقوله وبعصمته ، فإذا لا بد من التنصيب والإشارة إلى [التنصيب^(٦)] .

ولاجئ أن يقال^(٧) : إنه ترك الأمر شوري فيما بين الصحابة ، وفوض الأمر إلى اجتهاداتهم وآرائهم ، ليعلم القاصر من الفاضل والمجتهد من العبي ، وإلا لجاز للصحابة

(١) هذا جزء من حديث « غدیر خم » المشهور كما ترويه الشيعة وقد أفاض ابن تيمية في أول الجزء الرابع من « منهاج السنة » في نقده حتى انتهى إلى أنه موضوع ٩/٤ - ١٧ ، وفي ص ٨٤ - ٨٧ يورد ما كان عند غدیر خم - حسب صحيح مسلم - « إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي » وينص في ص ٨٨ على أن حديث الموالاتة ثابت في الصحيحين ولكنه لم يكن عند غدیر خم ، وانظر التمهيد ١٦٩ - ١٧٣ وانظر أيضاً المغني ٢٠ / ١٤٤ - ١٥٨ والأبكار ٢ / ٢٨٢ ب والعقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٢٦ ، وسنن الترمذي ١٣ / ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٢) انظر نصح ومناقشته سنداً ومتناً عند ابن تيمية في منهاج السنة ٨٤/٤ - ٩٦ حيث ينتهي إلى الحكم بكونه موضوعاً وينقل ذلك عن ابن الجوزي وغيره ، وقد عده السيوطي في الموضوعات وأورد عدة روايات له في اللآلئ المصنوعة ١ / ٣٢٦ ، ٣٥٨ .

(٣) أي بدليل عقلي ، قارن بأدلتهم العقلية في المغني ٢٠ / ٩٩ - ١١١ والفصل ٩٥/٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ والأبكار ٢ / ٢٦٧ ب - ٢٧٠ ومنهاج السنة ٢٠ / ٣٠ - ٣٠ وشرح الطحاوية ٤٢١ وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ١٩٦ ، ١٩٧ وضحى الإسلام ٣ / ٢١٤ والمقصد الخامس من شرح التجريد للقوشجي .

(٤) كذا بالأصل وانظر الأبكار ٢ / ٢٦٩ ، ١٢٨٣ .

(٥) في الأصل (عصمتهم) .

(٦) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهاداً وقارن الفكرة بما في الأبكار ٢ / ٢٦٨ ب .

(٧) قاله القاضي عبد الجبار في المغني ٢٠ / ٩٩ - ١٠٢ وأشار إلى إلزامهم الخاص بإهمال بمئة الرسل وأجاب عنه

وانظر الأبكار ٢ / ٢٨٦ .

ألا ينصبوا إماماً أيضاً ، يُعلم الطائع من العاصي ، والمنقاد للأوامر والنواهي من غيره ، بل ولجواز إهمال بعثة الرسل ، وتفويض الأمر إلى أرباب العقول ، لتمييز أيضاً المجتهد ومن له النظر في المدارك ، واستنباط المسالك ممن ليس كذلك ، وذلك مما لا يخفى فسادها . كيف وأن التعيين بعدم اثبات القول بوجوب الإمامة لازم لامحالة ، فهو إما أن يستند إلى النص أو الاختيار ، والاجتماع على التعيين لاستند له^(١) ؛ ثم كيف يجب على الناس طاعته وهو إنما صار إماماً باقائمتهم^(٢) له ؟ فإذا لابد وأن يكون التعيين وارداً من قبل الشرع وصادراً من جهة السمع ، وهو إنما يثبت في حق من يدعيه ، دون من ينفيه^(٣) ، هذا معتقد الشيعة وطوائف الإمامية .

وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب الحديث^(٤) [فهو]^(٥) أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ؛ لأنه لو ورد نصاً فهو إما أن يكون نصاً قطعياً أو ظنياً ؛ لاجئز أن يكون قطعياً . إذ العادة تحيل الاتفاق من الأمة على تركه ، وإهمال النظر لموجبه ، لما سبق . وإن كان ظنياً بالنظر إلى المتن والسند ، أو بالنظر إلى أحدهما ، فادعاء العلم بالتنصيص إذ ذاك يكون محالاً ، والاكتفاء بمحض الظن أيضاً مما لا سبيل إليه ههنا ، لما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة .

كيف وأنه لم يرد في ذلك شيء من الأخبار . ، ولانقل شيء من الآثار على لسان الثقات ،

(١) كذا بالأصل ، وارجع لما مر ل ١٣٩ ، ب حول الإجماع وسنده .

(٢) قارن بالأبكار ٢/٢٦٨ ب ، ٢٧٤ ب .

(٣) قارن بالمغنى ٢٠ / ١١٦ ، ١٢٠ حيث ينسب هذا القول إلى بعض الشيعة ثم يبطله ، وانظر تفصيل مذاهب الشيعة في المقدمة لابن خلدون ص ١٩٦ - ٢٠٢ وهو يذكر فيه ص ٢٠٠ أن الزيدية منهم يقولون « إنها باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص » .

(٤) قد علمنا بالنصوص الواضحة أنه رأى المعتزلة أيضاً كما يتضح من قراءة الجزء الأخير من « المغنى » وقارن رد الآمدى هنا مثلاً بما في المغنى ٢٠ / ١١٢ ، ٢٠ ب ، ١٧٣ - ١٨٥ وما بعدها وخاصة ١٩٥ - ١٩٧ وبالاقلا في التمهيد ١٦٤ ، ١٧٩ وانظر دعوى ابن حزم في الفصل ٤ / ١٠٧ - ١٠٩ النص على أبي بكر نصاً جلياً ، وما يأتي في الصفحات التالية عن دعوى النص ومناقشتها ، وانظر مقالات الإسلاميين ٢ / ١٣٢ .

(٥) زيادة ليست في الأصل .

والمعتمد عليهم من الرواة ، لامتواترا ولا آحادا ، غير ما نقل على لسان الخصوم^(١) ، وهم فيه مدعون . وفيما نقاوه متهمون ، لاسيما مع ما ظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم ، وسلوكهم طرق الضلال ، والبهت بادعاء المحال ، ومخالفة العقول ، وسب أصحاب الرسول^(٢) ، وغير ذلك مما اشتهاره يغنى عن تعداداه وإظهاره .

ومما يؤكد القول بانتفاء التنصيص إنكاره من أكثر المعتقدين لتفضيل على - عليه السلام - على غيره كالزيدية ومعتزلة البغداديين^(٣) وغيرهم ، مع زوال التهمة عنهم والشك في قولهم . وقوله - عليه السلام - حين خرج إلى غزوة تبوك لعل - وقد استخلفه / ١٤٢ ب على قومه : « أنت منى كهارون من موسى » معناه : في الاستخلاف على عشيرتي وقومي كما كان هارون مستخلفا على قوم موسى من بعده ، وليس في ذلك دلالة على استخلافه بعد موته ، فإن ذلك مما لا يثبت لهارون المشبه به بعد موسى ؛ لأنه مات قبله في التيه^(٤) . وما ورد في مساق الحديث من قوله : « إلا أنه لاني بعدى » ليس المعنى به بعد موتي ، حتى يكون ما ذكرناه مخالفا لظاهر الحديث ، بل معناه : بعد نبوتي^(٥) ، لامعى ولا بعدى . وذلك كما يقال : « لاناصر لك بعد فلان » أي بعد نصرته لامعه ولا قبله ، وهو وإن افتقر إلى إضمار « النبوة » فما ذكره أيضا لا بد فيه من إضمار « الموت » ، وليس إضماره بأولى من إضماره ، بل ما ذكرناه أولى ؛ نفيًا لإبطال فائدة التخصيص بما بعد الموت ، فإنه كما قد

(١) راجع ما مر في ل ١٤١ ب ، وانظر منهاج السنة ٢/٤ - ١٠٥ ومقدمة ابن خلدون ١٩٦ ، ١٩٧ والابكار ٢٦٩/١ ب ، ٢٧٥ ب ، ١٢٧٦ .

(٢) قارن بشأن موقف الشيعة من الصحابة بالابكار ٢٩١/٢ ب ، ٣٠١ ، والانتصار للخطا ١٠٠ - ١٠٤ وشرح الطحاوية ٣٩٨ - ٤٠٢ ومنهاج السنة ٢/٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٥٨/٣ - ٦٣ ، والمغنى ٢٠/٣٢٢ وما بعدها وإيضاح الحق على الخلق ٤٥١ - ٤٦٢ ونشأة الفكر للنشار ٢/١٠٤ ، ١٠٥ ، وتجريد الكلام - المقصد الخامس ، وجامع الرسائل ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

(٣) قارن بالابكار ٢/٢٦٧ ، ب والمغنى ٢٠/١١٨ - ١٢٣ ، ١٧٥ وفيه ينقل عن الجبائي أبي على رفضه لدعوى النص ص ١٦٨ وعن واصل بن عطاء مثل ذلك ص ١٩٦ وانظر موقف الزيدية كما يعرضه عبد الجبار في المغنى ٢٠/٣٨ ، ٣٩ ، وفي مقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ٢٠٠ ، وعقائد الامامية السنهوتى ص ١٤٨ - ١٧٦ .

(٤) انظر بشأن هذه الحقيقة وما يترتب عليها من بيان معنى التشبيه في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم - ابن حزم في الفصل ٤/٩٤ والتمهيد ١٧٣ - ١٧٥ ، ٢٦٦ - ٢٧٠ ، والمغنى ٢٠/١٢٠ ، ١٢١ ، وراجع ما مر عن تخريج هذا الحديث والأحاديث في معناه هامش ص ٣٧٤ .

(٥) قارن بالتمهيد ١٧٤ ، ١٧٥ ، والمغنى ١٢٠/١٧١ ، ١٧٢ ، والابكار ٢/٢٨٢ ، ب فكلها تلتقى على فكرة واحدة .

عرف امتناع وجود نبي آخر بعد وفاته ، عرف امتناع وجوده في حياته . والاستخلاف في حالة الحياة مما لا ينتهض دليلاً على الاستخلاف بعد الموت ، وإلا كان ذلك دليلاً في حق الولاية والقضاة^(١) ، وكل من تولى شيئاً من أمر المسلمين في حالة حياة النبي عليه السلام ، وكل عذر ينقذ ههنا فهو بعينه منقذ في قوله عليه السلام . ثم الذى^(٢) يؤكد ما قلناه أنه لو صدرت هذه العبارة عن خليفة الوقت ، إلى واحد من المسلمين ، لم يكن ذلك عهداً له بالخلافة بعد الموت إجماعاً ، وإن كان ذلك مما يدل على فضله وعلو رتبته^(٣) . وعلى هذا يخرج قوله عليه السلام : « أنت أخي وخليفتي على أهلي وقاضي ديني ومنجز عدااتي » وكذا قوله : « من كنت مولاه فعلي مولاه » ثم إن لفظ المولى قد يطلق بمعنى المحب ، وقد يطلق بمعنى المعتق وبمعنى الظهر والخلف وبمعنى المكان^(٤) والمقر وبمعنى الناصر ومنه قوله تعالى : (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ^(٥)) أي ناصره ومنه قول الأخطل^(٦) :

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا

١ / ١٤٣ / أي ناصرها ، فيحتمل أن يكون كلام النبي عليه السلام مُنزلاً على هذا المعنى ، وهو أظهر في لفظ المولى .

ولا يمكن حمل لفظ المولى على الأولى فإن ذلك مما لا يرد في اللغة أصلاً^(٧) ، وقوله : (مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ) ليس المعنى به أولى بكم بل مستقركم ومكانكم^(٨) ، ثم

(١) قارن بالتمهيد ١٧٥ والمعنى ٢٠ / ١٨١ والفصل ٤ / ١٠٨ ، ١٠٩ والابكار ٢ / ٢٨٢ ب ففيها نفس الفكرة .

(٢) في الأصل (والذى) . (٣) قارن بالمعنى ٢٠ / ١٨٥ .

(٤) في الأصل « المقار » . (٥) جزء من الآية ٤ من سورة التحريم .

(٦) نسبه للأخطل أيضاً الباقلي في التمهيد ص ١٧٠ ، ثم أفاض في بيان معنى لفظ المولى حتى ص ١٧٣ وكذا فعل عبد الجبار في المعنى ١٥ / ١٤٦ - ١٥٦ وانظر الابكار ٢ / ٢٧٢ ب ، ٢٧٣ ، ٢٨١ . وقد ورد في ديوان الأخطل ط المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٨٩١ كالاتي :

فأصبحت مولاها من الناس بعده وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا

(٧) لم يرد هذا المعنى في القاموس المحيط ولكن دعوى الأمدي تحتاج إلى استقصاء تام .

(٨) الآية ١٥ من سورة الحديد ، وانظر معناها في تفسير النسفي ٤ / ٢٢٦ .

وإن كان ذلك محتملاً ، فهو مما يمتنع حمل كلام النبي عليه ، لما فيه من مراغمة الإجماع ، ومخالفة اتفاق المسلمين ، وهدم قواعد الدين (١) .

ثم إنه لو صح الاعتماد على مثل هذه الآثار في التولية لقد كان ذلك بطريق الأولى فيما تمسك به القائلون بالتنصيب على خلافة أبي بكر (٢) - رضى الله عنه - فإنها مع ، ماواتها من إجماع المسلمين ، أشهر وأولى . وذلك مثل قوله : « يا أيُّ الله إلا أبا بكر (٣) » وقوله ، « اقتلوا (٤) بالذنين من بعدى أبي بكر وعمر (٥) » وقوله : « لا ينبغي لقوم يكون (٦) فيهم أبو بكر أن يقدم عليه غيره (٧) » وقال : « ايتوني بدواة وكتف أكتب إلى أبي بكر كتابا وهو لا يختلف عليه اثنان (٨) » وقوله : « إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في دينه (٩) » ، وذلك مع [ما] (١٠) قد ورد في حقه من الأخبار الدالة على فضله ، والآثار المشعرة بعلو

(١) قارن بالأبكار ٢٨٢/٢ حيث يبين أن حمل الحديث على ما أرادوا يفضى إلى كونه إماما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم - نفسه .

(٢) يذهب أهل السنة إلى صحة إمامة أبي بكر واستحقاقه لها - للمع للأشعري ١٣٣ - ١٣٦ والتمهيد ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ - ١٩٧ ومنهاج السنة ١٧٥/٢ - ١٧٩ وأصول الدين ٢٨١ - ٢٨٤ ويشاركهم المعتزلة هذا الرأي انظر المغنى ٢٠ / ٢٧٢ ٣٥٦ أما بالنسبة للتفصيل فذهب الكثيرون من أهل السنة إلى أنهم في الفضل أكثر تبيهم في الخلافة ومالت طائفة منهم إلى تقديم على علي عثمان انظر الاقتصاد ١٤٠ ، وأصول الدين ٣٠٤ والعقيدة الواسطية لابن تيمية ٢٥ ، ٢٦ وذهب أكثر المعتزلة إلى تقديم على علي سائر الصحابة في الفضل المغنى ٢٠ / ١١٨ - ١٢٣ ويرفض الأشاعرة دعوى النص سواء كانت لعل أو لأبي بكر - انظر المع ١٣٦ وأصول الدين ٢٨١ والأبكار ٢٦٩/٢ ، وراجع امامر بهامش ص ٣٧٦ عن دعوى ابن حزم النص على أبي بكر .

(٣) قارن بالتمهيد ١٧٧ حيث يورد هذا النص وغيره في معناه ، وكذا المغنى ٢٠ / ٢٧٩ ، والأبكار ٢٧٨/٢ ب ، ٢٧٩ .

(٤) في الأصل (اقتدى) .

(٥) قارنه بما في المغنى ٢٠ / ١٥٣ ، ٢٢٠ ، ٢٧٩ والتمهيد ١٧٧ والأبكار ٢٦٧/٢ ب ، ٢٦٨ ب ، ٢٧٩ ب ، والحديث رواه الترمذى وغيره عن حذيفة وغيره من الصحابة - انظر تعليقات د / رشاد سالم على جامع الرسائل ص ٢٦٦ .

(٦) في الأصل « أن يكون » .

(٧) قارن بما في التمهيد ١٧٦ ، ١٧٧ وقد روى البخارى والترمذى وأبو داود بروايات عدة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : « كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » وفي رواية للبخارى « كنا زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحداً - جامع الأصول ٩ / ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٨) هو في التمهيد ١٧٧ بهذا اللفظ وفي منهاج السنة بلفظ مختلف من رواية البخارى ومسلم عن عائشة ٣ / ١٣٥ و انظر الأبكار ٢٦٨/٢ ب .

(٩) قارنه بما في المغنى ٢٠ / ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٧٩ ، ٣٢٣ والتمهيد ١٧٧ ، و انظر بشأن أحاديث فضل أبي بكر - جامع الرسائل ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(١٠) زيادة ليست بالأصل .

رتبته ، مثل قوله عليه السلام : خير أمتي أبو بكر ثم عمر^(١) » وقوله : « من أفضل من أبي بكر؟ زوجتي ابنته ، وجهزني بماله ، وجاهد معي في ساعة الخوف^(٢) » ، وما روى عن علي - كرم الله وجهه - أنه قال : « خير الناس بعد النبي أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم^(٣) » ، « وهذه النصوص كلها إن لم يتخيل كونها راجحة فلا أقل من أن تكون معارضة ومساوية^(٤) ، ومع التعارض يجب التساقت والعمل بإجماع المسلمين ، والاستناد إلى اتفاق المجتهدين .

وكون النبي عليه السلام لم ينص على التعيين ، مما لا يشعر بعدم علمه بحاجة المسلمين إلى من يخلفه بعده ، ويقوم مقامه ، في إلزام الناس بما يستمر به أمر دينهم ، وأمر دنياهم^(٥) . ومع علمه فترك التنصيص عليه إنما يكون محذورا ، أن لو كان به مكلفا ومأمورا ، وإلا فكم من حكم في واقعة تدعو حاجة الناس إلى بيانه ، مات النبي عليه السلام ولم يبينه ، من الفرائض والمعاملات/ والمناكحات وغير ذلك من أحكام العبادات . فإذا ب/١٤٣ ترك التنصيص من النبي عليه السلام مما لا يستحيل شرعا ولا عقلا ولا إعادة ، بخلاف اتفاق الأمة على^(٦) الخطأ ، كما بيناه .

وليس التنصيص على من عقدت له الإمامة بالاختيار شرطا في طاعته - فإن طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع ، المستند^(٧) إلى الكتاب ، أو قول الرسول ،

(١) رواه ابن عساکر عن علي والزيير - كانقلی السیوطی فی الجامع الصغير ١٠/٢ ط الحلبي بمصر ، وفي المغني من رواية واصل بن عطاء نفسه «هما - (أى أبو بكر وعمر) - بمنزلة يميني من شمالي» وانظر الأبكار ٢/٢٧٩ ب ولاحظ التعليق رقم ٣ هنا .
(٢) قارن بالمغني ٢٠/١ ٣٢٢ ، ٣٢٧ ومنهاج السنة ٤/٢٦٨ - ٢٩٨ والأبكار ٢/٢٧٦ ب ، ٢٧٩ ب وقد أخرج الترمذی « رحم الله أبا بكر زوجتي ابنته وحملني إلى دار الهجرة وصحبي في الغار وأعتق بلالا من ماله » - جامع الأصول ٤٢٠/٩ .

(٣) انظر في شأن شهادة الإمام على لأخويه أبي بكر وعمر المغني ٢٠/١ ٣٢٣ ، ٢٠ ب/١٢٣ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ و التمهيد ١٧٦ وشرح الطحاوية ٤٢١ حيث ينسب إليه -- كرم الله وجهه - أنه جلد من فضله على أبي بكر وعمر جلد مفتر - والأبكار ٢/١٢٦٧ ، ب ٢٨٩ ، ٢٨٩ ب ، وجامع الرسائل ٢٦١ حيث ينص ابن تيمية على أنه تواتر عن علي .
(٤) قارن بابن تيمية في منهاج السنة ٢/١٧٥ حيث يقطع بان النصوص الدالة على ذلك بالنسبة لأبي بكر أكثر وأثبت وبأصول الدين ٢٨٠ ومقالات الإسلاميين ٢/١٣١ .

(٥) راجع ما سبق في ١٤١ ب ، ١٤٢ عن استدلالهم العقل .

(٦) قارن بالأبكار ٢/٢٩٤ .
(٧) في الأصل « المستندة » .

لا إلى نفس الاختيار له أولاً^(١) ، فإذاً اشتراط [استناد]^(٢) الاختيار إلى التنصيص إنما يلزم أن لو كان وجوب الطاعة مستندا إليه ، ومعتمدا عليه ، وليس كذلك . وهذا يندفع ما ذكره من الخيال الآخر أيضاً^(٣) . كيف وأنه لو قدر استناد الطاعة إلى الاختيار ، فامتناعه واستبعاده إنما يستقيم أن لو كان ما يثبت بالاختيار لا يتم الاختيار إلا به ، ولا يجب إلا بالنظر إليه ؛ لما فيه من الدور الممتنع . أما إذا كان ما يجب طاعة الإمام فيه ، هو غير ما يتوقف وجوب الطاعة عليه ، فلا امتناع ولا استبعاد ، وقد تحقق بما قررناه إبطال النص وإثبات الاختيار .

وإذا ثبت أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار ، فذلك مما لا يفتقر إلى إجماع أهل الحل والعقد^(٤) ؛ فإن [ذلك]^(٥) ما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي ، بل الواحد من أهل الحل والعقد - والاثنان - كاف^(٦) في الانعقاد ، ووجوب الطاعة والانقياد ؛ لعلمنا بأن السلف من الصحابة - رضوان الله عليهم ، مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين ، والمحافظة على قواعد المسلمين - اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد ، فضلا عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار . وكانوا على ذلك من المتفقيين ، وله من المتبعين ، من غير مخالفة ولا تكبير . وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين ، وعليه اتفاق كافة المسلمين^(٧) .

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٦٧ ب ، ١٢٦٨ ، ٢٧٥ ب ، وراجع ما مر في لوحة ١٣٨ ب

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن بالأبكار ٢/٢٦٧ ب ، ٢٧٥ ب وراجع ما مر في ص ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

(٤) قارن بالأبكار ٢/٢٨٣ ، وأصول الدين ٢٨٧ و التمهيد ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) كذا في الأصل ، وفي الأبكار أيضاً ٢/٢٨٣ .

(٧) هذا ما قرره الباقلاني في التمهيد ١٨٧ ، وانظر ما ينقله الآمدي في الاحكام ١/٢١٦ من الآراء في المسألة وما في

أصول الدين ٢٨٠ ، ٢٨١ ورأى المعتزلة في المغنى ٢٠/٢٥١ - ٢٥٩ وانظر الفصل ٤/١٠٢ والأبكار ٢/٢٨٣ ، ب ومقالات الإسلاميين ٢/١٣٣ .

قال بعض الأصحاب^(١) : ويجب أن يكون ذلك بحضور من الشهود وبينه عدالة ،
 ١/١٤٤ كفا للخصام ، ووقوع الخلاف/بين الأنام ، وادعاء مدع [عقد]^(٢) الإمامة له سرا ،
 متقدما على عقد من كان له جهرا [عيانا]^(٣) ، وهو لامحالة واقع في محل الاجتهاد^(٤) .
 فعلى هذا لو اتفق عقد الإمامة لأكثر من واحد ، في بلدان متعددة ، أو في بلد واحد ،
 من غير أن يشعر كل فريق من العاقدين بعقد الفريق الآخر ، فالواجب أن نتصفح
 العقود ، فما كان منها متقدما ، وجب إقراره ، وأمر الباقي بالنزول عن الأمر ، فإن
 أجابوا ، وإلا قوتلوا ، وقتلوا ، وكانوا خوارج بغاة . وإن لم يُعلم السابق وجب إبطال
 الجميع ، واستأنف عقد لمن يقع عليه الاختيار . كما^(٥) إذا زوج أحد الوليين موليته
 من شخص ، وجهل العقد السابق منهما^(٦) .

ولا خلاف في أنه لا يجوز عقد الإمامة لشخصين ، في صقع واحد ، متضايق الأقطار ،
 ومتقارب الأمصار ؛ لما فيه من الضراء ، ووقوع الفتن والشحناء . وأما إن تباعدت الأقطار
 وتناعت الديار ، بحيث لا يستقل إمام واحد بتدبيرها والنظر في أحوالها فقد قال بعض
 الأصحاب : إن إقامة إمام آخر في محل الاجتهاد^(٧) .

(١) يبدو أنه يقصد الباقلاني انظر التمهيد ١٧٩ ، والأبكار ٢/٢٨٣ ثم انظر أيضاً المغني ٢٠/٢٥٢ ، ٢٥٧ ومنهاج
 السنة ٨٦/٢ (ط بولاق) .
 (٢) زيادة ليست بالأصل ، اعتماداً على الأبكار ٢/٢٨٣ والتمهيد ١٧٩ .
 (٣) غامضة بالأصل أثبتتها اعتماداً على الأبكار ٢/٢٨٣ .
 (٤) قارن رأيه هذا بما في المغني ٢٠/٢٦٥ والاقتصاد للغزالي ١٣٦ ، ١٣٧ ، وانظر أيضاً النظريات السياسية الإسلامية
 د/الريس ١٧٥ - ١٨٩ .
 (٥) في الأصل (كذا) .

(٦) هذه المشكلة واقتراح حلها على هذا النحو في الأبكار ٢/٢٨٣ وعند الباقلاني في التمهيد ١٨ وعبد الجبار في المغني
 ٢٠/٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٠٢ - ٣٠٤ وكلاهما يمثل بالولي على الزواج أيضاً ويشير عبد الجبار إلى حلول أخرى كالقرعة
 والتحكيم ، وانظر رأي ابن حزم في الفصل ٤/١٧٠ وحكاية الأشعري للخلاف في المسألة في المقالات ٢/١٣٦ .

(٧) قارن بالأبكار ٢/٢٨٣ ب ، وقد مال الأشاعرة إلى مثل ما قالت به الزيدية وإن لم يذهبوا إلى المدى الذي ذهب
 إليه الكرامية بشأن تعدد الأئمة - انظر البغدادي أصول الدين ٢٧٤ - ٢٧٥ والتفتازاني في شرح النسفية ٤٨٧ ، ٤٨٨ ونشأة
 الفكر للنشار ٢/١٥٣ ، ١٥٤ والنظريات السياسية الإسلامية ١٩٨ - ٢٠٢ : أما عن الشيعة فن الطبيعي أن يرفضوا تعدد
 الأئمة انظر المغني ١٢/٥٨ ، ١٥٤ ، (إلا أن يكون ناطق مع صامت) انظر الفصل ٤/١٦٣ ومقالات الإسلاميين ٢/١٣٣ ،
 ١٣٤ .

وليس الاختيار لعقد الإمامة جاززا على التشهية^(١) والإيثار ، بل لابد وأن يكون للمعقود له صفات وخصوصيات^(٢) ؛ وهي أن يكون من العلم بمنزلة قاض من قضاة المسلمين^(٣) . وأن يكون له من قوة البأس وشدة المراس قدر ما لا يهوله إقامة الحدود ، وضرب الرقاب ، وإنصاف المظلوم من الظالم^(٤) . وأن يكون بصميرا بأمر الحرب ، وترتيب الجيوش ، وحفظ الثغور . ذكراً ، حُرّاً ، مسلماً^(٥) ، عدلاً^(٦) ثقة فيما يقول ؛ لاتفاق الأمة على ذلك ومحافظةً على ما لأجله نصب الأمام .

ومما دل السمع على اشتراطه أن يكون قرشياً^(٧) ، وذلك نحو قوله - عليه السلام - : « الأئمة من قریش^(٨) » وقوله : « قدموا قریشا ولا تَقَدِّمُوا عليها^(٩) » وقوله : « إنما الناس

(١) قارن بالاقتصاد ١٣٦ حيث يذكر كلمة التشهية ويبدو أنها تهمة يوجهها الشيعة لمنكرى النص القائلين بالاختيار انظر فضائح الباطنية ١٧٩ ، ورد صاحب المغنى هذه التهمة في ٢٠/٢٩٧ .

(٢) قارن ما يذكره عن شروط الإمامة بما في التمهيد ١٨١ - ١٨٥ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ والاقتصاد ١٣٦ والمغنى ٢٠/١٩٨ - ٢٤٢ ومنهاج السنة ٨٦/٢ - ٨٩ وشرح النسفية ٤٨٤ - ٤٨٨ فضائح الباطنية ١٧٩ وما بعدها والابكار ٢٨٣/٢ ب - ٢٩٥ .

(٣) قارن ما يذكره هنا عن شرط العلم بما في الابكار ١٨٣/٢ ب ، حيث يشترط الاجتهاد ، والاقتصاد ١٣٦ حيث يتفق مع غاية المرام والتمهيد ١٨١ والمغنى ٢٠/٢٠٨ - ٢١٤ وابن خلدون المقدمة ١٩٣ فضائح الباطنية ١٩١ - ١٩٤ .

(٤) فصل الآدمى في الأبكار أيضا هذا الشرط عما يليه وهو الخاص بالمقدرة على قيادة الحروب ٢٠/٢٨٣ ب وقارن بالتمهيد ١٨١ ، ١٨٢ والمغنى ٢٠/١٩٨ والاقتصاد ١٣٦ .

(٥) هذه الشروط الثلاثة موضع اتفاق من الجميع - المغنى ٢٠/٢٠١ فضائح الباطنية ١٨٠ ، ١٨١ والفصل ١١٠/٤ والابكار ٢٨٣/٢ ب ، ٢٨٤ .

(٦) قارن بشأن شرط العدالة بالمغنى ٢٠/٢٠١ - ٢٠٧ ، ٢١٥ - ٢٣٢ والتمهيد ١٨٤ ، ١٨٥ والاقتصاد ١٣٧ ، ١٣٨ ، ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ ، ١٩٤ ومنهاج السنة ٨٧/٢ .

(٧) لشرط القرشية شأن كبير عند جمهور المتكلمين أشاعرة أو معتزلة أو شيعة أو سلفيين ولم يخالف فيه إلا الخوارج ، والضرارية من المعتزلة ، وبعض غلاة الإمامية (انظر المغنى ٢٠/١٧٦ - ١٨٣ والمغنى ٢٠/٢٣٤ - ٢٣٨ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ ، ٢٧٦ وشرح النسفية ٤٨٤ ومنهاج السنة ٨٥/٢ ، ٨٦ والتمهيد ١٨٢ - ١٨٤ فضائح الباطنية ١٨٠ ، ١٨١ والاقتصاد ١٣٦ والفصل ٨٩/٤ وقارن بالابكار ٢٨٤ ، وانظر ما يحكيه الأشعري من إسقاط الخوارج وبعض المعتزلة وغيرهم لهذا الشرط في المقالات ١٣٤/٢ - ١٣٦ وما ينسبه ابن خلدون إلى الباقلاني خلافا لما في التمهيد من إسقاط هذا الشرط - المقدمة ١٩٤ .

(٨) حكم ابن حزم بتواتره في الفصل ٨٩/٤ وابن تيمية أيضاً في منهاج السنة ٨٥/٢ ، ٨٦ يميل إلى تواتر معناه وقد أخرجه البخاري وغيره ، وانظر فضائح الباطنية - ليدن ص ٦٧ .

(٩) أورده صاحب المغنى ٢٠/٢٣٤ والمؤلف في الابكار ٢٨٤/٢ وانظر التعليق التالي .

تبع لقريش؛ فير الناس تابع لبرهم وفاجرهم تابع لفاجرهم^(١) « وأيضاً فإن الأئمة من السلف مطبقون على أن الإمامة لا تصلح إلا لقريش ، وتلقيهم لهذه الأخبار بالقبول، واحتجاج بعضهم على بعض بها . وقولُ عمر رضى الله عنه عن سالم مولى أبي حذيفة: « لو كان حياً ب/ ١٤٤ (٢) تخالجنى فيه شك » / فإنما كان لأنه قد قيل إنه كان ينتسب إلى قريش^(٣) ، ولعمري إن مثل هذا الشرط واقع في محل الاجتهاد^(٤) .

وقد زادت الشيعة شروطاً أخرى : وهو أن يكون من بنى هاشم ، معصوماً ، عالماً بالغيب^(٥) ؛ لأننا نأمن بمبايعتهم من النيران وغضب الرحمن . وهذه الشروط مما لم يدل عليها عقل ولا نقل ، ثم إن اشتراط الهاشمية^(٦) مما يخالف ظاهر النص ، وإجماع الأمة على عقد الإمامة لأبي بكر وعمر ، وبه يبطل اشتراط العصمة والعلم بالغيب أيضاً . ثم ولو اشترطت العصمة في الإمام لأمن متبعيه لوجب اشتراطها في حق القضاة والولاة أيضاً ؛ فإنه ليس يلي ببيعته أشياء أكثر مما يلي خلفاؤه وأولياؤه^(٧) .

ثم كيف يدعى اشتراط العصمة^(٨) في الإمامة ، مع الاتفاق على عقد الإمامة للخلفاء

-
- (١) رواه البخارى ومسلم بلفظ يختلف قليلا (انظر منهاج السنة ٨٥/٢) وانظر الأبيكار ٢/٢٨٤ .
(٢) في الأصل (لو) صححته اعتماداً على الأبيكار ٢/٢٨٤ ، ب والمغنى ٢٠/٢٣٥ ، ٢٣٦ حيث يورد انه ويشرحه بمثله ما هنا وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ١٩٤ والتمهيد ١٨٤ .
(٣) انظر في تحديد المقصود بقريش أصول الدين ٢٨١ - ٢٨٦ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، والمغنى ٢٠/ب/١٧٦ - ١٨٥ والفصل ٨٩/٤ - ٩٠ .
(٤) قارنه برأيه المتحفظ في الأبيكار ٢/٢٨٤ او برأى ابن خلدون في المقدمة ١٩٤ ، ١٩٥ .
(٥) قارن بشأن هذا الشرط بالمغنى ٢٠/ب/١٧٣ - ١٨٥ والتمهيد ١٨٤ ، ١٨٥ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٨١ وشرح النسفية ٢٨٤ - ٢٨٦ وفصائح الباطنية ٤٢ - ٤٤ والمثل والنحل ١٩٥/١ وما بعدها وشرح الطحاوية ٤٢٠ - ٤٢٢ والفصل ٩٠/٤ - ٩٦ ومنهاج السنة ٨٢/٢ ، ٨٥ والأبيكار ٢/٢٨٤ ب ومقالات الإسلاميين ١/١١٧ وانظر عقائد الأمامية للسهرقوي ص ٣٢٣ - ٣٤١ .
(٦) في الأصل (لا يخالف) ولا هنا زائدة وإلا انعكس المعنى ، وقارن بالتمهيد ١٨٤ ومقالات الإسلاميين ٢/١٣٥ والأبيكار ٢/٢٨٤ ب .
(٧) هذه الفكرة عند عبد الجبار في المغنى ٢٠/٢١٠ - ٢١١ والباقلافي تمهيد ١٨٤ - ١٨٥ وفي الأبيكار ٢/٢٨٤ ب و ٢٨٥ وانظر فصائح الباطنية ٢٠٦ - ٢٢٠ ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٦ بشأن اشتراطهم العصمة .
(٨) اهتم الأمدى اهتماماً كبيراً بإبطال دعوى العصمة بصورة لانكاد نجدها عند غيره من المتكلمين فنجده يخصص لها ما يزيد على عشرين صفحة من كتابه الأبيكار ، ففي (٢/٢٧٢ ، ب) يذكر أدلة الشيعة على عصمة علي ثم يرد عليهم في ٢/٢٧٤ او ٢٨٠ ب وفي ٢٨٥ ب - ٢٩٥ ب ، ٣٠٧ ب - ٣٠٩ ب .

الراشدين واعترافهم بأنهم ليسوا بمعصومين ؟ حتى إن [كل^(١)] واحد منهم قد كان يرى
الرأى ثم يرجع فيه ، ويطلب الآثار والأخبار كطلب آحاد الناس ، وبعضهم يخالفه البعض ،
وذلك كما نقل عن علي - عليه السلام - أنه قال : في حق أمهات الأولاد : « اتفق رأئي
ورأى عمر علي أن لا يُبْعَن ، والآن فقد رأيت بيعهن^(٢) » . وبالضرورة عند اختلافهما
لابد من وقوع الخطأ في حق أحدهما ، ويخرج عن أن يكون معصوما .

بل وفي ذلك دلالة على انتفاء العصمة عن علي أيضا ؛ فإنه لابد وأن يكون مصيبا في
إحدى الحالتين مخطئا في الأخرى ، ومع تطرق الخطأ إليه لا يكون معصوما .

فإذا قد بان أن ما ذكره ليس بمتعين في الشرع ، ولا وارد في السمع ، بل مهما ظهر
بالإشارات والعلامات ، و [البيان]^(٣) من الأفعال والأقوال ، ما يدل ظاهرا على استجماع
ما شرطناه في شخص ما جاز عقد الإمامة له ؛ لما أشرنا إليه ونبهنا عليه من قبل . ويكون
حكمه في معرفة ذلك منه حكم القضاة والولاة ، وكل من يتولى أمرا من أمور المسلمين .

ولهم أن يخلعوه^(٤) ، وإن شرط [غير ذلك ، إذا وجد منه ما^(٥)] يوجب الاختلال في
أمور الدين ، وأحوال المسلمين ، وما لأجله يقيم الأمام . وإن لم يقدروا على خلعه وإقامة
غيره ، لقوة شوكته وعظم تأهبه^(٦) ، وكان ذلك مما يفضى إلى فساد العالم وهلاك / النفوس ، ١/١٤٥

(١) زيادة ليست بالأصل وراجع التمهيد للباقلاني (١٨٤ ، ١٨٥) . والآمدى هنا يورد فكرته وبعض الفاظه وقد
استشهد الباقلاني على هذه المسألة من أقوال الأربعة الراشدين جميعا . وقارن بالمعنى ٢٠ / ١٢٢ - ٢١٤ ، ٢٢٠ و ص ١٤ ،
١٥ ، ٧٤ ، ٩٠ أيضاً - وانظر في إبطال العصمة أيضاً فضائح الباطنية ١٤٢ - ١٤٥ والنسفية ٢٨٥ ، ٤٨٦ والاعتصام
للشاطبي ٣٤٧ / ٢ ، ٣٤٨ .

(٢) أورده في التمهيد ١٨٥ وقارن بالأبكار ٢ / ٢٨٥ ب - ٢٨٤ ا ، ب ٢٨٨ ا وقد أورد الشاطبي في الاعتصام
أخبارا أخرى عن علي تفيد نفس المعنى ٢ / ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، وانظر مختصر النخبة الأثنا عشرية ص ١٢١ .

(٣) كلمة تعصب قرأتها بالأصل أثبتتها لإجتهاداً ، وقد ذكر الآمدى شروطاً أخرى مختلفا فيها في الأبكار ٢ / ٢٨٤ ا
٢٩٥ ب وقارن بالمعنى ٢٠ / ٨٤ ا ، ٨٥ ، ١٠٠ ، ٣١٣ وبالفصل ٤ / ١٠٢ .

(٤) قارن بالأبكار ٢ / ٢٨٣ ب ، ٢٩٤ ا حيث يقرر حق الأمة في خلعه إذا كان في استمراره اختلال ما أقيم من أجله
وقارن برأى المعتزلة في المعنى ٢٠ / ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠ ب / ٧٦ - ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٥ - ٩٦ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ٢٠٦ ،
وبالتمهيد ١٨٦ ، ١٨٧ وأصول الدين ٢٧٨ ، ٢٧٩ والنسفية ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، والفصل ٤ / ١١١ .

(٥) زدت هذه الكلمات - ومكانها بالأصل محو تماما - مستأنسا بالأبكار ٢ / ٢٨٣ ب .

(٦) في الأصل (ما هبته) أثبتتها لإجتهاداً ، وفي الأبكار ٢ / ٢٨٣ (لقوة شوكته وعظم مراسه) .

وكانت المفسدة في مقابله آكد من المفسدة اللازمة من طاعته ، أمكن ارتكاب أدنى المحذورين دفعا لأعلاهما^(١) .

وإن كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الإسلام ، والردة بعد الإيمان ، فحالم في طاعته والانقياد إلى متابعتة لا تتقاصر عن حال المكره على الردة أو القتل ، بالنسبة إلى المكره .

وعلى هذا إن لم يوجد في العالم مستجمع لجميع شروط الإمامة ، بل من فقد في حتمه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها ، فالواجب أن ينظر إلى المفسدة اللازمة من إقامته وعدم إقامته ، ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما ، إذ الضرورات تبيح المحظورات ، وذلك كما في أكل الميتة بالنسبة إلى حالة الاضطرار ، ونحوه . هذا تمام الطرف الأول .

(١) قارن بما مر في ل ١٤٤ والتعليق هناك ، وبالغزالي في فضائح الباطنية ١٩٢ - ١٩٤ وشرح الطحاوية ٣١٤ - ٣١٧ ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ ، ١٩٤ ومقالات الإسلاميين ١٣٨/٢ والنظريات السياسية الإسلامية ٣٠١ - ٣١٣ .

الطرف الثاني

في «عقود أهل السنة في الصحابة ، وإمامة الخلفاء الراشدين

والأئمة المهديين

ولا خلاف فيما بين أهل الحق أن أبا بكر كان إماماً حقاً^(١) ، وذلك باتفاق المسلمين على إقامته ، واجتماع أهل الحق والعقد على إمامته ، واتباع الناس له في أيام حياته ، وموافقة الصحابة له في غزواته ، ونصبه للولاية والحكام ، وتنفيذ أوامره ونواهيته في البلدان . وذلك مما لا قبل بمدافعته ، ولا سبيل إلى مجاحدته . وأن من تخلف عن بيعته في مبدأ الأمر مثل علي وغيره لم يكن عن شقاق ونفاق ، وإنما كان لعذر وطرؤ أمر^(٢) ، والإفلو كان ذلك للشقاق ، والخروج عن الوفاق ، لأمر يكرهونه ولا يرتضونه ، لقد كان ذلك مما يسارعون إلى إنكاره ، وبيبالغون في إظهاره . لاسيما في حق الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، وعرفوا التأويل^(٣) ، وكانوا - مع ما هم عليه من قوة اليقين ، والصلابة في الدين - لا يراقبون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لومة اللائمين ، ولا خوف المخوفين ، ولو كان ذلك [مما^(٤)]

(١) قارن بالأبكار (٢/٢٩٥ ب حتى ١٣٠١) وانظر في بيان صحة إمامة أبي بكر «اللمع» ١٣٣ - ١٣٦ ، والأبانة ٩٢ - ٩٦ والتمهيد ١٨٧ - ١٩٧ ومنهاج السنة ١٧٥/٢ - ١٧٩ ، وأصول الدين ٢٨١ ، ٢٨٣ والفرقان لابن تيمية ٦٨ - ٧٠ تحقيق الشيخ محمود فايد ط ثانية والمغنى ٢٠ / ٢٧٣ - ١٩٦ وشرح العقائد العضدية ٢٠٥ والفصل ٤ / ١٠٩ ، ١١٠ والنسفية ٤٨٠ ، ٤٨١ وانظر د. النشار نشأة الفكر ١٣٦/٢ - ١٥٤ . وانظر في شبه الشيعة حول إمامة أبي بكر وردّها منهاج السنة ١١٧/٣ - ١٣٩ ، ١٥٧/٢ - ١٧٥ ، ٢١٣/٤ - ٢١١ ، ٣٢١ والمغنى ٢٠ / ٣٢٨ - ٣٥٦ ، ٢٠ ب / ١٨٤ - ٢٧٤ وارجع للهامش رقم ٢ في ص ٣٧٩ فيما سبق ..

(٢) انظر في تخلف علي وغيره عن البيعة لأبي بكر وحقيقة ذلك وسببه : المغنى ٢٠ / ٢٨٢ - ٢٩٣ ، ٢٠ ب / ١١٣ - ١٨٤ والتمهيد ١٨٧ ، ١٨٨ وانظر العواصم من القواصم ط السلفية ١٣٧٥ هـ ص ٣٧ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٥٠ ، والفصل ٤ / ٩٦ - ٩٨ وشرح العقائد العضدية ٣٠٥ واللمع ١٣٣ والأبكار ١٩١/٢ ، ٢٩٥/٢ ب ، ٢٩٦ ب ، ١٣٠١ . وتاريخ الطبري ٣ / ٢٠٠ وما بعدها ضمن حوادث سنة ١١ هـ ط الحسينية بمصر ، وشرح القوشجي - المقصد الخامس .

(٣) قارن بالأبكار ٢ / ٢٩٢ ب .

(٤) غير واضحة بالأصل ، أثبتتها اجتهداً .

ظهر ، لقد كانت العادة مما تُحيل تطابق الأمة على ترك نقله ، مع توفر الدواعي عليه ،
 وصرف الهمم إليه . واتفاق الأمة على ذلك مما يدل ضرورة على كونه أهلاً للإمامة ، ومستجعماً
 ب / ١٤ لشرائطها / أيضاً^(١) .

ثم كيف ينكر ذلك مع ما عُرف من نسبه ، وعدالته [وعلمه^(٢)] ، وشجاعته ، وتصرفه .
 في البلاد ، وإصلاح نظام العباد ، والآثار الدالة عليها ، والعلامات الواضحة المشيرة إليها ،
 على ما تواترت به الأخبار ، وتناقلت به الآثار ، على ألسنة الثقات الأخيار ، وغير ذلك مما يكمل
 عنه اللسان ، ويتقاصر عن تسطيره البيان ، فوجب الاكتفاء بشهرتها عن ذكرها^(٣) .

ولكن قد يشكك بعض أهل الضلال ، ومن لم يشبت له قدم راسخ في الاستنباط
 والاستدلال ، باستقالة أبي بكر من الإمامة^(٤) وبقوله : « وليتكم ولست بخيركم^(٥) »
 وقول عمر : « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه^(٦) »
 هذا وأمثاله مما يتمسك به من^(٧) لا خلاق له من الروافض والإمامية ، الخارجين عن ربيعة
 الدين .

وليس ذلك عند من له أدنى حظ من التفطن مما يؤثر^(٨) خيالاً ولا إشكالاً ، فإن الاستقالة
 لا تدل على عدم الاستحقاق لاسيما مع اتفاق الأمة على كونه مستحقاً ، بل لعل ذلك لم يكن

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٩٥ ب ، ١٢٩٧ ، والتمهيد ١٨٩ - ١٩٧ ، والمغنى ٢٠/٣٢١ - ٣٢٧ .

(٢) محوطة تماماً من الأصل ، أثبتتها اعتماداً على الأبكار ٢/٢٩٧ .

(٣) وقد سبق ذكر بعضها في لوحة ١٤٣ = ص ٣٧٩ و ٣٦١ ، وانظر الفصل ٤/١١٢ ، ١٣٥ - ١٤٧
 والأبكار ٢/٢٩٧ ، ب .

(٤) انظر خبر الاستقالة في ١٩٥ ، ١٩٦ من التمهيد ، وفي المغنى ٢٠/٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ومنهاج السنة ٣/١١٧ ،
 ١١٨ وشرح العضية ٣٠٥ وفي الأبكار ٢/٢٧٧ ، ١٢٩٦ ، ١٣٠٠ .

(٥) قارن بالتمهيد ١٩٠ ، ١٩٥ ، والأبكار ٢/٢٩٦ . وقد نقلها الطبري في تاريخه في أخبار سنة ١١ هـ ٢٠٣/٣
 ط الحسينية بمصر ضمن كلام أبي بكر رضى الله عنه في السقيفة .

(٦) قارن بالتمهيد ١٩٦ ، وما بعدها ، والمنهاج لابن تيمية ٣/١١٨ - ١٢٠ ، والمغنى ٢٠/٢٣٩ ، وراجع ما مر في ل
 ٣٩ = ٣٦٨ ، وانظر الأبكار ٢/٢٩٦ ب . وتاريخ الطبري ٣/٢٠٠ .

(٧) في الأصل (ما) .

(٨) في الأصل (لا يؤثر) و (لا) هنا زائدة وإلا انعكس المعنى وفسد .

إلا للفرار من حمل أعباء أمور المسلمين ، والخوف من شدة التكليف والتقليد^(١) لتدبير أمور الدين ، أو الامتحان لتعرف الموافق من المخالف ، أو غير ذلك من الاحتمالات. ومع ذلك فلا ينهض الاقتيال^(٢) شبهة في درء الاستحقاق. وكذلك قوله : « وليتكم ولست بخيركم » فإنه يحتمل أنه أراد التولية في الصلاة^(٣) على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن المعلوم أنه لم يكن إذ ذاك أخير^(٤) من قوم فيهم الرسول ، ويكون فائدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول ، بطريق التشبيه بالأدنى على الأعلى ، ويحتمل أنه أراد بقوله : « ولست بخيركم » أي في العشيرة والقبيلة ؛ إذ الهاشمي أفضل من القرشي ، وإن لم يكن شرطاً في الإمامة . ويحتمل أنه أراد ذلك قبل التولية . وفي الجملة ليس يلزم من نفي الأفضلية أن يكون مفضولاً ، بل من الجائز أن يكون مساوياً ، ومع ذلك فعقد الإمامة له يكون جائزاً بالاتفاق^(٥) .

[وقول]^(٦) عمر - رضی الله عنه - مع ما كان يحتج على الناس بإمامته ، ويدعوهم إلى طاعته ، وتمسكه [في ذلك]^(٧) / بعهد^(٨) أبي بكر وولايته لا يجوز أن يحمل على أن ١ / ١٤٦ خلافته كانت باطلية ، وإلا فإن ذلك مما يوجب الخبط في قوله والهجر فيه^(٩) . ولا يخفى على أحد ما كان عمر عليه من الأمانة والديانة ، والعقل الكامل والزرانة ، فمعنى قوله : « كانت فلتة » أي عن غير مشورة ، وقوله : « وقى الله شرها » أي شر الخلاف فيها ، وقوله : « فمن عاد إلى مثلها فافتلوه » ، أي إلى مثل مخالفة الأنصار ، في نصبهم إمامين ، وقولهم : « منا أمير ومنكم أمير^(١٠) » ومع هذه الاحتمالات وانقداح هذه الخيالات ، يخرج ما ذكره

(١) كذا بالأصل ، والمقصود تقلد منصب الإمامة انظر القاموس مادة قلد .

(٢) المقصود الاستقالة راجع القاموس ، والأبكار ٢/٢٧٧ ب ، ١٣٠٠ .

(٣) في الأصل (الصلاة) . (٤) كذا بالأصل .

(٥) أي باتفاق الجميع حتى من أوجب تولية النافض دون المفضول وانظر الأبكار ٢/٣٠٠ ب و ٣٠١ . ومقالات

الإسلاميين ٢/١٣٤ ومقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٦) محوة بالأصل ، أثبتها إجتهداً وانظر الأبكار ٢/١٢٦٤ ، ٣٠٠ ب والتمهيد ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٧) زيادة ليست بالأصل وانظر التمهيد ١٩٧ . (٨) في الأصل (بعد) .

(٩) في الأصل (في قوله) . (١٠) روى هذا القول - ضمن أحداث السقيفة - ابن خلدون في المقدمة ص ١٩٤ .

عن أن يكون قادحا ، ويلزم القول بإمامته ، والاعتراف بصحته توليته ، على ما وقع عليه اتفاق الأمة ، ومعتقد أهل السنة .

وأما باقى الخلفاء الراشدين ، كعمر وعثمان وعلي^(١) - رضى الله عنهم أجمعين - فالسبيل إلى إثبات إمامتهم ، وصحة توليتهم ، واستجماعهم . لشرائط الإمامة ، كإثبات ذلك فى حق أبى بكر - رضى الله عنه - وصحة عهد أبى بكر إلى عمر ، والشورى وعقد عبد الرحمن ابن عوف لعثمان ، فإنها تستند إلى الإجماع أيضا^(٢) . وكذا الحكم على قتل عثمان ومقاتلى على بكونهم بغاء^(٣) ؛ فإن أسباب حل القتلى وجواز قتال الإمام محصورة ، ولم يوجد شىء منها فى حق عثمان ولا على - عليه السلام .

ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول ، وأن يكف عما جرى بينهم ، وألا يحمل شىء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد ، وسلامة الاعتقاد ، وأنه مستند إلى الاجتهاد ؛ لما استقر فى الأسماع ، وتمهد فى الطبائع ، ووردت به الأخبار والآثار ، متواترة وآحادا^(٤) ، من غرر الكتاب ، والسنة ، واتفاق الأمة على مدحهم ، والثناء عليهم بفضلهم ، مما هو فى اشتهاره يغنى عن إظهاره ، وأن أكثر ماورد فى حقهم من الأفعال الشنيعة ، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة ، فلا أصل لها إلا تخريصات^(٥) أهل الأهواء ، وتصنعات الأعداء ، كالروافض والخوارج وغيرهم من السفساف ، ومن لا خلاق له من الأطراف^(٦) . وما ثبت نقله ولا سبيل إلى الطعن فيه ، فما كان يسوغ فيه الاحتمال ، والتأويل فيه بحال ، فالواجب أن يحمل على / أحسن الاحتمالات ، وأن يُنزل على أشرف التنزيلات ، وإلا فالواجب

(١) قارن بالأبكار ١٣٠١ - ٣٠٥ ب حيث يتكلم عن إمامة عمر ، اللوحات ٣٦٥ ب - ٣٠٧ ب حيث يثبت إمامة عثمان ويناقش ما نسب إليه ، وفى ١٣٠٧ ، ب - ٣٠٩ ب ، يتكلم عن إمامة على وعن خصائصه وميزاته رضى الله عنهم أجمعين .

(٢) قارن بالأبكار ١٣٠١/٢ ، ٣٠٥ ب ، ٣٠٨ ب وبالتمهيد ١٩٧ - ٢٣٩ وأصول الدين ٢٨٦ والمغنى ٢٠ ب/٣ - ٧٥ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨١ وشرح العضية ٣٤٥ ، ٣٠٦ .

(٣) قارن بالتمهيد ٢١٣ وأصول الدين ٣٨٧ - ٢٩٣ والمغنى ٢٠ ب/٣٣ - ١١١ وإيثار الحق ٤٢٩ - ٤٥٨ - ٤٦٠ وراجع ما مر فى الورقة ١٤٢ . وانظر مقالات الإسلاميين ١٢٧/٢ - ١٣١ .

(٤) راجع ما مر فى ١١٣٨ ، ١١٤٢ .

(٥) فى الأصل (تحريصات)

(٦) قارن بالأبكار ١٣٠١/٢ . والمعقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٢٦ - ٢٨ .

الكف عنه ، والانقباض منه ، وأن يُعتقد أن له تأويلاً لم يوصل إليه ، ولم يوقف عليه ؛ إذ هو الأليق بأرباب الديانات ، وأصحاب المروءات ، وأسلم من الوقوع في الزلات ، ولكون^(١) سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يخوض فيما لا يعنيه ، لاسيما إذا احتتمل ذلك الزلل والوقوع بالظن والرجم بالغيب في الخطل^(٢) .

ويجب - مع ذلك - أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر ، وأن عمر أفضل من عثمان ، وأن عثمان أفضل من علي ، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة ، والعشرة أفضل من عداهم من أهل عصرهم ، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم ، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم . وأن مستند ذلك ليس إلا الظن ، وما ورد في ذلك من الآثار ، وأخبار الآحاد ، والميل من الأمة إلى ذلك ، بطريق الاجتهاد^(٣) .

وفما ذكرناه غنية للمبتدئين ، [وشفاء^(٤)] للمنتهين ، عند من نظر بعين الاعتبار ، وله قدم راسخ في الاختبار .

والمسئول من بارئ النسم ، ومعيد الرمم^(٥) ، أن ينيلنا فائدته ، ويعقبنا عائدته ، حين الفقر والفاقة ، وضعف الطاقة ، في يوم القصاص ، حيث لات حين مناص ، وأن يصلي على صفوته من الرسل محمد وآله وأصحابه ؛ إنه أرجى مسئول وأعطف مأمول .

(١) في الأصل (ولكن) .

(٢) قارن بما مر في أول هذا القانون وبما في الابانة ٩٥ ، ٩٦ والتهيد ٢٢٠ - ٢٣٩ وأصول الدين ٢٨٩ - ٢٩١ وشرح الطحاوية ٤١٤ - ٤٢٢ وإيثار الحق على الخلق ٤٥٣ - ٤٨٢ والفصل ١٥٣/٤ - ١٦٣ وشرح الغضدية ٣٠٥ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨٢ والأبكار ٢/٢٩٥ ب - ١٣٠٩ .

(٣) قارن بالأبكار ٢/٢٠٩ - ١٢١٠ - ٢٦٩ ب - ٢٧١ ب وشرح النسفية ٤٧٧ - ٤٨٠ والمغنى ٢ ب/١١٢ - ١٤٤ والفصل ٢٥/٤ - ٣٠ . ومقالات الإسلاميين ١٣١/٢ ، ١٣٢ والعقيدة الواسطية حيث يحكى ابن تيمية اختلاف أهل السنة في مسألة التفضيل ويقول : إنها « ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة » .

(٤) غير واضحة أثبتتها اجتهداً ، ويمكن أن تقرأ (وسعادة) .

(٥) قارن بافتتاحية « الإرشاد » للجويني ص ١ وبخاتمة الأبكار في نهاية الجزء الثاني ورقة ١٣١١ .

والحمد لله رب العالمين^(١) ، وبه نستعين ، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخريين
محمد خاتم [النبيين]^(٢) وعلى آله وصحبه أجمعين .

وكان الفراغ من نسخه الخامس عشر من شهر
رجب سنة ثلاث^(٣) وستائة وذلك بشعبان
الإسكندرية بالمدرسة العادلية ، والسلام
وحسبنا الله ونعم الوكيل^(٤)

(١) يبدو أن هذه بداية كلام الناسخ نظراً لتكرار الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والاستعانة التي لا يذكرها المؤلفون عادة في خواتيم الكتب .

(٢) غير واضحة في الأصل .

(٣) ويمكن أن تقرأ « ثلاثين » نظراً للطريقة الخاصة التي يتبعها الناسخ في رسم أواخر الكلمات - انظر الصور المرفقة .

(٤) في الصفحة التالية لهذا ، وهي آخر صفحة في الأصل توجد بعض الكلمات يمكن أن أتبين منها ما يلي :

وملاك هذا . . نعم الإياب
أرو بيتين
لكل نبي
بين رفق وتمتع إلى قبل الناس
يثق بالمعطي

كما يوجد على نفس الصفحة خاتم الوقف لمكتبة « شهيد على » .

(*) فهرس الكتاب

- ١ - فهرس الموضوعات
- ٢ - » الآيات القرآنية
- ٣ - » الأحاديث النبوية
- ٤ - » الأبيات الشعرية
- ٥ - » الأعلام
- ٦ - » الفرق والطوائف
- ٧ - » الأماكن والبلدان
- ٨ - » المصطلحات والمسائل
- ٩ - » مراجع التحقيق والمقابلة

* روعي في هذه الفهارس الترتيب الهجائي مع إسقاط « ابن ، أبو . الألف واللام » ،
عدا فهرس الآيات القرآنية فقد روعي فيه ترتيبها في المصحف الشريف ،
والموضوعات فقد روعي فيها ترتيب ورودها في الكتاب .

١ - فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١ م	تصدير - بقلم السيد الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم - رئيس لجنة إحياء التراث بالمجلس ...
...	مقدمة التحقيق ...
...	صورة اللوحة الثانية من المخطوط ...
...	صورة اللوحة الأخيرة من المخطوط ...
١	الصفحة الأولى من الأصل ...
٣	مقدمة المؤلف ...
٧	القانون الأول : فى إثبات الواجب بذاته ...
٢٥	القانون الثانى : فى إثبات الصفات ، وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها ...
٢٧	(١) القاعدة الأولى : فى مسألة الأحوال ...
٣٨	(ب) القاعدة الثانية : فى إثبات الصفات النفسية ...
٥٢	(١) الطرف الأول : فى إثبات صفة الإرادة ...
٧٦	(٢) الطرف الثانى : فى إثبات صفة العلم ...
٨٥	(٣) الطرف الثالث : فى إثبات صفة القدرة ...
٨٨	(٤) الطرف الرابع : فى إثبات صفة الكلام ...
١٢١	(٥) الطرف الخامس : فى إثبات الإدراكات ...
١٣٤	(٦) خاتمة جامعة لهذا القانون ...
١٥١	القانون الثالث : فى وحدانية البارئ - تعالى - ...
١٥٧	القانون الرابع : فى إبطال التشبيه ، وبيان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ...
١٥٩	٢ (١) القاعدة الأولى : فى بيان ما يجوز على الله تعالى (مسألة الروية) ...
١٧٩	(ب) القاعدة الثانية : فى إبطال التشبيه وبيان ما لا يجوز على الله تعالى ...
٢٠١	القانون الخامس : فى أفعال واجب الوجود ...
٢٠٣	(١) القاعدة الأولى : فى أنه لا خالق إلا الله تعالى ...
٢٢٤	(ب) القاعدة الثانية : فى نفي الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود ...

- (ج) القاعدة الثالثة : في حدث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات... .. ٢٤٦
- (١) الطرف الأول : في إبطال القول بلزوم القدم ٢٤٨
- (٢) الطرف الثاني : في إثبات الحدوث بعد العدم ٢٥٨
- القانون السادس : في المعاد وبيان ما يتعلق بمحشر الأنفس والأجساد ٢٨٣
- القانون السابع : في النبوات ، والأفعال الحارقة للعادات ٣١٥
- (١) الطرف الأول : في بيان جوازها في العقل ٣١٨
- (٢) الطرف الثاني : في بيان وقوعها بالفعل ٣٤١
- القانون الثامن : في الإمامة ٣٦١
- (١) الطرف الأول : في وجوب الإمامة وشرائطها وما يتعلق بها ٣٦٤
- (٢) الطرف الثاني : في معتقد أهل السنة في الصحابة وإمامة الخلفاء الراشدين ٣٨٧

٢ - فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الآية	السورة	الصفحة	الآية	السورة
٢٣١	٢٨	الأنعام :	٣١٠	٨	البقرة :
٣٧١	٣٥		٣٥٢	٢٣	
١٧٦	١٠٣		١٢٧	٣٠	
١٧٧ و			٣١٢	٤٣	
٣	٤٥	الأعراف :	٩٥	٥٤	
١٠٩	٥٤		٣٠٣	٨١	
١٣٧ و			١١٢	١١٣	
٣٠٦ و			١٣٩	١٢٥	
١٧٢	١٣٨		٣١١	١٤٣	
١٧٣ و			٣٦٧	١٦٩	
١٧٢	١٤٣		٣٤٣	١٧٩	
١١٧	١٧٣		٦٩	١٨٥	
٣٤٢	١٩٩		٣٦٧	١٨٨	
٩٦	٦	التوبة :	٦٨	٢٠٥	
١٧٢	١١٨		٢٣١	٢٦١	
١٣٧	٣	يونس :	٣٦٥	١١٠	آل عمران :
٣٥٣	٣٨		٢٩٦	١٦٩	
٣٤٤	٧	هود :	٣٠٣	١٤	النساء :
٣٥٢	١٣		٣٠٦	٤٨	
١٠٩	٩٧		٣٠٣	٩٣	
٣٠٩	١٧	يوسف :	٦٨	١٤٨	
١٤٣	٨٢		١٧٢	١٥٣	
١٣٧	٢	الرعد :	١٣٩	١٧١	
٣٤٢	٤		٣٤٤	١١٠	المائدة :
١٧٧	١٦				
٣٥٨	٣٩				

الصفحة	الآية	السورة	الصفحة	الآية	السورة
١٧٥	٤٩	يسس :	٣١٧	١١	إبراهيم :
٣٠٠	٧٩		١٣٩	٤٢	الحجر :
م ١١	٨٢		١٠٩	٩١	
١٣٧	٧٥	ص :	م ١١	٤٠	النحل :
١٣٩ و			١٠٩ و		
٦٨	٧	الزمر :	١١٠ -		
١٣٧	٥٦		١٣٩	٦٥	الإسراء :
١٤١ و			٣٤٣	٨٨	
١٧٧	٦٢		٣٤٥ و		
٣٧١	٦٥		٣٥٢ و		
٦٩	٤١	غافر :	١٧٣	٩٠	
٣٠٤	٤٦ و ٤٥		٣٢٧	٥	الكهف :
٣٤٢	٤٢	فصلت :	٢٨١	٢٣	
١٣٨	١١	الشورى :	٢٨٢	٩	مريم :
١٠٩	٣	الزخرف :	١٣٩	٣٠	
١٠٩	١٩		١٠٩	٢	الأنبياء :
٢٤١	٢٢	الباقية :	٢٨١	١	الحج :
٣٤٥	٢٠	الفتح :	١٣٩	٢٦	
٣٤٥	٢٧		٣٠٠	٦٦	
١٧٧	٤٢	الذاريات :	٣٢٥	٧٥	
١٧٣	٤٤		٣٢٧ و		
٦٩	٥٦		١٣٧	٣٥	النور :
١٣٧	٤٨	الطور :	١٣٧	٥٩	الفرقان :
٣٤٥	٤ و ٣	النجم :	٢٤٢	٨	القصص :
٢٤١	٣١		٣٥٢	٤٩	
١٣٧	١٤	القمر :	٢٤٢	٨٣	
١٤٠ و			٣٤٥	٣-١	الروم :
٣٤٤	٢٤		١٣٧	٤	السموات :
١٠٩	٥٠		١٠٩	٣٧	الأحزاب :
			٣٦٠	٤٠	

الصفحة	الآية	السورة	الصفحة	الآية	السورة
٣٧٨	٤	التجريم :	١٣٧	٢٧	الرحمن :
٩٥	١	نوح :	١٤٠ و		
١٠٥ و			٩٦	٧٩	الواقعة :
٩٥	١٤	الصف :	١٣٧	٤	الحديد :
١٣٧	٤٢	القلم :	١٤٣ و		
١٤١ و			١٧٥	١٣	
٩٥	١٧	القيامة :	٣٧٨	١٥	
١١٠ و			١٤٣	٧	المجادلة :
١٧٤	٢٢		٩٧	٨	
١٧٦ و			١٤٣	٢٠	
			٣١٠	١	المنافقون :

٣ - فهرس الأحاديث

التعليق	الصفحة	الصحابي الراوى	الحديث
		البخارى عن معاوية وابن	الأئمة من قريش
٨	٣٨٣	عمر بلفظ مختلف	
٥	٣٠٨	ابن عمر ، أنس	ادخرت شفاعتى ...
٦	٩٦	ابن مسعود	إذا تكلم الله بالوحى ...
٣	٣٠٩	أنس	إذا كان يوم القيامة أضر ساجداً ...
٧	١٣٧	أنس	إذا كان يوم القيامة ... فيضع الجبار فيها قدمه
٤	١٤١		
٥	٣٧٩	حذيفة وغيره	اقتدوا بالذين من بعدى ...
٩	٣٧٩	—	إن تولوها أبا بكر ...
٢	٣٧٥	—	أنت أخى ...
—	٣٧٨		
٦	٣٧٤	البراء بن عازب	أنت منى كهارون من موسى ...
—	٣٧٧		
٦	٢٩٦	كعب بن مالك وغيره	إن أرواح المؤمنين فى حواصل ...
٨	١٣٧	أبو هريرة .	إن الله ينزل فى كل ليلة ...
٢	١٤٢		
		فى الصحيحين عن أبى هريرة	إنما الناس تبع لقريش ...
١ ص ٣٨٤	٣٨٣	هريرة	
١	٣٠٤	ابن عباس	إنهما يعدبان ...
٥	٣٤٢	أبو هريرة	أوتيت جوامع العلم ...
٨	٣٧٩	عائشة	إيتونى بدواة وكتف ...
٥	٣١١	أبو هريرة بلفظ مختلف	الإيمان بضع وسبعون بابا ...

التعليق	الصفحة	الصحاحبى الراوى	الحديث
١	٣٠٩	شمس	الإيمان هو التصديق ...
١	٣٨٠	على والزبير	خير أمتى أبو بكر ثم عمر ...
٩	٣٨٣	—	قدموا قرىشا ...
١	١٣٩	عبد الله بن عمرو وغيره	قلب المؤمن بين إصبعين ...
٣	٣٦٥	ابن عباس	لا تجتمع أمتى على ضلالة ... (وأحاديث أخرى فى نفس المعنى)
٤	٩٦	ابن عمر	لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو ...
٥	٣٦٠	أبو هريرة (فى الصحيحين)	لا نبى بعدى ...
٤	٣١٢	أبو هريرة (بصيغة أخرى)	لا يسرق السارق حين يسرق ...
٣	٣٠٨	—	لا ينال شفاعتى ...
٧	٣٧٩	عبد الله بن عمرو بن العاص	لا ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر ...
٢	١٠٨	إبراهيم بن حمزة	ما أذن الله لشيء ...
٧	١٤٣	أبو ذر وأبو هريرة وغيرهما	من أتانى يمشى هرولة ...
٢	٣٨٠	—	من أفضل من أبى بكر ...
١	٣٧٢	ابن عباس (بصيغة أخرى)	من خرج عن الجماعة ...
٢	٣٧٢	عبد الله بن عمرو وأبو هريرة	من فارق الجماعة ...
٧	٩٦	ابن مسعود	من قرأ القرآن وأعربه ...
١	٣٧٥	بريدة بن الحصيب	من كنت مولاة فعلى مولاة (حديث غدير خم)
—	٣٧٨	—	
٦	٣١٣	—	الندم توبة ...
٣	٣٧٩	رواه البخارى عن عائشة	يأبى الله إلا أبا بكر ...

التعليق	الصفحة	القائل	البحر	البيت
				١- أنا الموت الذى خبرت عنه فليس لها رب منى نجساء
٤	١٧٦	جرير	الوافر	٢- فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غسداً لناظره قريب
٣	١٧٥	قراد بن أجدع	الوافر	٣- فأصبحت مولاهما من الناس كلهم وأحرى قریش أن يهاب ويحسد
٦	٣٨٧	الأخطل	الطويل	٤- ويوم بنى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظرا
٧	١٧٥	-	الطويل	٥- إنى إلساك لما وعدت لناظر نظر الذليل إلى العزيز القاهر الكامل الشطر الأخير لعبد الرحمن ابن حسان حماسة البحرى
٥	١٧٥	ص ٣٩٦		٦- قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق
٧	١٤١	الأخطل	الرجز	٧- إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
٤	٩٧	الأخطل	الكامل	٨- حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوم
٣	م ٦	أبو الأسود الدؤلى	الكامل	٩- ضبحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآننا
٣	١٠٨	حسان بن ثابت	البيسيط	

لإقبال (الدكتور محمد) : ٢٤٨ هـ - ٢٥٠ هـ
٣٦٠ هـ

امروء القيس (بن حجر) : ١٠٧ هـ
أنس بن مالك (رضى الله عنه) : ٣٠٨ هـ -
٣٠٩ هـ - ٣٤٥ هـ - ٣٥٦ هـ
الإيجي (عضد الدين) : ٩ م - ٤٢ هـ

حرف الباء

الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب) :

٢١ هـ - ٢٧ هـ - ٣٤ هـ - ٣٧ هـ -
٤٤ هـ - ٥٠ هـ - ٦٨ هـ - ٦٩ هـ -
٧٨ هـ - ١١٨ هـ - ١٢١ هـ - ١٢٨ هـ -
١٢٩ هـ - ١٣٣ هـ - ١٣٦ هـ - ١٥٥ هـ -
١٦١ هـ - ١٧٩ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٥ هـ -
١٩٦ هـ - ٢٠٦ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢١٠ هـ -
٢١١ هـ - ٢١٢ هـ - ٢١٦ هـ - ٢٢٠ هـ -
٢٢٢ هـ - ٢٣٣ هـ - ٢٥٠ هـ -
٣١٣ هـ - ٣١٤ هـ - ٣١٧ هـ - ٣١٨ هـ -
٣٢٢ هـ - ٣٢٦ هـ - ٣٢٨ هـ - ٣٣٢ هـ -
٣٣٣ هـ - ٣٣٥ هـ - ٣٣٧ هـ - ٣٤١ هـ -
٣٤٢ هـ - ٣٤٣ هـ - ٣٤٤ هـ - ٣٤٥ هـ -
٣٤٦ هـ - ٣٤٧ هـ - ٣٥١ هـ - ٣٥٢ هـ -
٣٥٤ هـ - ٣٥٧ هـ - ٣٥٨ هـ - ٣٥٩ هـ -
٣٦٣ هـ - ٣٦٨ هـ - ٣٧٣ هـ - ٣٧٦ هـ -
٣٧٨ هـ - ٣٨١ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٣ هـ -
٣٨٤ هـ - ٣٨٥ هـ

البخاري (الإمام محمد بن إسماعيل) : ٩٦ هـ -
٩٨ هـ - ١٠٨ هـ - ١٣٧ هـ - ١٤٣ هـ -
٣٠٤ هـ - ٣٠٨ هـ - ٣٠٩ هـ - ٣١٢ هـ -
٣٣٥ هـ - ٣٤٢ هـ - ٣٦٠ هـ - ٣٧٤ هـ -
٣٧٩ هـ - ٣٨٤ هـ

بلسوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن) :
٢٠٣ هـ - ٣٦٠ هـ

بروكلمان (كارل) : ٥ م هـ
اليزار (المحدث) : ٣٠٨ هـ - ٣٥٦ هـ
بشر بن مروان : ١٤١ هـ

البغدادي (إسماعيل باشا) : ٩ م

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) :

٥ هـ - ٢٧ هـ - ٦٦ هـ - ٦٧ هـ - ٨٧ هـ -
٩٩ هـ - ١٠٢ هـ - ١٠٤ هـ - ١٢٩ هـ -
١٣٠ هـ - ١٣٢ هـ - ١٣٣ هـ - ١٣٥ هـ -
١٣٩ هـ - ١٤٠ هـ - ١٤١ هـ - ١٥٥ هـ -
١٦٠ هـ - ١٦٥ هـ - ١٧٢ هـ - ١٧٧ هـ -
١٧٨ هـ - ١٧٩ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨١ هـ -
١٩٤ هـ - ١٩٥ هـ - ١٩٨ هـ - ٢١٠ هـ -
٢٩٩ هـ - ٣٠٠ هـ - ٣٠١ هـ - ٣٣٦ هـ -
٣٣٧ هـ - ٣٤١ هـ - ٣٤٥ هـ - ٣٦٤ هـ -
٣٧١ هـ - ٣٨٢ هـ

أبو بكر الصديق :

٢٢٧ هـ - ٣٦٤ هـ - ٣٦٨ هـ - ٣٧٣ هـ - ٣٧٦ هـ -
٣٧٩ هـ - ٣٨٠ هـ - ٣٨١ هـ - ٣٨٤ هـ - ٣٨٧ هـ -
٣٨٨ هـ - ٣٨٩ هـ - ٣٩٠ هـ - ٣٩١ هـ

بلال بن رباح : ٣٨٠ هـ

البيهى (الأستاذ الدكتور محمد) : ٢٠٣ هـ -
٢٠٥ هـ - ٢٢٤ هـ - ٣١٨ هـ

البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد) :
٣١٨ هـ - ٣١٩ هـ - ٣٤٥ هـ

بينس (د.س) : ٢٦٠ هـ - ٢٧٠ هـ

حرف الجيم

- جابر (بن عبد الله) : ٣٥٦ هـ
 الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : ٥٢ هـ --
 ٥٤ هـ -- ١٧٢ هـ -- ٣٦٤ هـ
 جالينوس : ١٣١ هـ
 الجامى (عبد الرحمن) : ١٠ م -- ٢٤٦ هـ --
 ٢٦١ هـ -- ٢٦٣ هـ
 الجبائى الأب (أبو على) : ٢٧ هـ -- ٥٨ هـ --
 ٨٨ هـ -- ٩٩ هـ -- ١٠٧ هـ -- ١٢١ هـ --
 ١٢٤ هـ -- ١٢٨ هـ -- ١٢٩ هـ -- ١٣٥ هـ --
 ١٥٣ هـ -- ١٧٢ هـ -- ١٦١ هـ -- ٢٨٨ هـ --
 ٣٠٣ هـ -- ٣١٤ هـ -- ٣٧٧ هـ .
 الجبائى الابن (أبو هاشم) : ٢٧ -- ٢٩ م --
 ٣٠ -- ٣٤ -- ٥٨ هـ -- ٨٠ هـ --
 ١٢١ هـ -- ١٦٠ هـ -- ٢٢٩ هـ -- ٣٠١ هـ --
 ٣١٤ هـ -- ٣٢٦ هـ
 جبريل (عليه السلام) : ١١١ -- ١٧١ --
 ٢٨٢ هـ -- ٣١٠ هـ -- ٣٢٥ هـ
 الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) :
 ١٥ هـ -- ١٠١ هـ
 جرجيس : ٣٣٥
 جرير (بن عطية الخطفى) : ١٧٦ هـ
 جمال الدين (محمد بن سيف الدين الأمدى) :
 ٨ م
 الجنيد (إمام الصوفية) : ١٣٤ هـ
 أبو جهل (عمرو بن هشام) : ٦٧ --
 ٩٧ -- ٢٣٠ -- ٢٣٣ -- ٢٤٥
 ابن الجوزى (جمال الدين عبد الرحمن) :
 ١٣٨ هـ -- ٣٧٥ هـ

البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابورى) :

- ٩٥ هـ -- ٩٦ هـ -- ٩٨ هـ -- ١٠٨ هـ --
 ١٠٩ هـ -- ١١٠ هـ -- ١١٢ هـ -- ١٣٧ هـ --
 ١٣٨ هـ -- ١٣٩ هـ -- ١٤٣ هـ -- ١٩٦ هـ --
 ١٩٩ هـ -- ٣٠٨ هـ

حرف التاء

- الترمذى (أبو عيسى) : ٣٠٨ هـ -- ٣٤٥ هـ --
 ٣٦٥ هـ -- ٣٧٤ هـ -- ٣٧٥ هـ -- ٣٧٩ هـ --
 ٣٨٠ هـ
 التفتازانى (سعد الدين) : ١١٧ هـ -- ١٥٢ هـ --
 ١٦٩ هـ -- ١٩٤ هـ -- ٣٦٤ هـ -- ٣٨٢ هـ
 ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم) : ٣ م --
 ٧ م -- ٩ م -- ١١ م -- ١٢ م -- ٤ هـ -- ١٠ هـ --
 ١٢ هـ -- ١٣ هـ -- ١٤ هـ -- ١٥ هـ --
 ١٨ هـ -- ٣٨ هـ -- ٤٠ هـ -- ٥١ هـ -- ٥٥ هـ --
 ٥٦ هـ -- ٥٧ هـ -- ٦٠ هـ -- ٦٧ هـ --
 ٦٨ هـ -- ٨٨ هـ -- ٩٦ هـ -- ١٠٤ هـ -- ١١١ هـ --
 ١١٢ هـ -- ١٣٤ هـ -- ١٣٦ هـ -- ١٣٧ هـ --
 ١٤٠ هـ -- ١٤٣ هـ -- ١٤٧ هـ -- ١٥١ هـ --
 ١٥٢ هـ -- ١٥٥ هـ -- ١٨٠ هـ -- ١٨٣ هـ --
 ١٨٧ هـ -- ١٨٨ هـ -- ١٨٩ هـ -- ١٩١ هـ --
 ١٩٢ هـ -- ١٩٣ هـ -- ١٩٦ هـ -- ١٩٩ هـ --
 ٢٠٠ هـ -- ٢٠٦ هـ -- ٢٠٧ هـ -- ٢٠٨ هـ --
 ٢٢٧ هـ -- ٢٣٠ هـ -- ٢٣٩ هـ -- ٢٤٨ هـ --
 ٢٤٩ هـ -- ٢٥١ هـ -- ٢٦٣ هـ -- ٣٠٨ هـ --
 ٣١٧ هـ -- ٣٢٤ هـ -- ٣٢٦ هـ -- ٣٤١ هـ --
 ٣٥٦ هـ -- ٣٥٩ هـ -- ٣٧٤ هـ -- ٣٧٥ هـ --
 ٣٧٩ هـ -- ٣٨٠ هـ -- ٣٨٧ هـ -- ٣٨٨ هـ --
 ٣٩٠ هـ -- ٣٩١ هـ

٢٠٠ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢٠٨ هـ - ٢١٠ هـ
٢١١ هـ - ٢١٢ هـ - ٢١٩ هـ - ٢٣٥ هـ
٢٤٨ هـ - ٢٦٠ هـ - ٢٦١ هـ - ٢٦٢ هـ
٢٦٣ هـ - ٢٧٥ هـ - ٢٧٦ هـ - ٢٧٨ هـ
٢٨١ هـ - ٢٨٢ هـ - ٣١٢ هـ - ٣١٣ هـ
٣٢٠ هـ - ٢٦٣ هـ - ٣٦٤ هـ .

ابن الرواندى : ٣٥٧ هـ

رشاد سالم (الأستاذ الدكتور محمد) : ٢٠٨ هـ -
٢٤٩ هـ - ٣٧٩ هـ

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد)

١٠ هـ - ١٤ هـ - ١٨ هـ - ٤٢ هـ
٦٩ هـ - ٧٦ هـ - ٧٩ هـ - ٨١ هـ
١٢٧ هـ - ١٣٣ هـ - ١٤٧ هـ - ١٥٢ هـ
١٥٥ هـ - ١٦٠ هـ - ١٦٦ هـ - ١٦٨ هـ
١٨١ هـ - ١٨٣ هـ - ١٨٧ هـ - ٢١٠ هـ
٢١٨ هـ - ٢٤٦ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٥٠ هـ
٢٦٢ هـ - ٢٨١ هـ - ٢٩٢ هـ - ٣٢٨ هـ
٣٢٩ هـ - ٣٦٣ هـ

رشيد رضا (الشيخ محمد) : ١٣٧ هـ -
٣٥٦ هـ

أبو ريذة (الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي) :
٢٧ هـ - ٧٦ هـ - ١٥١ هـ .

الريس (الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين)
٣٨٢ هـ .

حرف الزاى

الزبير بن العوام : ٣٨٠ هـ .

الزركان (المرحوم محمد صالح) : ٥٢ هـ
٩١ هـ - ١٢٦ هـ - ١٣٥ هـ - ١٣٦ هـ
١٥٤ هـ - ٢٠٨ هـ .

الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) :
١٨ م - ٧٦ هـ - ١٠٢ هـ - ٢٤٩ هـ
٢٧٤ هـ - ٢٨١ هـ - ٣٤٦ هـ - ٣٥٩ هـ
٣٧٧ هـ

حرف السدال

أبو داود (صاحب السنن) : ٣٠٨ هـ -
٣١١ هـ - ٣٧٩ هـ

ابن أبى الدنيا (أبو بكر عبد الله بن محمد) :
٣١١ هـ

حرف الذاال

أبو ذر الغفارى (رضى الله عنه) : ٣٥٦ هـ
الذهبي (الحافظ شمس الدين) : ٧ م - ١٣٧ هـ

حرف الرءاء

الرازى الطيب (أبو بكر محمد بن زكريا) :
٢٤٦ هـ

الرازى خطيب الرى (ضياء الدين عمر بن
الحسين بن على والد الإمام الرازى) - ١٠ م

الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : ٨ م -
٩ م - ١٣ م - ١٣ م - ١٣ هـ - ١٨ هـ - ٥٨ هـ

٦٠ هـ - ٦٣ هـ - ٦٧ هـ - ٧٠ هـ - ٧٦ هـ
٧٨ هـ - ٩١ هـ - ١٢٣ هـ - ١٢٦ هـ - ١٣٣ هـ

١٣٥ هـ - ١٣٦ هـ - ١٣٧ هـ - ١٥٣ هـ
١٥٤ هـ - ١٦٠ هـ - ١٦١ هـ - ١٦٣ هـ

١٦٦ هـ - ١٦٧ هـ - ١٦٨ هـ - ١٦٩ هـ
١٧٢ هـ - ١٧٣ هـ - ١٧٤ هـ - ١٧٥ هـ

١٧٦ هـ - ١٧٧ هـ - ١٧٨ هـ - ١٨٠ هـ

١٨٢ هـ - ١٨٤ هـ - ١٨٥ هـ - ١٨٧ هـ

١٩١ هـ - ١٩٢ هـ - ١٩٤ هـ - ١٩٥ هـ

١٨٨ هـ - ١٩٧ هـ - ١٩٨ هـ - ١٩٩ هـ

الطوسي (نصير الدين) : ١٣ هـ - ١٨ هـ -
 ١٠١ هـ - ١٥٢ هـ - ١٩٦ هـ - ٢٥٠ هـ -
 ٢٥٣ هـ - ٢٦٢ هـ - ٢٧٨ هـ -
 ٢٩١ هـ - ٢٩٢ هـ - ٢٩٣ هـ - ٢٩٦ هـ -
 ٢٩٧ هـ - ٣٢٠ هـ

حرف العين

عائشة أم المؤمنين : ٣٥٦ هـ - ٣٧٩ هـ
 عباد المعتزلي : ٢٤٩ هـ .
 ابن عباس (عبد الله) : ٣٠٤ هـ - ٣٦٥ هـ -
 ٣٧٢ هـ

أبو العباس السيارى : ٣١٣ هـ

عبد الجبار بن أحمد (القاضي) : ١٨ م -
 ١٤ هـ - ١٨ هـ - ٤٤ هـ - ٤٧ هـ -
 ٥٨ هـ - ٨٨ هـ - ١٢١ هـ - ١٢٢ هـ -
 ١٢٥ هـ - ١٢٧ هـ - ١٢٨ هـ - ١٣١ هـ -
 ١٣٢ هـ - ١٣٣ هـ - ١٥١ هـ - ١٥٢ هـ -
 ١٥٣ هـ - ١٥٤ هـ - ١٥٥ هـ - ١٥٩ هـ -
 ١٦٣ هـ - ١٦٦ هـ - ١٦٨ هـ - ١٦٩ هـ -
 ١٧١ هـ - ١٧٢ هـ - ١٧٣ هـ - ١٧٥ هـ -
 ١٧٦ هـ - ١٧٧ هـ - ١٨٥ هـ - ٢١٠ هـ -
 ٢١٧ هـ - ٢١٨ هـ - ٢١٩ هـ - ٢٢١ هـ -
 ٢٣٠ هـ - ٢٣١ هـ - ٢٣٦ هـ - ٢٤٥ هـ -
 ٢٤٨ هـ - ٢٥٠ هـ - ٢٦٤ هـ - ٢٩٧ هـ -
 ٣٠١ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٠٦ هـ - ٣٠٨ هـ -
 ٣١٣ هـ - ٣١٤ هـ - ٣١٧ هـ - ٣٢١ هـ -
 ٣٢٦ هـ - ٣٢٩ هـ - ٣٣٧ هـ - ٣٣٩ هـ -
 ٣٥٩ هـ - ٣٦٣ هـ - ٣٦٩ هـ - ٣٧٥ هـ -
 ٣٧٧ هـ - ٣٧٨ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٤ هـ .

١٩٠ هـ - ١٩١ هـ - ١٩٢ هـ - ١٩٤ هـ -
 ١٩٥ هـ - ١٩٨ هـ - ٢٠٠ هـ - ٢٠٨ هـ -
 ٢٠٩ هـ - ٢١٣ هـ - ٢٢٢ هـ - ٢٢٤ هـ -
 ٢٣٥ هـ - ٢٤٠ هـ - ٢٤١ هـ - ٢٤٦ هـ -
 ٢٥٠ هـ - ٢٥٤ هـ - ٢٥٥ هـ - ٢٥٧ هـ -
 ٢٥٨ هـ - ٢٦٠ هـ - ٢٦١ هـ - ٢٦٢ هـ -
 ٢٧٤ هـ - ٢٧٥ هـ - ٢٧٨ هـ - ٢٨١ هـ -
 ٢٩٣ هـ - ٣٠٥ هـ - ٣٠٦ هـ - ٣١١ هـ -
 ٣١٨ هـ - ٣٢٠ هـ - ٣٢٦ هـ - ٣٤٠ هـ -
 ٣٤١ هـ - ٣٥٠ هـ - ٣٥٤ هـ - ٣٦٣ هـ -

شوقي ضيف (الأستاذ الدكتور) : ١٩ م
 الشيبى (الدكتور كامل مصطفى) : ١٣٨ هـ
 شيث (عليه السلام) : ٣١٨ - ٣٣٩

حرف الصاد

ابن الصلاح (تقى الدين أبو عمر بن عبد الرحمن)
 م ٧

صلاح الدين الأيوبي : ٣ م - ٥ م - ٦ م
 صهيب الرومي : ٣٣٥ هـ
 الصميرى (المعتزلي) : ٣٠٣ هـ

حرف الضاد

ضرار بن عمرو : ٢٠٧ هـ

حرف الطاء

الطبرانى المحدث : ٣١٣ هـ

الطبرى (محمد بن جرير) : ٣٦٤ هـ -
 ٣٨٧ هـ - ٣٨٨ هـ

الطوسي (أبو نصر عبد الله السراج) :
 ٢٧٧ هـ - ٣٣٥ هـ

مختار المعزلي : ١٤٤ هـ
مدكور (الأستاذ الدكتور إبراهيم) :
١٩ م - ٤ هـ - ٧٤ هـ - ٨٦ هـ - ٢٨٨ هـ
٢٩٥ هـ - ٣١٨ هـ - ٣١٩ هـ .

المريسي (بشر) : ٥٧ هـ
مريم : ١٣٩ هـ - ٢٢٧ هـ
مسروق المحدث : ٩٦ هـ
ابن مسعود (عبد الله) ٩٦ هـ

مسلم بن الحجاج : ١٠٨ هـ - ١٣٧ هـ -
٢٩٦ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٠٩ هـ - ٣١١ هـ -
٣٣٥ هـ - ٣٤٢ هـ - ٣٧٢ هـ - ٣٧٤ هـ -
٣٧٥ هـ - ٣٨٤ هـ

مسيلم الكذاب : ٣٤٤ - ٣٥٣ هـ
مصطفى صبري (شيخ الإسلام) : ١٣٨ هـ -
٢١٩ هـ - ٢٣٣ هـ - ٣١٧ هـ - ٣٤٥ هـ -
٣٦٠ هـ .

مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الشيخ) :
٢٠٣ هـ - ٢٢٨ هـ

المعتصم بالله (الخليفة العباسي) . : ١٥١ هـ -
٢٤٦ هـ

المعظم بن العادل الأيوبي : ٦ م .
المقريري (أحمد بن علي بن عبد القادر) :
٣٤١ هـ

المكي (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم) : ٥٧ هـ
ابن الملقن الأندلسي : ٦ م هـ - ٧ م هـ
ابن ملكا البغدادى (أبو البركات هبة الله) :
٢٠٨ هـ

المنصور بن تقي الدين : ٦ م - ٨ م .
ابن المنى (أبو الفتح نصر بن فتيان) : ٥ م

الكوثري (الشيخ زاهد) : ٩٦ هـ - ١٣٧ هـ -
١٣٨ هـ - ١٨٧ هـ - ١٩٩ هـ - ٢٠٦ هـ .

حرف اللام

أبو لطف (عبد العزى بن عبد المطلب) :
٣٥٦

حرف الميم

الماتريدي (أبو منصور) : ٧٨ هـ - ١٦٠ هـ
ابن ماجة (صاحب السنن) : ٣١٣ هـ
مالك بن أنس (الإمام) : ١٣٧ هـ
المأمون (الخليفة العباسي) : ٥٧ هـ
المتنبى الشاعر (أبو الطيب) : ١٠٧ هـ

ابن مجاهد البصري (أبو عبد الله) : ٣١١ هـ
محمد (النبي - الرسول - عليه الصلاة
والسلام) : ٣ - ٦٧ - ٩٦ - ١٠٧ -
١٠٨ - ١٣٧ - ١٣٩ - ١٤٣ - ١٧١ -

٢٣٠ - ٢٩٦ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ -
٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٣ -
٣٣٥ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٥ - ٣٤٩ -
٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ -
٣٥٧ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٧٢ - ٣٧٣ -

٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٨٠ -
٣٨٩ - ٣٩٢ .

محمد جواد مغنية : ٣٦٥ هـ
محمد عبده (الشيخ الإمام) : ١٦٧ هـ -
٢٣١ هـ - ٣١٧ هـ - ٣٦٠ هـ .

محمد محيي الدين عبد الحميد (الأستاذ الشيخ) :
٨٣ هـ

محمد بن الهيصم : ١٩٨ هـ .
محمود فايد (الشيخ) ٣٨٧ هـ

أبو نعيم (الفضل بن دكين) ٣١٣ هـ
نوح (عليه السلام) : ٩٥ - ١٠٥ هـ
النووي (محيي الدين يحيى بن شرف) ٩٦ هـ -
٢٣٦ هـ ٣١٣ هـ - ٣٦٠ هـ .

حرف الهاء

هارون (عليه السلام) : ٣٧٤ - ٣٧٧ هـ
الهراس (الأستاذ الشيخ محمد خليل) :
٥١ هـ - ٢٦٣ هـ
هرمس : ٣١٨ هـ
أبو هريرة : ٩٦ هـ - ١٣٧ هـ - ٣١١ هـ -
٣١٢ هـ - ٣٤٢ هـ - ٣٦٠ هـ .
هشام بن الحكم : ٥٩ هـ - ٨٣ هـ - ١١٩ هـ -
٢٤٩ هـ .
هويدي (الأستاذ الدكتور يحيى) : ١٩ م -
٨٨ هـ - ١٤٤ هـ - ١٤٦ هـ - ٢٠٣ هـ -
٢٠٥ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٨٧ هـ .

حرف الواو

واصل بن عطاء : ٣٧٧ هـ - ٣٨٠ هـ
ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) :
٥٣ هـ - ٥٤ هـ - ٦٨ هـ - ٨٦ هـ -
١٣٤ هـ - ١٦٦ هـ - ٢٢٨ هـ - ٢٤١ هـ -
٢٤٣ هـ - ٢٦٨ هـ - ٣٦٥ هـ .
وهب بن منبه : ٣٥٧ هـ .

حرف الياء

ياقوت الحموي (بن عبد الله الرومي) : ٤ م .
ابن أبي يعلى (أبو الحسن محمد بن محمد) :
١٨٣ هـ
يوسف كرم (الأستاذ) : ٧٦ هـ - ١٧٩ هـ -
٢٠٣ هـ - ٢٠٥ هـ - ٢٤٦ هـ .

موسى (عليه السلام) : ٩٥ - ٩٦ - ١٠٥ هـ -
١١٠ - ١١٥ - ١٦٩ - ١٧٢ - ١٧٣ هـ -
١٧٦ - ١٧٨ - ٣٣٥ - ٣٤٣ - ٣٤٩ هـ -
٣٧٤ - ٣٧٧ هـ
الميداني (أحمد بن محمد النيسابوري) :
١٧٥ هـ .

حرف النون

النجار (الحسين بن محمد) : ٥٢ - ٥٦ هـ -
٨٨ هـ - ١٠٢ هـ - ٢٠٧ هـ - ٣١١ هـ
النجار (الأستاذ الشيخ محمد علي) : ٢١٠ هـ
الندوي (أبو الحسن) : ٣٦٠ هـ
النسائي (صاحب السنن) : ٣١١ هـ
النسفي المفسر (عبد الله بن أحمد) : ١٤١ هـ -
١٧٣ هـ - ١٧٧ هـ - ١٧٨ هـ - ٢٨٢ هـ -
٣٥٨ هـ - ٣٧٨ هـ
النسفي الماتريدي (أبو المعين) : ١٨ هـ -
١٣٩ هـ - ١٤٠ هـ - ١٤١ هـ - ١٤٢ هـ -
١٤٣ هـ - ١٤٦ هـ - ١٥١ هـ - ١٨٠ هـ -
١٩٥ هـ - ٢١٨ هـ - ٢٤١ هـ - ٢٦٢ هـ -
٣٠٢ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٤٥ هـ - ٣٦٣ هـ .
النشار (الأستاذ الدكتور علي سامي) : ١٠ هـ -
٥٢ هـ - ٣٨ هـ - ٤٠ هـ - ٧٦ هـ - ٩٤ هـ -
١٣٢ هـ - ١٣٨ هـ - ١٤٠ هـ - ١٤٢ هـ -
١٤٤ هـ - ١٤٧ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٤ هـ -
١٩٣ هـ - ٢٠٣ هـ - ٢٤٦ هـ - ٢٤٧ هـ -
٢٤٨ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٦٢ هـ - ٢٦٨ هـ -
٢٨١ هـ - ٢٨٥ هـ - ٢٨٦ هـ - ٢٩٠ هـ -
٢٩١ هـ - ٢٩٣ هـ - ٢٩٧ هـ - ٣٠٠ هـ -
٣١٨ هـ - ٣٢٤ هـ - ٣٢٩ هـ - ٣٤٩ هـ -
٣٧٢ هـ - ٣٧٧ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٧ هـ
النظام المعتزلي (أبو إسحاق إبراهيم بن سيار) :
٥٢ - ١٣٢ هـ - ٢٤٩ هـ - ٣٠٠ هـ
أبو نصر ابن أبي أيوب : ١٤٦٠ هـ

معتزلة بغداد : ١٥٩ هـ ، ١٦٨ هـ ، ٢٢٥ هـ ،
٣٧٧ هـ ، ٢٤٠ هـ
معتزلة الري : ١٠٢ هـ
المعتزلة المتأخرون : ٢٦١ هـ
المعظلة : ٣٨ ، ٧٧ ، ٩١ ، ١١١ ، ١١٢ هـ ،
٢٦٥ ، ٢٩٣ هـ

المنجمون : ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢١٢ هـ
منكرو النبوات : ٢٣٣ ، ٢٣٤ هـ

(ن)

النجارية : ١٠٢ هـ ، ٥٢ هـ

النصارى : ٥ م ، ١١٢ ، ١٧٩ هـ ، ٣٤١ هـ ،
٣٥٤ ، ٣٧٠ هـ

نفاة الأحوال : ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ هـ

نفاة البهيميات : ١٥ هـ

نفاة الشفاعة : ٣٠٨ هـ

نفاة العلم : ٧٨ هـ ، ٧٩ هـ ، ٨٢ هـ

نفاة الكلام : ٨٨ هـ

نفاة النظر : ٢٢ هـ

(هـ)

الميلولانيون : ٢٨١ هـ

(و)

الواقفية : ٨٨ هـ

(ي)

اليهود : ١١٢ ، ٣٤١ ، ٣٤٩ هـ ، ٣٥٤ هـ ،
٣٥٧ هـ ، ٣٥٨ هـ ، ٣٥٩ هـ

المعتزلة : ١٢ م ، ١٨ م ، ٥ هـ ، ١٨ هـ ،
٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٧ هـ ،
٤٨ هـ ، ٤٩ هـ ، ٥٢ هـ ، ٥٧ هـ ، ٥٩ هـ ،
٦١ هـ ، ٦٢ هـ ، ٦٦ هـ ، ٦٧ هـ ، ٦٩ هـ ، ٧٦ هـ ،
٨٢ هـ ، ٨٣ هـ ، ٨٤ هـ ، ٨٨ هـ ، ٩٤ هـ ، ٩٥ هـ ،
٩٦ هـ ، ٩٩ هـ ، ١٠١ هـ ، ١٠٢ هـ ، ١٠٤ هـ ،
١٠٦ هـ ، ١٠٧ هـ ، ١١٠ هـ ، ١٢١ هـ ،
١٢٤ هـ ، ١٢٦ هـ ، ١٢٩ هـ ، ١٣٠ هـ ،
١٣١ هـ ، ١٣٤ هـ ، ١٤٤ هـ ، ١٤٦ هـ ،
١٥٣ هـ ، ١٥٤ هـ ، ١٥٩ هـ ، ١٦٠ هـ ،
١٦٢ هـ ، ١٦٣ هـ ، ١٦٦ هـ ، ١٦٧ هـ ،
١٦٨ هـ ، ١٧١ هـ ، ١٧٢ هـ ، ١٧٦ هـ ،
١٨٣ هـ ، ١٩٠ هـ ، ١٩٣ هـ ، ٢٠٣ هـ ،
٢٠٦ هـ ، ٢١٤ هـ ، ٢١٦ هـ ، ٢١٩ هـ ،
٢٢٤ هـ ، ٢٢٥ هـ ، ٢٢٦ هـ ، ٢٢٧ هـ ،
٢٢٩ هـ ، ٢٣٠ هـ ، ٢٣٣ هـ ، ٢٣٤ هـ ،
٢٣٩ هـ ، ٢٤٠ هـ ، ٢٤١ هـ ، ٢٤٤ هـ ،
٢٤٩ هـ ، ٢٥٠ هـ ، ٢٦٨ هـ ، ٢٧٤ هـ ،
٢٨١ هـ ، ٣٠٠ هـ ، ٣٠١ هـ ، ٣٠٢ هـ ،
٣٠٣ هـ ، ٣٠٥ هـ ، ٣٠٦ هـ ، ٣٠٧ هـ ،
٣٠٨ هـ ، ٣١١ هـ ، ٣١٣ هـ ، ٣١٤ هـ ،
٣١٨ هـ ، ٣٢٦ هـ ، ٣٣٤ هـ ، ٣٣٥ هـ ،
٣٣٨ هـ ، ٣٥٦ هـ ، ٣٦٤ هـ ، ٣٦٥ هـ ،
٣٧٥ هـ ، ٣٧٦ هـ ، ٣٧٩ هـ ، ٣٨١ هـ ،
٣٨٣ هـ
معتزلة البصرة : ٢٧ هـ ، ٥٢ هـ ، ٥٧ هـ ، ٥٨ هـ ،
١٣٠ ، ١٧٢ هـ ، ٢٢٥ هـ ، ٢٤٠ هـ .

٧ - فهرس الأماكن والبلدان

- جامعة الأزهر : ١٩ م
 جامعة الدول العربية : ١٩ م
 جامعة القاهرة : ٤ م ، ١٩ م
 السقيفة (سقيفة بنى ساعدة) :
 ٣٦٤ هـ ، ٣٨٨ هـ ، ٣٨٩ هـ
 الشام : ٣ م ، ٥ م ، ٦ م
 العراق : ٤ م ، ١٤١ م
 جبل الطور : ١٠٥ م
 عكا : ٧ م
 الجزيرة : ٤ م
 حلب : ٥ م
 حماة : ٥ م ، ٦ م ، ٨ م
 الغورية : ٦ م
 دار الكتب المصرية : ٨ م ، الفسطاط : ٦ م
 ١٩ م
 بغداد : ٤ م
 بغداد : ٤ م ، ٥ م ، ٣٥٠ م
 دمشق : ٥ م ، ٦ م ، ٧ م ، ٨ م قاسيون : ٧ م
 القاهرة : ٤ م ، ٦ م ، ٨ م ،
 ١٠ م ، ١٤ م
 ديار بكر : ٤ م
 الرى : ١٠ م ، ١٠٢ هـ الكعبة : ١٣٩ م
 ذى قار : ١٧٥ م
 سدرة المنتهى : ١١١ م
 آند : ٤ م
 أحمد : ٣٥٦ م
 الأزهر : ٨ م
 استانبول : ١٤ م
 الإسكندرية : ١٥ م ، ٣٩٢ م
 بلر : ٣٥٦ م
 بولاق : ٢٣٣ هـ
 تبوك : ٣٧٧ م
 جامع الناكهاني : ٦ م
 جامع بنى أمية : ٦ م

كلية أصول الدين : ١٩ م
كلية دار العلوم : ٤ م ، ١٤ م ،
١٩ م

مجمع اللغة العربية : ١٩ م
معهد المخطوطات (بجامعة الدول
العربية (٨ م ، ١٤ م ، ،
١٥ م ، ١٩ م

المدينة (دار الهجرة) : ٣٨٠ هـ
٣٨١

مكتبة شهيد علي : ٩ م ، ١٤ م
١٦ م ، ١٧ هـ ، ٣٩٢ هـ

مدرسة الشهيد علي باشا : ١٤ م ،
١٥ م

مكة المكرمة : ١٧٣ هـ ، ٣٥٠

مدرسة ظاهرية دمشق : ٨ م

المدرسة العادلية : ١٥ م ٣٩٢

المدرسة العزيزية : ٦ م ٧ م

مدرسة منازل العز : ٦ م

المدرسة المنصورية : ٦ م

المدرسة الناصرية : ٦ م

مسجد الظافر : ٦ م

المسجد الحرام : ٣٤٥

مصر : ٣ م ، ٦ م ، ٨ م ، ١٤ م

٣٦٥ هـ

مناقشة حول مستند الإجماع : ٣٦٦ ، ٣٦٧ ،
 ، ٣٦٩ ، ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ .
 إمكان حصول الإجماع ونقله : ٣٦٧-٣٧٤
 حجية الإجماع : ٣٦٧ - ٣٧٤
 هل الإجماع حجة في الشرعيات والعقليات ؟
 ، ٣٦٨ ، ٣٧١ .
 المسألة بعمامة : ٩٠ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٣ ،
 ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٧٤ ،
 ، ١٧٨ ، ٢٥٦ ، ٣١٤ ، ٣٣٠ ، ٣٦٤ ،
 ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٩٠ .
 الإحباط (من مصطلحات المعتزلة) : ٢٢٨ ،
 ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ .
 الأحوال : ٢٧ - ٣٧ ، ٥٧ ، ٧٨ ، ١٥٩ ،
 ، ١٦١ ، ١٨٩ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ .
 الاخترام (من مصطلحات المعتزلة) : ٩٨ ،
 ، ٢٢٨ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ .
 أنخص وصف الإلهية : ٤٠ ، ٤٣ ، ١٣٤ .
 الإدراكات (بالنسبة لله تعالى) :
 التفرقة بين العلم والإدراك : ١٢١ ، ١٢٤ -
 ، ١٢٦
 طرق إثبات الإدراك ونقدها : ١٢٢ - ١٢٨
 الطريق الصحيح : ١٢٩ - ١٣٣ ، ١٦٨ -
 ، ١٧٠
 اعتراض وردده : ١٩٢ ، ١٩٣ .
 المسألة بعمامة : ١٨ ، ١٩ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٥ ،
 ، ٥٨ ، ٦٤ ، ٩٩ ، ١٢١

(أ)

الآحاد والمتواتر :
 فكرة النظام عن التواتر : ٣٥٠
 الرد عليه : ٣٥٠ هـ ، ٣٧١ هـ ، ٣٧٧ ، ٣٨٨
 هـ ، ٣٩٠ ، ٣٩١
 التواتر المعنوي : ٣٥٧ ، ٣٦٥ هـ
 المسألة بعمامة : ٥١ هـ ، ١٧١ ، ٣٠٩ ، ٣٥٠ ،
 ، ٣٥٢ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ،
 ، ٣٦٨ - ٣٧١ ، ٣٨٣ .
 الآلام والتعويض عنها :
 فكرة المعتزلة : ٢٢٥ ، ٢٢٧
 الرد عليهم : ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٨
 فكرة الأشاعرة : ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٨
 فكرة البكرية : ٢٣٢ ، ٢٤٥
 المسألة بعمامة : ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٢٢ .
 الأبد والأبدى (انظر الأزل) : ١٨٨ ،
 ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ .
 الإبداع :
 الفرق بين معنى الإبداع عند ابن سينا ومعناه
 عند الأملد : ٢٦٤ هـ ، ٢٨٦ هـ
 المسألة بعمامة : ٩ ، ٩٤ ، ٢١١ ، ٢١٥ ،
 ، ٢١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ، ٣٢٩ .
 الاتفاق (= الصدفة) : ٢١٢ ، ٣٢٨ .
 الاجتهاد (= الاستنباط) : ٣٦٩ ، ٣٧٤ -
 ، ٣٧٦ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ .
 الإجماع (= اتفاق الأمة) :

وحدة الإرادة : ٧١ - ٧٥

التفرقة بين الإرادة والأمر : ٩٩ ، ٣٥٨

جواز صدور المفعول القديم عن الفاعل المرید المختار : ٢٥٧ ، ٢٦١ .

المسألة بعامة : ١ ، ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٨٠ ، ٢١٨ ، ٢٥١ ، ٢٥٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٩٥ .

الأزل والأزلى (أنظر الأبد) .

هل المعدومات أزلية ؟ : ٢٨٠ ، ٢٨١

معنى الأزل والأزلى : ١٨٨

المسألة بعامة : ٢١ ، ٧٦ ، ٨٨ ، ٩٥ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ، ١١٦ ، ١٤٤ هـ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٠٩ ، ٢٤٦ ، ٢٧٠ ، ٢٨٠ .

الاستبصارات : ٧٣ هـ ، ١٧٤

الاستحالة (= التحول في المادة) : ٢٦ ، ٢٨٦ هـ .

الاستطاعة مع الفعل أم قبله ؟ : ٢٤٥

الاستقراء : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٢١١ ، ٢١٢

الاستواء على العرش : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ .

الأسماء الحسنی :

التفرقة بين الاسم والتسمية والمسمى : ١٤٤ هـ ، ١٤٦ هـ ، ١٨٤ .

المسألة بعامة : ٣٨ ، ٩٦ ، ١٤٤ هـ ، ١٤٨ هـ .

أصول الدين : ٥٥ هـ ، ٣٦٣

الإضافة والتضایف (= النسبة الإضافية) : ٣٠ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ١٠٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٩ ، ١٦٤ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٧٣ ، ٢٩٤ .

الإدراك الحسی :

تحديد معناه : ١٦٦ ، ١٦٧

الحواس الباطنة : ٩٢ ، ٩٣ ، ٣٢٥

الحواس الظاهرة : ٩٣ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ٣٢٥ .

السمع : ٥٥ ، ١١٠ ، ١٢٥ ، ١٢٨

البصر : ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ١٢٥ ، ١٢٧

الشم : ١٢٥ ، ١٦٩

الذوق : ١٢٥ ، ١٧٠

اللمس : ٥٤ ، ١٢٥

المسألة بعامة : ١٨ ، ١٩ ، ٥٠ ، ٣٠٥

الأدوار (مصطلح تناسلي) : ٣٤٣ .

الإرادة الإلهية :

معناها : ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٢ .

الخلاف حولها : ٥٢

أدلة إثباتها : ٥٣ ، ٥٤ ، ٤٧ .

الرد على من نفاها مطلقا : ٥٤

الرد على من أثبتها في الشاهد دون الغائب : ٥٥ ، ٥٤

هل هي وجودية أم سلبية ؟ : ٥٦

أم هي من قبيل الأحوال ؟ : ٥٧

إثبات قيامها بذاته تعالى : ٥٧ ، ٦١ - ٦٣

إثبات قدمها : ٥٩ - ٦١

إثبات عموميتها : ٦٤ - ٦٩

التفرقة بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية :

٦٨ هـ ، ٩٨ ، ١٠٦

الإرادة غير القدرة ٧٠ ، وغير العلم : ٧٩ ، ٨٦ ، ٩٤

الإرادة والكلام : ٩٧ - ١٠٠

نص أم اختيار ؟ : ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٤
 — ٣٧٧ ، ٣٨١
 غاية الإمامة : ٣٦٤ — ٣٦٦ ، ٣٧٤ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥
 عقد الاختيار : ٣٨١ ، ٣٨٢
 صفات الإمام : ٣٨٣ — ٣٨٥
 خلع الإمام : ٣٨٥ ، ٣٨٦
 حكم المتغلب : ٣٨٥ ، ٣٨٦
 متى يجوز الخروج ؟ : ٣٩٠
 حكم الفاضل والمفضول والتساوي : ٣٨٩
 تعدد الأئمة : ٣٨٢
 إمامة الراشدين :
 صحة إمامة أبي بكر : ٣٨٧ — ٣٩٠
 موقف المتخلفين عن بيعته : ٣٨٧ ، ٣٨٨
 استقالته من أعباء الخلافة : ٣٨٨ ، ٣٨٩
 صحة إمامة الثلاثة الراشدين بعده : ٣٩٠
 الأئمة الأربعة : ٣٥٣ ، ٣٦٣ ، ٣٨٥ هـ ، ٣٨٧
 الأمة :
 تحديد مدلولها : ٣٦٨ ، ٣٧
 المسألة بعمامة : ٩٠ ، ٩٥ ، ٣٦٥ ، ٣٧٠ ، ٣٧٢
 الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : ٣٨٧
 الأمر والنهي :
 الأمر المطلق والمقيد : ٣٥٨
 الأمر بالمعوم وأمر المعوم : ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣٠ هـ
 التفرقة بين الأمر والخلق : ١٠٩ ، ١١٠ ، ٣٢٧
 المسألة بعمامة : ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٧ — ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ٢٤٢ ، ٣٤٩ ، ٣٦٦ هـ

الإطلاق والتقييد : ١٢٦
 أفعال العباد (وانظر الكسب) :
 رأى المعتزلة ومناقشته : ٢٠٦ ، ٢١٤ — ٢٢٣
 رأى الباقلاني ومناقشته : ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ — ٢٢٢
 رأى الاسفرائيني وإمام الحرمين : ٢٠٧ ، ٢٢٠ — ٢٢٢
 المسألة بعمامة : ٥٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٨٦ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠
 الأفلاك (= الأجرام الفلكية) :
 أهي قديمة أزلية ؟ : ٢٦٤
 أهي باقية لا تقبل الفساد ؟ : ٢٩٠ ، ٢٩١
 أها عقول ؟ : ٢٨٨ هـ
 المسألة بعمامة : ٢٠ ، ٦١ ، ٩٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٤٩ ، ٢٧١
 الإلحاد والملحدون : ٣ ، ٥ ، ٢٤٢
 الإلزام والالتزام : ١٠ ، ٩٤ هـ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١١٦ ، ١٢٩ هـ ، ١٣٠ ، ١٦٧ ، ١٨٢ ، ١٩٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٥٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٧ ، ٣٣٨
 الإمامة (وانظر الخليفة والخلافة) :
 وجوب إقامة الإمام : ٣٦٣
 رأى الأشاعرة وأهل السنة في ذلك : ٢٦٤
 رأى الخوارج وبعض المعتزلة : ٢٦٤
 الاستدلال على مذهب أهل السنة والرد على مخالفيه :
 — ٢٦٦ — ٣٧٤ هـ
 أهي من أصول الدين ؟ : ٣٦٣ ، ٣٦٤ هـ
 التفرقة بين الأمير والإمام : ٣٦٩ هـ

البرهان : ٣٩ ، ١٢٦ ، ١٦٦ ، ١٨٦ ، ٢٥٠ ، ٣٧٤ .

البساطة والتركييب : ٢١٤ ، ٢٥١ هـ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٦ - ٢٨٨ ، ٢٩٤ - ٢٩٧ .

البعث والمعاد (وانظر الخلود) :
رأى الفلاسفة الإسلاميين : ٢٨٥ - ٢٨٧

النعيم والعذاب عندهم : ٢٨٨ - ٢٩٢
إنكارهم معاد الأبدان : ٢٩٢
إنكار التناسخية للحياة الآخروية مطلقا : ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٤ .

الرد على هذه الطوائف وبيان المذهب الحق
٢٩٣ - ٢٩٧

تحديد معنى البعث والإعادة : ٢٩٩ - ٣٠١
هل الإعادة عن عدم ؟ : ٣٠١

المسألة بعامة : ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٣١٩ ،
البعث (= الأبعاد والامتدادات) : ١٠ ، ١٤ ،
٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ،
٢٩٢ ، ٣٧٠ .

البعث (= الخروج على الإمام الحق) : ٣٨٢ ،
٣٩٠ .

البقاء (= الديمومة والاستمرار) وانظر
الخلود : ١١٧ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ،
١٨٦ .

البنية المخصوصة : ٤٩ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،
١٦٦

(ت)

التأويل : ٦٧ ، ٦٨ ، ١٤٠ هـ ، ١٤٣ ، ١٧٧ ،
١٧٨ ، ٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ هـ ،
٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣٧٨ ، ٣٩١
التثليث : ٣٧٠

أهل الحل والعقد : ٣٦٨ ، ٣٧٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٧ ،
الأوليات : ٨٠

الإيجاد بالعلية (= الإيجاب بالذات أو بالطبع)
١٧ ، ٢٠ ، ٦٢ هـ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٨٥ ،
١٦٢ ، ٢١٨ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ - ٢٥٤ ،

٢٦٣ هـ ، ٢٩٥
الإيمان والكفر :

حكم عصاة المؤمنين عند المعتزلة والخوارج :
٣٠٣
التفرقة بين الكفر والمعصية عند أهل السنة :
٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣١٣ .

المغفرة تسع كل ما دون الشرك : ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،
حكم الإستهناء في الإيمان : ٣١٢ ، ٣١٣ ،
هل يزيد الإيمان أو ينقص ؟ : ٣١٣
إيمان المكفره على الكفر : ٣٨٦

تحديد معنى الإيمان والكفر عند الأشاعرة :
٣٠٩ ، ٣١٠ ،
عند الكرامية (والمرجئة) : ٣١٠ ،
عند الخوارج : ٣١٠

عند السلف : ٣١٠ ، ٣١١ ،
قد يطلق الإيمان على العمل تجوزا : ٣١١ ،
٣١٢

المسألة بعامة : ٥ ، ٦٨ ، ٩٧ ، ١٧٢ ، ٢٣٠ ،
٢٥٣ ، ٣٦٨ ، ٣٧٢ .

(ب)

البداء : ٣٤٩ ، ٣٥٩ ،
البدعة : ٣٧٧

البدئية والبدئية (انظر الأوليات) :
نفاء البدئيات والرد عليهم : ١٦ هـ

المسألة بعامة : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٥٠ ، ٥٣ ،
٥٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٧٠ ،
٣٣٦ ، ٣٣٣ .

التصور : ٩٣
التعريف : ٤٩ ، ٥٠
التعطيل : ٢٥ ، ٣٨ ، ٥٢ ، ٧٧ ، ٩١ ،
٩٤ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ٢٦٥ ، ٢٩٣ ،
٢٩٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣٢٣ ، ٣٤٠ .

متعلقات الصفات :

تعلقات الإرادة : ٧١ ، ٧٣ - ٧٦
تعلقات العلم : ٧٩ - ٨٢ ، ٨٧
تعلقات الكلام : ٨٨ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٣ ،
١١٤ - ١١٧ ، ١١٩ ، ٣٣١ .
تعلقات السمع والبصر : ١٢٦ - ١٣٠ ،
١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٤
المسألة بعامة : ٤٤ ، ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ،
٢٧٩ .

التعليم : ١٨

التقدم والتأخر والمعية : ١٠ ، ١٤ ، ١٠٣ ،
٢٠٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٥ ، ٢٦٤ ،
٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ،
٢٩٨ .

رأى الشهرستاني ومناقشته : ٢٥٨ - ٢٦١

التقليد : ١٨ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ .

التكافؤ : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٤

التكليف :

مناط التكليف : ٢٢٥

وجوب التكليف : ٢٢٥ ، ٢٢٩

بين التكليف وفكرة الأصلح : ٢٤٤ ، ٢٤٥ ،
٣٥٨ .

التكليف بما لا يطاق : ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٦ هـ

١٠٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٣ ،

٢٤٥ ، ٣٢٣ ، ٣٣٩

التعجيم (انظر التشبيه والتنزيه) : ٥٥ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ - ١٧٩ ،
١٨٧ ، ٢٣٨ .

التحسين والتقييح :

تحديد رأى المعتزلة : ٢٣٣ ، ٢٣٤

رأى الفلاسفة الأهلين : ٢٣٣ ، ٢٣٤

رأى منكروى النبوات : ٢٣٣ ، ٢٣٤

تحديد الآمدى لرأى الأشاعرة : ٢٣٤ - ٢٣٥ ،
٢٤٠ ، ٢٦٧

الرد على خصوم الأشاعرة : ٢٣٥ - ٢٤٠ ،
٢٤٤ ، ٢٤٥ .

المسألة بعامة : ٦٥ ، ١٥٥ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ،
٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٨ ،
٣٣٩ ، ٣٥٨ .

التحيز : ٤٧ ، ١٩٥ - ١٩٩ ، ٢٦٨ ، ٢٨٧ ،
الترغيب والترهيب : ٢٩٢ ، ٣١٩ ، ٣٢٥ .
التسخير : ١٠١

التسلسل (وانظر التناهى) :

استدلال الفلاسفة على بطلانه : ٩ - ١١ ،
٢٧٧ ، ٢٧٨

دليل التطبيق : ٩ ، ١٠ ، ٢٧٧

استدلال المتكلمين : ١١ - ١٣

استدلال الآمدى : ١٣ - ١٥

المسألة بعامة : ١٧ هـ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٤٠ ،
٤٢ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٧١ ، ٧٢ ،
٧٩ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ١١٠ ، ١٥٤ ، ٢٠٤ ،
٢١١ ، ٢٤٦ ، ٢٦٥ ، ٢٧٨ ، ٢٩٩ .

التشبيه والتنزيه : ١ ، ١٣٨ هـ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ،
١٤٣ هـ ، ١٥٧ - ١٧٥ ، ١٧٩ - ١٨٧ ،

٢٣٨

(ح)

- الحافظة (انظر الحواس الباطنة ، الإدراك
الحسى) : ٥٣ .
- الحد : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٥٠ ،
٧٥ ، ١٠٢ .
- الحد الأوسط (= المشترك) : ٥٣
- الحدوث (انظر العالم) :
معنى الحدوث : ١٦٢ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ،
٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٤ .
- التفرقة بين الحادث والمحدث (لدى الكرامية)
٨٨ ، ٨٩ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٨٩
- الحدوث الذاتى والحدوث الزمانى : ٢٤٦ ،
٢٥٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ .
- الحرارة والبرودة : ١٢٥
- الحرف والصوت (فى كلام الله تعالى) :
٨٨ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،
١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١٣ .
- الحركة (والحرك والمتحرك) : ١٠ ، ٢٩ ،
١١ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٦٢ ، ١٠٢ ،
١٤٣ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢١٩ ، ٢٤٥ ،
٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧١ ، ٢٨٢ ، ٣٠٠ ،
الحركات الدورية : ١٠ ، ١٣ ، ٦٢ ، ٦٣ ،
٢٤٧ ، ٢٨١ ، ٢٦٤ .
- حركة الخاتم بحركة اليد : ٦٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ،
٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ .
- حركة المرتعش (= الحركة الإضطرابية) :
٥٤ ، ١٠٢ ، ٢١٩ .
- الحس المشترك (انظر الحواس الباطنة) :
٩٣ .
- الحكمة الإلهية (وانظر الغرض والقصد) :

جماعة المسلمين : ٣٧٢

الجنة والنار :

وجودهما الآن : ٣٠٢ ، ٣٠٣

رأى المعتزلة : ٣٠٥

إنكار التناسخين لهما : ٣٢٤ .

الجنس : ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ١١٣ ، ١٨٤ ،
٢١٧ .

الجن : ٣٢٠ ، ٣٤٥ .

الجهة (= العلو ، المكانية ، الفوقية) :

١٤٢ ، ١٦٨ ، ١٨٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ -

٢٠٠ ، ٢٧٧ ، ٢٨١ .

الجود :

الجود وقدم العالم : ٢٦٦

الجود وإرسال الرسل : ٣١٩

الرد على فكرة الفلاسفة عن الجود : ٢٧٠ ،
٢٧١ .

الجوهر :

تعريفه : ١٨٢ ، ١٨٣

الجواهر العلوية والسفلية : ٢٤٩ ، ٢٧١ ،
٢٨٨

الجوهر هل يلحقه العدم ؟ : ٣٠١ .

الجوهر الفرد ونقله : ١٥ هـ ، ٢٤٨ - ٢٥٣ ،
٢٦١ - ٢٦٣ ، ٢٨٨ هـ ، ٣٠١ هـ

المسألة بعامة : ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٩ ،
١٢٩ - ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ،

١٦٨ ، ١٧٩ ، ١٨٢ - ١٨٦ ، ١٩٥ ،

١٩٧ ، ٢١١ ، ٢٣٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ،

٢٩٢ ، ٣٠٠ ، ٣٢٥ .

السرمد والتسرمد : ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢١٠ ،
 ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٩٠
 السعادة والشقاوة :
 فكرة الفلاسفة : ٤ ، ٥ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٣١٩
 العذاب الروحاني : ٢٩٠ - ٢٩٢
 الرد عليهم : ٢٩٣ - ٣٠١
 الشقاوة الكبرى : ٣٠٩ ، ٣١٤ .
 المسألة بعامة : ٣٢٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤ .
 المنسطة : ١٧١ ، ٣٥٥ .
 السكون (انظر الحركة والمتحرك) :
 قدم السكون وحدوثه : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
 المسألة بعامة : ٨٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢٦٢ .
 السلب والإيجاب : ٤٩ ، ٥٣ ، ٧٤ ، ٧٨ ،
 ١٣٤ ، ١٧٨ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ .
 السمعيات (انظر الدليل السمعي) : ٣٠٢ هـ ،
 ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣٣٤ .
 (ش)
 الشفاعة :
 أهى للمؤمن العاصي ؟ : ٣٠١
 موقف المعتزلة منها : ٣٠٣
 الرد عليهم وبيان موقف الأشاعرة وأهل السنة
 ٣٠٦ - ٣٠٩ .
 كثرة أحاديث الشفاعة : ٣٠٩
 شكر المنعم : ٢٤١ ، ٢٤٣ .
 الشوق (= الميل الطبيعي) : ٢٩٧ .
 الشيطان : ٢٠٦
 (ص)
 الصحابة :
 فضلهم : ٣٦٠ ، ٣٦٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٧

امتداح الكتاب والسنة لهم : ٣٦٥ ، ٣٩٠
 عصمتهم كمجموع : ٣٦٥
 سب غلاة الشيعة لهم : ٣٧٧
 المفاضلة بينهم : ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٩١
 حسن الظن بهم وترك الجوض في الفتنة : ٣٩٠
 الصراط :
 اتهام المعتزلة بإنكاره ودفوع ذلك عنهم : ٣٠٢
 المسألة بعامة : ٣٠٥ ، ٣٠٢ هـ ،
 الصغرى والكبرى (في القياس) : ٥٣ ،
 ٩٦ ، ٩٢ ، ٥٤
 الصفات الإلهية :
 صفات الأفعال (= الفعلية) : ٨٨ هـ ،
 ٩٤ ، ١٠١ - ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١٤٦ ،
 ٢٠١ - ٢٠٣ ، ٢٧٠ .
 الصفات الخيرية : ١٣٨ هـ ، ١٤٠ هـ ، ٢٩٢
 الصفات السلبية : ٥٦ ، ٧٤ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ،
 ١٢٨ ، ١٧٩ - ٢٠٠
 الصفات النفسية (= الذاتية ، المعنوية ، الوجودية) :
 ٢٧ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٦٣ ،
 ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ١٠٣ ، ١١٢ ،
 ١٤٨ ، ١٤٦ ، ١١٢
 هل هي عين الذات أم غيرها ؟ : ١٣٤ ،
 ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩
 هل الوصف مغاير للصفة والموصوف ؟ :
 ١٤٤ - ١٤٧
 الصفات بعامة : ١ ، ٤ ، ٢٧ - ٣٧ ، ٥١ -
 ٥٦ ، ٢٦٨ .
 الصلاح والأصالح :
 وجوبهما على الله عند المعتزلة : ٢٢٤ ، ٢٢٥
 اختلاف البصريين والبغداديين حول الأصالح :
 ٢٢٤ ، ٢٢٥

طريقة القسمة : ٣٣ ، ٥٧ ، ٩٧ ، ١٢١ -
. ١٢٣

طريقة الكمال (في إثبات الصفات) : ٥١ هـ ،
٥٣ - ٥٦ ، ٦٤ ، ٧٨ ، ٩٠ ، ٩١ هـ ،
٩٢ هـ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ١٢١ - ١٢٣ ،
١٢٤ هـ ، ١٢٧ هـ ، ١٣٥ هـ ، ١٦٩ ،
١٩١ ، ١٩٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ،
٢٦٦ ، ٢٧٠

(ظ)

الظاهر (== ظواهر النصوص) : ٦٧ ، ٩٦ ،
١٠٣ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٨ -
١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ -
١٧٨ ، ٢٠٠ ، ٢١٨ ، ٢٨٢ ، ٣٠٥ -
٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣٧٢ ، ٣٧٧

الظني واليقين : ٩٠ ، ٩١ ، ١١٤ ، ١٢٢ ،
١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٣٨ هـ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ،
١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ٢٠٠ ،
٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨١ ، ٣٠٤ ،
٣٣١ ، ٣٣٩ ، ٣٤٦ ، ٣٤٩ ، ٣٥٦ ،
٣٥٨ ، ٣٦٨ ، ٣٧٦ ، ٣٩١

(ع)

العادة : (وانظر العلل والمعجزة) : ١٦٧ ،
١٧١ ، ٢١٢ ، ٢٣٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ،
٣١٥ ، ٣٢١ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ،
٣٤٥ ، ٣٥٢ ، ٣٧٥ ، ٣٧٤

العالم (وانظر الحدوث والقدم) :
حول القدم والحدوث : ٨٥ هـ ، ١٠٦ ،
١٢٤ ، ١٢٩ ، ١٩٢ ، ٢١١ ، ٢٤٧

الرد على القائلين بالصلاح : ٢٢٥ - ٢٢٨ ،
٢٣٢

الرد على القائلين بالأصلاح : ٢٢٨ ، ٢٣٢ -
٢٤٥
المسألة بعمامة : ٦٧ ، ١٥٥ ، ١٨٩ ، ٢٢٤ ،
٢٣١ ، ٢٧١ ، ٣٠٥ ، ٣٢٠ ، ٣٥٨

(ض)

الضدان والتضاد : ٥٠ ، ٥١ ، ٦٠ ، ٨٣ ،
٨٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٨٧ ،
١٨٨
الضرورة والضرورة : ٥٠ ، ٧٩ ، ١٠٢ ،
١٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٨٠ هـ ، ٣٠١ ،
٣٣٦

(ط)

الطاعة :
وجوبها بالعقل ومناقشته : ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،
٣٠٣ ، ٣١٢
هل هي جزء من الإيمان ؟ : ٣٠٩ - ٣١٣
طاعة الرسول : ٣٧٤
طاعة الإمام : ٣٧٢ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩
طاعة المتغلب : ٣٨٦

المسألة بعمامة : ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ،
١٠٥ ، ١١٠ ، ١٤٣ هـ ، ٢٤١ ، ٣١٩

الطالع (في التنجيم) : ٢٠٩ - ٢١٢

الطرود والعكس (- الاطراد والانعكاس) :
٤٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٧ ،
١٠٢ ، ١٣٠ ، ١٧٨ ، ٢٢١ ، ٢٥٧ ،
٢٧٦ ، ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٣٣٢

المسألة بعامة : ١٥ هـ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٤ ،
٤٦ ، ٤٧ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٩٢ ، ٩٦ ،
١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ،
١٣١ ، ١٣٤ ، ١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ،
١٧٩ ، ١٨٤ — ١٨٧ ، ١٩٥ ، ٢١٦ ،
٢٣٥ ، ٤٥٢ ، ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ،
٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٢٠ .

العرف والعرفى : ٩٦ ، ٩٧ هـ ، ٩٨ ،
العصمة :
عصمة الأنبياء : ٣١٣ ، ٣٣٧ ، ٣٦٠ ، ٣٧٥ ،
عصمة الأئمة ومناقشتها : ٣٨٤ ، ٣٨٥ ،
عصمة الأمة الإسلامية : ٣٦٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠ ،
٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٠ ،
المسألة بعامة : ٣١٢ .

العقل والعقلي : ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٩ ، ١١٦ ،
١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦ هـ ، ١٧٤ ، ١٨٦ ،
١٩٨ ، ٢١٨ هـ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٣٤ ،
٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٨٦ ،
٢٨٧ ، ٢٩٥ ، ٣٠١ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ —
٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٤٠ ،
٣٧٥ ، ٣٨١ .

العقل الأول (= المعلوم الأول ، الصادر
الأول) : ٤٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ،
٢٦٤ .

العقل الفعال (= الفاعلى) : ٢٠ ، ٤٢ ، ٨١ ،
١٦٢ ، ٢٨٨ ،
العقل الكلى : ٢٩٢ ،
العقول الكروبية (= الجواهر الكروبية) :
٩٤ ، ٢٥٢ ، ٣١٩ .

العلائق والعوائق : ٩٣ ، ١٧١ ، ٢٠٥ ،
٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٤٨ ، ٢٨٨ ، ٣٢٥ .

أدلة القدم ومناقشتها : العلة التامة ٢٦٥ الرد
عليه ٢٦٨ — ٢٧٣ ، قدم الزمان ٢٦٥ ،
٢٦٦ الرد عليه ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، دليل الجود
٢٦٦ رده ٢٧٠ ، ٢٧١ ، قدم الفيولي
٢٦٦ ، ٢٦٧ ، رده ٢٧١ — ٢٧٣ .

الاستدلال على الحدوث : ١٦ هـ ، ٢٤٦ —
٢٦٤ ، ٢٦٨ — ٢٧٣ .

العالم السفلى : ٢٩١ ، ٣٢٤ ، ٣٣٩ ،
عالم وراء عالمنا : ٨٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ،
المسألة بعامة : ١ ، ١٥ هـ ، ٦٠ ، ٨٩ ،
٩٠ ، ٢٠٦ ، ٢٩٢ .

العدد : ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ٣٠٦ .

العرب وخصائصهم :
عقلهم وفطنتهم : ٣٥٤

اختلاف مواقفهم من القرآن : ٣٤٤

ثبوت عجزهم عن معارضته : ٣٤٦ ، ٣٥٠ —
٣٥٣

بصرهم بفنون القول وفضل العربية : ٣٤٣ ،
٣٤٤ ، ٣٥٣ — ٣٥٥ .

المسألة بعامة : ٣٤٣

العرش : ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ٢٩٦ ، ٣٣٠ ،
العرض :

أخص وصف العرض : ٢٦٨ ، ٢٧٨

الأكوان الأربعة : ١٢٩ ، ١٥١ ، ١٦١ ،
١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٢٠

الأعراض الباقية والمتجددة عند المعتزلة :
٣٠٠ ، ٣٠١

هل يمتنع إعادة العرض مطلقا ؟ : ٣٠٠

الزمان عرض : ٢٦٧

الأعراض لا تنتقل : ٢٧٩

المهابة والوجود : ١٢ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٢٠ ،
 ١٦٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٩٨ ،
 ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٢ ، ٢٥٢ ،
 ٢٨٠ ، ٢٥٣ .
 المبدأ الأول : ٤ ، ٩ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ٢٠٤ ،
 ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٤٦ ،
 ٣٢٥ ، ٣١٩ .
 المتقابلان (= التقابل ، التناقض) .
 تحديد معناهما : ٢٧٤ — ٢٧٨ .
 المسألة بعامة : ١٠ ، ١٦ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ،
 ٥٣ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٣ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،
 ١٢٠ هـ ، ١٦٠ ، ٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،
 ٢٣٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ،
 ٢٩٦ .
 المتن والسند (انظر الآحاد والتواتر) : ٩٠ ،
 ٣٠٨ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٧٤ هـ ، ٣٧٥ ،
 ٣٧٦ .
 الجردات (التجرد عن المواد) : ٧٧ ، ٢٤٨ ،
 ٢٥٢ ، ٢٦٢ هـ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،
 ٢٥٢ ، ٢٦٢ هـ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ .
 الجمل والمفصل : ٣٤٢ .
 المحكم والمتشابه : ٣٤٢ .
 المخصص والمرجح : ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ،
 ٣٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٥ — ٦١ ،
 ٦٣ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧١ — ٧٣ ، ٧٧ ،
 ٧٩ ، ٨٥ ، ٩٨ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٦٣ ،
 ١٦٤ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٩ ،
 ٢١١ ، ٢٤٩ — ٢٥٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤ ،
 ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ .

المخلوق بين خالقين (انظر القدرة : المقدور
 بين قادرين) : ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،
 ٢٢٢ .
 المستحيل (= الممتنع) :
 أقسام المستحيل الثلاثة : ٣٨٠ .
 المستحيل العادي : ٣٢٨ ، ٣٣٥ ، ٣٥٣ ،
 ٣٥٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ .
 المسألة بعامة : ١٣ ، ٢٣ ، ٤٦ ، ٦٣ هـ ،
 ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٤١ ،
 ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ١٧٢ ،
 ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٢٧٣ ، ٣٣٥ .
 المشترك (من الألفاظ) : ١٠٨ .
 المصادرة على المطلوب : ٤٠ ، ٤٧ ، ٥١ ،
 ٧٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٩٦ هـ ، ١٩٨ ،
 ١٩٩ .
 المصورة (انظر الإدراك الحسي : الحواس
 الباطنة) : ٩٣ .
 المعارضة (من مصطلحات المناظرة) : ٤٨ ،
 ٥٠ ، ١٠٩ ، ١٧٦ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ .
 المعارضة لمعجزات الأنبياء : ٣٢٧ ، ٣٤٤ ،
 ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٢٥٣ .
 المعاملات : ٣١٩ ، ٣٦٦ ، ٣٨٠ .
 المعجزات (= الخوارق على يد الأنبياء) :
 معنى المعجزة والإعجاز : ٣٣٣ ، ٣٣٤ ،
 كيف تدل على صدق النبي ؟ : ٣٢٧ — ٣٢٩ ،
 الطعن في دلالتها على صدق النبي : ٣٢١ ، ٣٢٢ ،
 الرد على ذلك : ٣٢٧ — ٣٣٠ .
 هل تظهر المعجزة على يد الكذاب ؟ : ٣٣٧ ،
 شبهة الإمهال في النظر : ٣٣٨ ،
 المعجزات الحسية لمحمد — ص — ٣٠٥ ،
 ٣٤٥ ، ٣٤٩ ، ٣٥٦ .

الملك والملكوت : ٢٤٠ ، ٣٢٣
 الممكن (= الجائز ، المفتقر إلى الغير) .
 الإمكان والهيولى : ٢٧٢ - ٢٧٤ ، ٢٧٩ ،
 ٢٨٠
 الممكنات غير متناهية : ٢٧٧
 الإمكان لدى المتكلمين : ٣١٨ هـ
 الممكن في ذاته قد يستحيل لأمر خارج
 . ٣٥٤
 دليل الممكن والواجب ونقده : ١٦ هـ ،
 ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .
 المسألة بعامة : ٩ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢١ - ٢٣ ،
 ٣٩ ، ٤١ - ٤٩ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ٧٧ ،
 ٧٩ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٨ ،
 ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ،
 ١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،
 ١٨٤ ، ١٨٨ ، ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ،
 ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢٢٤ ، ٢٥٠ - ٢٥٣ ،
 ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ - ٢٧٢ ،
 ٢٩٥ ، ٢٩٦ .
 المنطق : ٥٣ هـ ، ٢٧٦ هـ
 المنع (من وظائف المناظرة) : ٤٩ ، ١٨٢ ،
 ٢١٧ .
 المنفى والمثبت (انظر الثبوت ، المعدوم) :
 ٢٧٤ - ٢٧٧ ، ٣٢٩
 الموضوع : ٥٩ هـ
 المولى والتولى : ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢ ، ٣٨٩ .
 الميتافيزيقا : ١٣ م
 الميزان :
 اتهام المعتزلة بإنكاره ودفع ذلك عنهم : ٣٠٢
 قول الأشاعرة وأهل السنة : ٣٠٢ ، ٣٠٥ ،
 ٣٠٦

المعجزات الحسية لغيره من الأنبياء : ٣٢٧ ،
 ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .
 المسألة بعامة : ٩٥ ، ١٠١ - ١٠٣ ، ١٠٧ ،
 ١٠٨ ، ١٢٩ هـ ، ٣١٩
 المعلوم :
 فكرة المعتزلة عن العدم والمعلوم : ٢٦٢
 سبب قولهم به : ٢٦٨ ، ٢٨١
 اختلافهم حولها : ٢٦٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢
 الردود عليهم : ٢٧٤ - ٢٧٨
 رد الآملى : ٢٧٨ - ٢٨٣
 المسألة بعامة : ٩ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٢ ،
 ٣٠ ، ٤٣ ، ٥٠ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ١٢٤ ،
 ١٦٢ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ٢١٣ ،
 ٢٤٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٥
 المعراج : ٦٧
 المعرفة :
 وجوبها بالعقل ومناقشته : ٢٤٠ ، ٢٤١
 لذة المعرفة النظرية : ٢٤٠ ، ٢٤١
 المسألة بعامة : ١٨ ، ٤٩ ، ٥٢ هـ ، ١٠٢ هـ ،
 ١٠٣ ، ١٧٢ ، ١٧٣
 المفكرة (انظر الإدراك الحسى : الخواص
 الباطنة) : ٩٣
 المقدم والتالى : ٥٣ ، ٢١٩
 المكان (أنظر الجهة) : ٥٩ ، ١٤٢ هـ ،
 ١٤٦ ، ١٧٩ ، ١٨٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ،
 ٢٧٧ ، ٢٨٥ ، ٢٨٩
 المبدأ الأعلى (انظر الملكوت) : ٢٩٠ ، ٣٣٩ .
 الملة : ٣٠٨ ، ٣٤٩
 الملكة والعدم : ٥٠ ، ٥١
 الملائكة : ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ .

مذهب الصرفة : ٣٤٦
القدر المعجز من القرآن : ٣٥١ ، ٣٥٢ ،
٣٥٤
التفاوت في إدراك الإعجاز : ٣٤٣ ، ٣٥١
٣٥٢
تحدى القرآن للبشر : ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ ،
٣٥١ - ٣٥٣
النزول والتنزيل : ١١١ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ،
١٤٣ ، ٣٢٠ ، ٣٨٧
النسخ (في الشرائع) :
معنى النسخ : ٣٤٩ ، ٣٥٩
اعتراف النصارى بالنسخ : ٣٤١ .
اعتقاد الشمعنية من اليهود استحاله عقلا :
٣٤٩ ، ٣٤١ .
اعتقاد العنانية من اليهود استحاله سمعا :
٣٤٩ ، ٣٤١ .
الرد على العنانية : ٣٥٧ ، ٣٥٨
الرد على الشمعنية : ٣٥٩
الفرق بين النسخ والبداء : ٣٥٩
المسألة بعامة : ٢٣٦
النظر (= القوة النظرية) :
المنكرون للنظر العقلي والرد عليهم : ١٥ -
٢٢
المسألة بعامة : ٤ ، ١٥ - ١٩ ، ٢٢ هـ ،
٦٤ ، ٨٠ ، ٩٣ ، ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٧٣ ،
١٧٤ ، ١٩٨ ، ٢٣٨ ، ٣٢٣ .
النفس :
نفوس الأفلاك : ٦١ : ٦٢ هـ ، ٦٣ ، ٩٤
النفس الحيوانية : ٩٢ .
النفس الكلية : ٢٩٤ هـ

كيفية الوزن وحقيقة الميزان : ٣٠٥ ، ٣٠٦
المسألة بعامة : ٢٩٩
(ن)
النبوة والرسالة (انظر الوحى والمعجزة) :
تحديد معنى النبوة والنبى : ١٣٧
الخلافا حول جوازها ووجوبها : ٣١٧ ،
٣١٨ ، ٣٤٠
نفاة النبوة : ٣١٨ - ٣٢٤
الرد عليهم : ٣٢٤ - ٣٣٩
دعوى الكرامية انتهاء رسالة الرسول بموته :
٣٢٩ هـ
حكمة إرسال الرسل : ٦٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦
عدد الأنبياء لا يمكن لإحصائه : ٣٤١
المسألة بعامة : ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ،
١٠٩ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،
٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٦ ، ٢٩٢ ، ٣٠٩ ،
٣١٥ ، ٣٤٤ ، ٣٧١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ .
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم :
موقف فرق اليهود والنصارى من نبوته : ٣٤١
٣٤٩ .
عموم رسالته وموقف العيسوية ، ٣٥٠ ، ٣٥٩ ،
٣٦٠ ،
ختم النبوة ، ٣٥٣ ، ٣٦٠ ، ٣٧٧
معجزته الكبرى (القرآن) ٣٣٧ ، ٣٤٢ ،
إعجازه من حيث النظم والأسلوب ٣٤٢ ،
٣٤٣ ، ٣٥١
أثره في العرب : ٣٤١
ترهات مسيامة ٣٤٤ ، ٣٤٥
إعجازه من حيث الإخبار بالغيب : ٣٤٥
شبهه حول الإعجاز ومناقشاتها : ٣٤٦ - ٣٥٦
الاختلاف حول سر الإعجاز : ٣٤٦ ، ٣٥١

المسألة بعامة : ٤٤ ، ١٤٦ هـ .

الوحي (انظر النبوة) :

الوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم : ٣٤٤ ،

٣٤٥ ، ٣٥١

الوحي قد يفوق العقل ولكن لا يناقضه : ٣٢٠

٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦

المسألة بعامة : ٩١ ، ٩٤ ، ٩٦ هـ ، ٩٨ ،

١٠٤ ، ١١١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٢٥ .

الوضع (= الأوضاع) : ١٠ .

الوعد والوعيد : ١١٧

الوهم (= القوة الوهمية والمتوهمة) : ١١ ،

١٧ ، ٨٣ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٨ هـ ،

١١٦ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ،

٢٩٦ ، ٣٢٥ .

(٥)

اليبوسة : ٣٢٥ .

١ - الكتب المطبوعة

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١	الآلوسى (د. حسام محيى الدين)	حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مشكلة الوجود - مطبعة الزهراء ببغداد سنة ١٩٦٧ م .
	الآلوسى (محمود شكري)	مختصر التحفة الإثنا عشرية ، بتحقيق محب الدين الخطيب ط السلفية بمصر .
٢	الأمادى (أبو الحسن على بن أبى على)	الاحكام فى أصول الأحكام - ط القاهرة سنة ١٩١٤ وقد اعتمدت أحيانا على النسخة المطبوعة بمؤسسة الحلبي سنة ١٩٦٧ .
٣	الأمادى (أبو الحسن على بن أبى على)	منتهى السؤل فى علم الأصول - مطبعة صديق بالقاهرة دون تاريخ .
٤	إبراهيم (د. زكريا . . .)	مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ط سنة ١٩٦٣ م .
٥	ابن الأثير الجزرى (أبو السعادات محمد بن محمد الشيبانى)	جامع الأصول ط القاهرة .
٦	ابن الأثير الجزرى (عز الدين بن محمد الشيبانى)	اللباب فى تهذيب الانساب ط القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
٧	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور . . .)	حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسروردي ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩ م .
٨	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور . . .)	ضحى الإسلام ج١ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦١ ، ضحى الإسلام ج٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٩	أحمد زكي صفوت	جمهرة خطب العرب ج ١ ط. أولى بمصر .
١٠	الأخطل (غويث بن غوث - الشاعر)	ديوان الأخطل ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٨٩١ .
١١	إخوان الصفا	رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ، ط القاهرة المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩٢٨ م .
١٢	الاسفراييني (أبو المظفر . .)	صحيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ م . التبصير في الدين بتحقيق الشيخ زاهد الكوثري ط الخانجي بمصر سنة ١٩٥٥ .
١٣	الأشعري (علي بن إسماعيل - الإمام)	الإبانة عن أصول الديانة ، ط حيدر آباد الدكن بدون تاريخ .
١٤	الأشعري (علي بن إسماعيل - الإمام)	مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين بتحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ .
١٥	الأشعري (علي بن إسماعيل - الإمام)	كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع بتحقيق د. حمودة ط الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م
١٦	ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد ابن القاسم)	عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط بيروت سنة ١٩٥٦ م . واعتمدت أحيانا مع التنبيه على طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ .
١٧	إقبال (د. محمد أقبال الشاعر المفكر)	تجديد التفكير الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥
١٨	الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب . .)	إعجاز القرآن ، ط مصطفى الباني الحلبي سنة ١٩٥١ بالقاهرة .
١٩	الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب . .)	البيان . . . ، ط بيروت سنة ١٩٥٠ م .
٢٠	الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب . .)	التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة - . . . بتحقيق الخضيرى وأبي ريدة دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م .
٢١	بدوى (الأستاذ الدكتور أحمد أحمد)	الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام ط مكتبة نهضة مصر بالقاهرة دون تاريخ .

ممسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٢	بدوى (الأستاذ الدكتور أحمد أحمد)	الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام أولى في نهضة مصر بالقاهرة دون تاريخ .
٢٣	بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن)	أفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ .
٢٤	بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن)	التراث اليوناني في الحضار الإسلامية (مترجم) مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
٢٥	البستاني (المعلم بطرس ...)	دائرة معارف البستاني ، ط بيروت سنة ١٨٧٦ وكذا طبعة سنة ١٩٥٦ لما فيها من زيادات .
٢٦	البغدادى (إسماعيل باشا ...)	هدية العارفين ، ط استانبول سنة ١٩٥٥ م .
٢٧	البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	أصول الدين ، مطبعة الدولة باستانبول سنة ١٩٢٨
٢٨	البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	الفرق بين الفرق بتحقيق محمد بادر ، مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠ م .
٢٩	البغدادى (صفي الدين ...)	مراصد الإطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع ، ط الحلبي سنة ١٩٥٤ بمصر .
٣٠	البهى (الأستاذ الدكتور محمد ...)	الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ، ج ١ / ط ٢ بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .
٣١	البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد)	الآثار الباقية من القرون الخالية - نشرة المستشرق سخاو ، ليزج سنة ١٩٢٣ م . . .
٣٢	البيضاوى (ناصر الدين عبد الله بن عمر)	أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بتفسير البيضاوى ط الميمنية بالقاهرة سنة ١٩٠٢ م .
٣٣	بينس (د.س بينس ...)	مذهب الدرّة عند المسلمين - ترجمة د. أبو ريده ، النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
٣٤	البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابورى)	الأسماء والصفات بتعليق الشيخ زاهد الكوثري وتقديم الشيخ سلامة العزاي مطبعة السعادة بمصر .
٣٥	الترمذى (أبو عيسى محمد بن عيسى)	سنن الترمذى ط القاهرة ١٩٥٠ م
٣٦	ابن تغرى بردى الأتابكى	النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٣٧	التفتازانى (سعد الدين . . .)	شرح العقائد النفسية ، ط محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ م .
٣٨	توماس آرنولد - مع مجموعة من المستشرقين	تراث الإسلام - ترجمة د. الطويل وآخرين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ م .
٣٩	ابن تومرت (محمد بن تومرت المهدي)	أعز ما يطلب - نشرة جولد تسيهر ، الجزائر سنة ١٩١٣ م .
٤٠	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم)	الاحتجاج بالقدر ، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٤١	» » »	إيضاح الدلالة في عموم الرسالة - نشر وتعليق الشيخ منير الدمشقي ، مصر سنة ١٣٦٩ هـ .
٤٢	» » »	بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٤٣	» » »	جامع الرسائل ط القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ .
٤٤	» » »	الرسالة التدمرية ، مطبعة الإمام بمصر دون تاريخ .
٤٥	» » »	الرسالة القبرصية ، مطبعة أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٤٦ م .
٤٦	» » »	الرسالة المدنية ، ط ٣ سنة ١٣٦٥ هـ بمكتبة السنة المحمدية بالقاهرة .
٤٧	» » »	شرح العقيدة الاصفهانية - ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٤٨	» » »	عقيدة أهل السنة ، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٤٩	» » »	العقيدة الواسطية ، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٥٠	» » »	فتاوى ابن تيمية ، مطبعة كردستان العلمية - القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٥١	» » »	الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان بتحقيق الشيخ محمود عبد الوهاب فايد . ط محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٨ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٥٢	»»»	القضاء والقدر ، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م .
٥٣	»»»	مجموعة تفسير ابن تيمية ، ط بومباي سنة ١٩٥٤م
٥٤	»»»	مجموعة الرسائل والمسائل ، ط القاهرة مطبعة المنار سنة ١٩٣٢ م .
٥٥	»»»	معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول . طبع بمعرفة دار الزيني للطباعة والنشر بالقاهرة دون تاريخ .
٥٦	»»»	منهاج السنة النبوية ، المطبعة الاميرية ببولاق سنة ١٣٢١ ، وقد رجعت أحيانا إلى نشرة الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم .
٥٧	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم)	موافقة صحيح المنقول - بتحقيق حامد الفقى وآخر ط. السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ وقد اعتمدت فيها لم ينشر منه على نسخة خطية لدى د. محمد رشاد سالم .
٥٨	»»»	نقض المنطق - بتحقيق محمد عبد الرزاق حمزه وآخر - ط . السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ م .
٥٩	»»»	الواسطة بين الخلق والحق - بتحقيق عبد الرزاق حمزة ط . السنة المحمدية دون تاريخ .
٦٠	الجامي (ملا عبد الرحمن . .)	الدرة الفاخرة (ملحق بكتاب أساس التقديس للإمام الرازي) ط. محي الدين الكردي بالقاهرة دون تاريخ .
٦١	الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)	التعريفات - المطبعة الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٨٣هـ
٦٢	الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)	شرح المواقف - مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥هـ .

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
ديوان جرير - ط. دار صادر بيروت ١٩٦٠ م .	جرير (بن عطية الخطفي)	٦٣
تلبيس ابليس - نشر وتعليق منير الدمشقي - المطبعة المنيرية بالقاهرة دون تاريخ .	ابن الجوزي (جمال الدين عبدالرحمن)	٦٤
العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة د. يوسف موسى وآخرين ط. دار الكتاب العربي سنة ١٩٥٩	جولد تسيهر (أجناس المستشرق)	٦٥
الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - بتحقيق د. يوسف وآخر نشر الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م .	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)	٦٦
الشامل في أصول الدين ج١/١ بتحقيق هلموت كلوبفر - دار العزب للبستاني القاهرة ١٩٦١/٦٠	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)	٦٧
العقيدة النظامية بتحقيق زاهر الكوثري ط. الأنوار بمصر سنة ١٩٤٨ .	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)	٦٨
منهج الزمخشري في تفسير القرآن - ط. دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ م .	الجويني (مصطفى الصاوي)	٦٩
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ط. بولاق سنة ١٢٧٤ هـ .	حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)	٧٠
الغنية لطالبي طريق الحق - ط. الموسوعات بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م .	الجيلاني (الشيخ عبد القادر)	٧١
لسان الميزان ج٣ - ط. حيدر آباد سنة ١٣٣٠ هـ .	ابن حجر (العسقلاني أبو الفضل أحمد ابن علي) .	٧٢
شرح نهج البلاغة - دار الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩١١ م .	ابن أبي الحديد (عز الدين)	٧٣
الفصل في الملل والأهواء والنحل ط. الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .	ابن حزم (أبو محمد علي ابن أحمد الظاهري)	٧٤
ديوان حسان بن ثابت - دار صادر بيروت سنة ١٩٦١ م .	حسان بن ثابت (شاعر الرسول) .	٧٥
تاريخ المساجد الأثرية ط. دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ م .	حسين عبد الوهاب	٧٦

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
كتاب المعتمد في أصول الفقه بتحقيق الأساتذة محمد حميد الله وحسن حنفي ومحمد بكر نشر المجمع العلمي الفرنسي بدمشق سنة ١٩٦٤ م .	أبو الحسين البصرى (محمد بن علي)	٧٧
دفع شبهه من شبهه - ط. الحلبي بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .	الحصيني (أبو بكر تقي الدين بن محمد)	٧٨
اللعمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد ط. الأنوار بالقاهرة ١٩٣٩ م .	الحلبي (إبراهيم بن مصطفى)	٧٩
الحياة العلمية في مصر والشام في القرنين ٦ و ٧ هـ (بحث مستخرج من المجلة التاريخية المصرية العدد ٧) ط. الرسالة بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م .	حاتمي (الامتاذ الدكتور محمد حاتمي أحمد)	٨٠
مقدمة تحقيق كتاب (الروضتين في تاريخ الدولتين - لأبي شامة) .	د. محمد حاتمي أحمد	٨١
المقدمة ط. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة دون تاريخ .	ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)	٨٢
وفيات الاعيان - بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ط. النهضة المهرية بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .	ابن خاكان (شمس الدين أحمد ابن إبراهيم)	٨٣
كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي المكتبة الكاثولوكية ببيروت ١٩٥٧ م .	الحياط (أبو الحسين عماد الرحيم بن محمد)	٨٤
حاشية على شرح العقائد النسفية ط. صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ .	الحياطي (أحمد بن موسى)	٨٥
ديوان أبي الأسود الدؤلي بتحقيق عبد الكريم الدجيلي طبع بغداد سنة ١٩٥٤ م .	الدؤلي (أبو الأسود)	٨٦
شرح العفصية ط. الخيرية بمصر ١٣٢٢ هـ .	الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد)	٨٧
العبر في خبر من غير بتحقيق د. صلاح المنجد ط. الكويت سنة ١٩٦٦ م .	الذهبي (شمس الدين)	٨٨
ميزان الاعتدال في نقد الرجال ط. السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .	الذهبي (شمس الدين)	٨٩
الأربعين في أصول الدين ط. حيد آباد سنة ١٣٥٣ هـ	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	٩٠
أساس التقديس ط. كزدستان العلمية بالقاهرة دون تاريخ .	» » »	٩١

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٩٢	الرازى (فخر الدين محمد بن عمر)	شرح الإشارات ومعه شرح النصير الطوسى - ط. الخيرية بمصر سنة ١٣٢٥ هـ.
٩٣	»	اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - بتحقيق د. على النشار ط. النهضة المصرية سنة ١٩٣٨ م
٩٤	»	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط. الحسينية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.
٩٥	»	معالم أصول الدين (بهامش المحصل ط. الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ.
٩٦	الرازى (قطب الدين محمود بن محمد)	تحرير القواعد المنطقية تحقيق د. بيبصار ط. الحلبي دون تاريخ.
٩٧	الرازى (قطب الدين محمود بن محمد)	المحاكمات بين الفخر الرازى والنصير الطوسى ط. الاستانة سنة ١٢٩٠ هـ.
٩٨	ابن رشد (الحفيد)	تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف المعارف سنة ١٩٦٤ م.
٩٩	ابن رشد (الحفيد)	مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم ط. الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ م.
١٠٠	أبو ريادة (الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى)	الكنادى وفلسفته دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ م.
١٠١	الريس (الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين)	النظريات السياسية الإسلامية ط. دار المعارف سنة ١٩٧٠ م.
١٠٢	الزركلى (خير الدين)	الاعلام - طبعة ثانية .
١٠٣	زهدي جار الله	المعزلة مطبعة مصر بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م.
١٠٤	الزنجشورى (جار الله أبو القاسم محمد ابن عمر)	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل - المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٩٥٣ / ١٩٥٤ م.
١٠٥	سبط ابن الجوزى (شمس الدين أبو المظفر)	مرآة الزمان فى تاريخ الاعيان ط. حيدر آباد سنة ١٩٥١ م.
١٠٦	السبكي تاج الدين عبد الوهاب ابن على	طبقات الشافعية ط. الحسينية بالقاهرة .
١٠٧	سركيس (يوسف اليان سركيس)	معجم المطبوعات العربية والمعربة ط. القاهرة ١٩٢٨
١٠٨	أبو السعود (محمد بن محمد)	تفسير العلامة أبى السعود ط. العصور بمصر ١٩٢٨

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٠٩	السيالكوتى (عبد الحكيم)	حاشية على شرح العقائد النسفية ط. صبيح بمصر سنة ١٩٣٩ م.
١١٠	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	الإشارات والتنبيهات - مع شرح الطوسى بتحقيق د. دنيا دار المعارف سنة ١٩٥٧ م.
١١١	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ط. هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م.
١١٢	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	رسال الحدود (ضمن تسع رسائل).
١١٣	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	فى القوى الإنسانية ضمن تسع رسائل.
١١٤	ابن سينا	الشفاء - الفن الثانى والفن الثالث من الطبيعات بتحقيق د. محمود قاسم ط. دار الكاتب المصرى ١٩٦٩ م.
١١٥	» »	النجاة نشر السكردى بالقاهرة ١٩٣٨ م.
١١٦	السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن)	جهاد القرىحة فى تجريد النصيحة (ضمن صون المنطق والكلام) ط. مصر.
١١٧	» »	اتمام الدراية لقراء النقاية (بهامش مفتاح العلوم) ط. التقدم بمصر دون تاريخ.
١١٨	» »	الاتقان فى علوم القرآن - ط. الحلبي بمصر ١٩٥١ م.
١١٩	» »	حسن المحاضرة ط. القاهرة ١٩٠٩ م.
١٢٠	» »	الجامع الصغير ط. الحلبي بمصر.
١٢١	» »	لب اللباب فى تاريخ الانساب بتحقيق بطرس يوحنا ط. أوروبا ١٨٤٣ م.
١٢٢	» »	الآلى المصنوعة ط. القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.
١٢٣	الشاطبى (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى)	الاعتصام - بتحقيق رشيد رضا مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ.
١٢٤	شاكر (الشيخ أحمد . .)	الباعث الخثيث الى علم مصطلح الحديث ط. صبيح بالقاهرة بدون تاريخ.
١٢٥	أبو شامة (شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل)	كتاب الروضتين فى أنجبار الدولتين بتحقيق د. حلمى ط. القاهرة ١٣٧٧ هـ.

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
الذيل على الروضتين ط . القاهرة ١٩٤٧ م .	» » »	١٢٦
روضه المناظر (بهامش ج ٧ - ج ٩ من تاريخ ابن المنير) ط . بولاق ١٢٩٠ هـ .	ابن الشحنة (أبو الوليد محب الدين ابن محمد)	١٢٧
فتح المبدى بشرح مختصر الزبيدي ط القاهرة .	الشرقاوى (الشيخ عبد الله)	١٢٨
الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم) ط . الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .	الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	١٢٩
نهاية الأقدام فى علم الكلام بتحقيق الفريد جويوم ط . المثنى ببغداد بدون تاريخ .	الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	١٣٠
الصلة بين التصوف والتشيع ط . الزهراء بغداد سنة ١٩٦٣ م .	الشببى (د . كامل مصطفى)	١٣١
الأسفار الأربعة ط . حجر باطنند سنة ١٢٨٢ هـ .	الشيرازى (صابر الدين محمد ابن إبراهيم)	١٣٢
موقف البشر تحت سلطان القادر ط . القاهرة سنة ١٩٣٣ م .	صبرى (الشيخ مصطفى)	١٣٣
القول الفصل (طبع الحلبي سنة ١٣٦١ هـ) .	صبرى (الشيخ مصطفى)	١٣٤
تاريخ دول الإسلام ج ٢ ط . الهلال بالفعالة بمصر سنة ١٩٠٧ م .	الصدفى (رزق الله منقريوس)	١٣٥
فتاوى ابن الصلاح طبع المنيرية بالقاهرة .	ابن الصلاح (تقي الدين أبو عمر بن عبد الرحمن)	١٣٦
مفتاح السعادة ط . حيدر آباد سنة ١٣٢٨ هـ .	طاش كوبرى زاده (عصام الدين أحمد بن مصطفى)	١٣٧
تاريخ الطبرى ج ٣ ط . القاهرة المطبعة الحسينية بدون تاريخ .	الطبرى (محمد بن جرير)	١٣٨
اللمع بتحقيق د . عبد الحليم محمود وآخر ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ م .	الطوسى (أبو نصر عبد الله السراج)	١٣٩
شرح الإشارات بتحقيق د . دنيا دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٠ م .	الطوسى (نصير الدين)	١٤٠
شرح أوتلخيص الجيصل طبع الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ بمصر .	الطوسى (نصير الدين)	١٤١

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٤٢	الطوبى (نصير الدين)	تجريد الكلام ط طهران سنة ١٢٨٥ هـ .
١٤٣	عبد الجبار (القاضي أبو الحسين ابن أحمد)	شرح الأصول الخمسة بتحقيق دكتور عبد الكريم العثمان ط. وهدبه بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م .
١٤٤	عبد الجبار (القاضي أبو الحسن ابن أحمد)	المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - الأجزاء ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٠ نشر المؤسسة المصرية للتأليف بالقاهرة .
١٤٥	عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور)	التفكير الفلسفى فى الإسلام ج١ ، ج٢ الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ م .
١٤٦	عبد الوهاب عبد العلي (الأستاذ الشيخ)	المعتصر من مصطلحات أهل الأثر دار الطباعة الجماهيرية بمصر سنة ١٩٦١ م .
١٤٧	ابن أبى العز الحنفى (على بن على بن محمد)	شرح الطحاوية بتحقيق أحمد شاكر - دار المعارف بمصر سنة ١٣٧٣ هـ .
١٤٨	عثمان أمين (الأستاذ الدكتور)	الفلسفة الرواقية النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٤٩ م .
١٤٩	العثمان (د. عبد الكريم)	الدراسات النفسية عند المسلمين مكتبة وهبه بمصر سنة ١٩٦٣ م .
١٥٠	ابن العري (محمد بن عبد الله المالكي)	العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب ط. السلفية بمصر ١٣٧٥ هـ .
١٥١	ابن عربى (محى الدين)	فصوص الحکم ج١ ، ج٢ بتحقيق وتعليق دكتور عفيفى ط. الحلبي بمصر سنة ١٩٤٦ م .
١٥٢	ابن عربى (محى الدين)	الفتوحات المكية ط. الحلبي سنة ١٣٢٩ هـ .
١٥٣	العري (الأستاذ الدكتور السيد الباز)	مصر فى عهد الأيوبيين - ٢٦٩ من سلسلة الألف كتاب ط. الكيلانى الصغير بدون تاريخ .
١٥٤	ابن عساكر (أبو القاسم)	تبيين كذب المفتري ط. دمشق سنة ١٣٤٢ هـ .
١٥٥	ابن عقيل (بهاء الدين بن عبد الرحمن)	شرح ابن عقيل بتحقيق محى الدين ج١ ط. التجارية بمصر سنة ١٩٣١ م .
١٥٦	على مبارك (باشا)	المخطوط التوفيقية ط. بولاق ١٣٠٤ هـ .
١٥٧	عمر فروخ (الدكتور)	العرب والفلسفة واليونانية ج١ ط. بيروت ١٩٦٠ م
١٥٨	غرابية (دكتور محمود)	الأشعرى أبو الحسن ط. الرسالة بالقاهرة ١٩٥٣ م .
١٥٩	غرابية (دكتور محمود)	ابن سينا بين الدين والفلسفة - دار الطباعة والنشر الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م .

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
أبو الهذيل العلاف - دار الفكر الحديث ١٩٥٤ م.	الغرابي (الشيخ على)	١٦٠
إحياء علوم الدين ط. الأزهرية بمصر سنة ١٣١٦ هـ.	الغزالي (حجة الإسلام)	١٦١
إلجام العوام (ضمن مجموعة القصص العوال)	» » »	١٦٢
وقد اعتمدت أحيانا على نسخة المنيرية بالقاهرة بدون تاريخ	» » »	١٦٣
الاقتصاد في الاعتقاد ط. المحمودية التجارية بالقاهرة بدون تاريخ . . .	» » »	١٦٤
تهافت الفلاسفة بتحقيق د. د. نياط. الحلبي ١٩٤٧ م	» » »	١٦٥
جواهر القرآن مكتبة الجندي بالقاهرة ١٩٦٤ م .	» » »	١٦٦
الحكمة في مخلوقات الله ، الرسالة اللدنية ، روضة الطالبين ضمن مجموعة الرسائل الفرائد ط. الجندي بالقاهرة بدون تاريخ . فيصل النفرقة ، والقسطاس المستقيم . منهاج العارفين . مشكاة الأنوار . والمضنون به على غير أهله ، والمضنون الصغير (كلها ضمن مجموعة القصص العوال) ط. الجندي بمصر	» » »	١٦٧
فضائح الباطنية بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، بمصر سنة ١٩٦٤ .	الغزالي (حجة الإسلام)	١٦٨
المنقذ من الضلال بتحقيق د. عبد الحلليم محمود ط. الأنجلو المصرية ١٩٦٢ .	» » »	١٦٩
معارض القانس ط. الاستقامة بمصر دون تاريخ .	» » »	١٧٠
المقصد الأسنى - ط. الفنية المتحدة بالقاهرة دون تاريخ .	» » »	١٧١
التصوف المقارن - ط. نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٥٦ .	غلاب (الأستاذ الدكتور محمد)	١٧٢
الفلسفة الإغريقية مطبعة البيان العربي بمصر دون تاريخ .	غلاب (الأستاذ الدكتور محمد)	١٧٣
عيون المسائل - ضمن مجموعة من طبع السلفية بمصر سنة ١٩١٠ م .	الفارابي (أبو نصر)	١٧٤

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٧٤	فؤاد زكريا (الدكتور)	مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية دار الطباعة الحديثة ط. سنة ١٩٦٣ .
١٧٥	ابوالفدا (عماد الدين إسماعيل بن علي)	المختصر في تاريخ البشر المسمى بتاريخ أبي الفدا ، ط القسطنطينية سنة ١٨٦٩ م .
١٧٦	فرانز روزنتال	علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح العلي ، المثنى ببغداد سنة ١٩٦٣ م .
١٧٧	التفكيكي (توفيق)	إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإمامية ضمن منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مجموعة بحوث جماعة التقريب الإسلامية - القاهرة ١٩٦٦ م
١٧٨	ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني)	مشكل الحديث وبيانه - ط. كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
١٧٩	فوقيه حسين (الأستاذة الدكتورة)	الجبوني إمام الحرمين العاد ٤٠ من سلسلة أعلام العرب - القاهرة سنة ١٩٦٥ .
١٨٠	الفيروز آبادي (محمد الدين محمد بن يعقوب)	القاموس المحيط - ط. القاهرة - المطبعة الحسينية سنة ١٩١١ م .
١٨١	قاسم (الأستاذ الدكتور محمود قاسم)	جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته الأنجلو المصرية دون تاريخ .
١٨٢	» » » » »	الخيال عند ابن عربي ، مطبعة سجل العرب بالقاهرة سنة ١٩٦٩ م .
١٨٣	» » » » »	دراسات في الفلسفة الإسلامية : دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
١٨٤	» » » » »	ابن رشد وفلسفته الدينية الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .
١٨٥	» » » » »	في النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام والإغريق ط. أنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ م .
١٨٦	» » » » »	مقدمة كتاب مناهج الأدلة - ط. الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ م .
١٨٧	» » » » »	نظرية المعرفة عند ابن رشد ، الأنجلو المصرية القاهرة بدون تاريخ .

اسم المؤلف	اسم الكتاب وبياناته	مسلسل
ابن قدامه (الفقيه الحنبلي)	لمعة الاعتقاد ، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .	١٨٨
القرطبي	التفسير - ط. القومية بمصر .	١٨٩
القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)	الرسالة القشيرية ، مكتبة محمد علي صديح بالقاهرة سنة ١٩٥٧ م .	١٩٠
القنطلي (جمال الدين علي بن يوسف)	إخبار العلماء بأخبار الحكماء ط. الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ . وقد رجعت أيضاً إلى مخطوطة دار الكتب المصرية برقم ٥٧ خ .	١٩١
قنواتي (الأب جورج شحاته)	مؤلفات ابن سينا ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠ م .	١٩٢
القوشجي (علاء الدين علي بن محمد)	شرح التجريد ط. حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ .	١٩٣
ابن قيم الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	اجتماع الجيوش الإسلامية - نشر زكريا علي يوسف بمصر - مطبعة الإمام دون تاريخ .	١٩٤
ابن قيم الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، دار الكتاب العربي بمصر دون تاريخ .	١٩٥
ابن قيم الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	مدارج السالكين - مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٩١٢ م .	١٩٦
كحالة (عمر رضا كحاله)	معجم المؤلفين - ط. الترقى بدمشق سنة ١٩٦٠ م .	١٩٧
ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	البداية والنهاية مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م .	١٩٨
ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	تفسير القرآن العظيم - ط. الحلبي بالقاهرة دون تاريخ .	١٩٩
كرم (الأستاذ يوسف كرم)	تاريخ الفلسفة اليونانية ط. القاهرة .	٢٠٠
الكرمانى (حميد الدين أحمد بن عبد الله الإسماعيلي)	كتاب الرياض - نشر عارف تامر ، دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٦٠ م .	٢٠١
الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق)	كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى بتحقيق د. الاهواني ط. الحلبي بمصر سنة ١٩٤٨ م .	٢٠٢
» » » »	رسائل الكندي الفلسفية ، ط	٢٠٣

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
التعرف لمذهب أهل التصوف بتحقيق د. عبد الحليم محمود وطله سرور - ط. الحلبي بمصر سنة ١٩٦٠ م.	الكلاّباذي (تاج الإسلام أبو بكر محمد)	٢٠٤
السنن - بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط. عيسى الباني الحلبي بمصر سنة ١٩٥٤ م :	ابن ماجه (محمد بن يزيد الربيعي القزويني)	٢٠٥
رسالة التوحيد نشر الشيخ رشيد رضا الطبعة ١٧ مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .	محمد عبده (الشيخ)	٢٠٦
حاشية على شرح العقائد العضدية المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .	محمد عبده (الشيخ)	٢٠٧
تعليقاته على كتاب جامع الرسائل لابن تيسية ط القاهرة سقة ١٣٨٩ هـ .	محمد رشاد سالم (الأستاذ الدكتور)	٢٠٨
التوفيقات الالهامية ط. أولى بولاق سنة ١٣١١ هـ .	محمد مختار باشا	٢٠٩
في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه ط عيسى الباني الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م .	مذكور (الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور)	٢١٠
مقدمة الجزء الثامن من كتاب المغني نشر المؤسسة المصرية بالقاهرة .	مذكور (الأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور)	٢١١
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط - ثانية القاهرة سنة ١٩٥٩ .	مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الشيخ)	٢١٢
عقائد الإمامية - مطبوعات النجاح بالقاهرة سنة ١٣٨١ هـ .	المظفر (محمد رضا المظفر)	٢١٣
تاريخ علماء المستنصرية ، ط بغداد سنة ١٩٥٩ م :	معروف (ناجي معروف)	٢١٤
العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية (منشورات المجلس الأعلى للثئون الإسلامية بالقاهرة - بحوث جماعة التقريب بمصر) سنة ١٩٦٦ .	مغنية (الشيخ محمد جواد)	٢١٥
معالم الفلسفة الإسلامية - ط بيروت سنة ١٩٦٠ م	مغنية (الشيخ محمد جواد)	٢١٦
أحسن التقاسيم ، نشر بمعرفة المستشرق جب مطبعة بريل بلندن سنة ١٩٦٧ .	المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)	٢١٧
الخطط المقرزية - مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ .	المقرزي (أحمد بن علي بن عبد القادر)	٢١٨
الحيدة ط السعادة بمصر دون تاريخ .	المكثي (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم)	٢١٩
لسان العرب - المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٩ م .	ابن منظور (جمال الدين محمد بن جلال الدين)	٢٢٠

اسم المؤلف	مسلسل
اسم الكتاب وبياناته	
مجمع الأمثال ، المطبعة البهية بالقاهرة ١٣٤٢ هـ . دار نشر الثقافة بالاسكندرية دون تاريخ .	٢٢١ الميداني (أحمد بن محمد النيسابوري)
فلسفة المعتزلة ج ١ دار نشر الثقافة بالاسكندرية	٢٢٢ نادر (الدكتور البير نصرى)
القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام رسالة صغيرة طبعت بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م .	٢٢٣ الندوى (أبو الحسن الندوى)
بحر الكلام ط - القاهرة ١٩٢٢	٢٢٤ النسفى (أبو المعين النسفى الماتريدى)
مدارك التنزيل وحقائق التأويل ط القاهرة - الخطي بدون تاريخ .	٢٢٥ النسفى المفسر (عبد الله بن أحمد)
الأصول الأفلاطونية - فيدون ، مع مؤلف آخر - دار المعارف ط ثالثة ١٩٦٥ م .	٢٢٦ النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط - ١٩٦٥ . القاهرة .	٢٢٧ النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)
المنطق الصورى منذ أرسطو - دار المعارف ١٩٦٥ .	٢٢٨ النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ط ٣ دار المعارف ١٩٦٥ . ج ٢ ط ٢ دار المعارف ١٩٦٤ .	٢٢٩ النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)
الدارس فى تاريخ المدارس - ط - الترقى بدمشق ١٩٥١ م .	٢٣٠ النجمي (عبد القادر بن محمد)
رياض الصالحين ط القاهرة ، بدون تاريخ .	٢٣١ النووى (محى الدين يحيى بن شرف)
ابن تيمية السانى ط أولى مكتبة طنطا .	٢٣٢ الهراس (الأستاذ الشيخ محمد خليل)
تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ج ١ ط - القاهرة ١٩٦٦ .	٢٣٣ هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)
محاضرات فى تاريخ الفلسفة الإسلامية .	٢٣٤ » » » »
منطق البرهان ط - القاهرة سنة ١٩٦٥ م .	٢٣٥ هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)
رسالة الحسن بن الهيثم فى الضوء بتحقيق عبد الحميد مرسى نشر جمعية المعلمين بالقاهرة سنة ١٩٣٨ .	٢٣٦ ابن الهيثم (أبو على الحسن)
مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب بتحقيق د . الشيال - ط - جامعة فؤاد بالقاهرة سنة ١٩٥٣ .	٢٣٧ ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم)
إبشار الحق على الخلق - مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٨ هـ .	٢٣٨ ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
أسماء الحكماء 'مخطوط بدار الكتب برقم ٥٧ تاريخ :		٢٦٥ القفطى
كتاب التوحيد مصور عن كهرج بدار الكتب المصرية ٢٦٣٣٨	الماتريدى (أبو منصور)	٢٦٦
طبقات الشافعية مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٧ تاريخ	ابن الملقن الأندلسى	٢٦٧
محمد بن تومرت ، بحث ألقى بجلقة الأبحاث لأعضاء هيئة التدريس بدار العلوم عام ١٩٦٥ م .	هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)	٢٦٨

ج - دوريات

المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - مقال بجملة المشرق البيروتية يتضمن جزءاً من الكتاب - عدد ٢ م . ٤٨ سنة ١٩٥٤ .	أغناطيوس (الأب أغناطيوس عبده خليفة والأب ولهم كوتش اليسوعيان)	٢٦٩
الصائبية والمندائية - مقال بجملة المشرق م (٤)	الكرملى (الأب انستاس)	٢٧٠
محتويات مكتبة البارودى ببيروت - مقال بجملة المجمع العلمى بدمشق المجلد ٥ سنة ١٩٢٦/٢٥	المعلوف (عيسى اسكندر)	٢٧١
العمل بالحديث وشروطه - مقال ضمن مجموعة أبحاث دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة - من منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٦ .	مغنيه (الشيخ محمد جواد)	٢٧٢
الأبنية الأيوبية بدمشق - مجلة المشرق مجلد ٤٣ لسنة ١٩٤٨ ص ٢٦٠ ، ٢٦١	المنجد (الأستاذ الدكتور صلاح الدين المنجد)	٢٧٣

- Geschichte der Arabischen Brockelmann, Carl. ٢٧٤
Litteratur, Leide,
E. J. Brill, 1943.
- Introduction a la théologie Gardet L. et Anawati ٢٧٥
Musulmane, Paris, Vrin, 1948.
- The Encyclopaedia of Islam : ٢٧٦
art. باقلانى and art آمدى
كما رجعت أحيانا الى طبعة دار الشعب بالقاهرة
م ١٩٦٩

د - فهارس عامة

هذا وقد رجعت بشأن كتب الآمدى إلى عديده من الفهارس ، وأفدت بصفة خاصة من :
فهرس دار الكتب المصرية . وفهرس مخطوطات الجامع الأحمدى (من إعداد الأستاذ الدكتور على
النشار وآخرين) وفهرس مخطوطات مانسستر بانجلترا وفهرس معهد المخطوطات العربية بالقاهرة .
وفهرس المكتب الهندى للمخطوطات العربية . وفهرس المكتبة الأزهرية . وفهرس مكتبة البلدية
بالاسكندرية . وفهرس المكتبة التيمورية . وفهرس المحفوظات العربية بمكتبة جامعة برنستون
بالولايات المتحدة . والكشاف عن مخطوطات خزائن الأوقاف ببغداد (من إعداد محمد أسعد أطلس)
وفهرس المكتبة الظاهرية بدمشق ، والحمد لله رب العالمين .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٧١/٣٨٢٣