This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE DEC 30 1915

DUE OCT 11 1917

CANCELLED

DEC 10 1991

WIDENER

JAN 08 1994

BOOK DUE

DUE APR 12 1920

OCT 19'53 H

JAN 19'64 H

CANCELLED

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ibn Rusched
Kitab el-falsafa

كتاب

فلسفة القاضى الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد
الاندلسى المتوفى سنة ٥٩٠ رحمه الله

طبع بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٣
هجريه

Digitized by Google

99 Cvm

Digitized by Google

Averroes

﴿كتاب﴾

فلسفة القاضى الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد

الاندلسى المتوفى سنة ٥٩٥ رحمه الله

Kitâb el-falsafa

[Philosophy]

(الطبعة الاولى)

(بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٣)

(هجريه)

A.H. 1312-13

A.D. 1896-97.

Cairo.

Digitized by Google

Constantius fund
Sem 408.5
OL 20 610.2
HARVARD COLLEGE
JUL 26 1909
LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه ورحمه ﴿أما بعد﴾ حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به اما على جهة الندب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلسفة ليس شيأ أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين ان ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع واما مندوب اليه واما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله فاعتبروا يا أولي الابصار وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي

Digitized by Google

والشرعي معا ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات واعلم ان ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام فقال تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وقال تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت وقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة واذا تقرر ان الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيأ أكثر من الاستنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبين ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر الضروري لمن أراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه ومامنها قياس ومامنها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضا أو يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على انواعها ومامنها قياس ومامنها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وانواعه بل هو احرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وجوب معرفة

Google

القياس الفقهى فبالحرى ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة اذ لم يكن فى الصدر الاول فان النظر أيضا فى القياس الفقهى وانواعه هو شئ استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى انه بدعة فكذلك يجب ان نعتقد فى النظر فى القياس العقلى ولهذا السبب ليس هذا موضع ذكره بل اكثر اصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى الا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرر انه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلى وانواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى فبين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وانواعه انه يجب علينا ان نبتدى بالفحص عنه وان يستعين فى ذلك المتاخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما انه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهى بل معرفة القياس العقلى احرى بذلك وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فان الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة واعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر فى امر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغى ان نضرب بايدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التى بها نقتدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع فى الفحص عن

Digitized by Google

الموجودات على الترتيب والنحو الذى أفدناه من صناعة المعرفة بالمستفايس البرهانية وبين أيضا ان هذا الغرض انما يتم لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد وان يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ماعرض فى علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الاجرام السماوية واشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما امكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعا الا بوحى أو شئ يشبه الوحى بل لو قيل له ان الشمس أعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله وهذا شئ قد قام عليه البرهان فى علم الهيئة قياما لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم وأما الذى أحوج فى هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا فى زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه ان يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ماعدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه لكون ذلك مما تتعامع وجود ذلك مفروغا منه وهذا أمر بين بنفسه ليس فى الصنائع العلمية فقط بل وفى العملية فانه ليس منها صناعة يقدر ان ينشأها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان الفينا من تقدمنا من الامم السالفة نظرا فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما اثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم فقد تبين من هذا ان النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ان كان مقراهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذى

Digitized by Google

جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها وزل زال اما من قبل نقص فطرته واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها او من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها ان تمنعها عن الذى هو اهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ولذلك قال عليه السلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان فيه فتزيد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل ان قوما من أراذل الناس قد يظن بهم انهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شربوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتى وضرورى وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شئ عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم انما تقتضى بالذات الفضيلة العملية فاذا لا يبعد ان يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين ان شريعتنا هذه الالهية حق وانها التى نبهت على هذه السعادة ودعت اليها التى هى المعرفة بالله جل وعز و بمخلوقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك ان طباع الناس متفاضلة فى التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر

Digitized by Google

من ذلك ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطبية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه اولم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله لذلك من نفسه ولذلك خص عليه السلام بالبعث الى الاحمر والاسود اعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح فى قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴿ واذا كانت ﴾ هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يودى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له واذا كان هذا هكذا فان ادى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة الى الدلالة المجازية من غير ان يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظنى والعارف عنده قياس يقينى ونحن نقطع قطعا ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وحرره وقصد هذا المقصد من الجمع بين

المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا فى المأول منها من غير المتأول فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين مزائجهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله والراسخون فى العلم فان قال قائل ان فى الشرع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها واشياء على تأويلها واشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يودى البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى امثال هذه الاشياء وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن ان يتقرر فى العمليات انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع فى مسئلة ما فى عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا اعنى معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل الينا فى المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقلا تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على انه ليس فى الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسئلة يجب أن لا يكتم عن أحد وان الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع

ظاهرا و باطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخارى عن على رضى الله عنه انه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصوروا اجماع منقول الينا عن مسئلة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون ان فى الشرع اشياء لا ينبغى ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض فى العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء و يكتفى حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فان هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات بخلاف الامر فى العلميات فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل اذا لا يتصور فى ذلك اجماع فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كابى نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل فى القول بقدم العالم و بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفى تأويل ما جاء فى حشر الاجساد وأحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله فى ذلك انه ليس تكفيرا اياهما فى ذلك قطعا اذ قد صرح فى كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع فى أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون فى العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بانهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون

بالبرهان واذا كان بالبرهان فلا يكون الامع العلم التأويل لان الله عزوجل قد أخبران لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان يتقرر فى التأويلات التى خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف والى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك ان علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا وقد أفردنا فى هذه المسئلة قولا حركا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الازلى المدبر للكل والمستولى عليه وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود والامر فى ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلى أو بجزئى فلا معنى للاختلاف فى هذه المسئلة أعنى فى تكفيرهم أو لا تكفيرهم (وأما مسئلة قدم العالم) أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعا للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات

طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة
فاما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شئ غيره وعن شئ أعني عن سبب فاعل
ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الاجسام التي
يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات
وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين
على تسميتها محدثة وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شئ ولا عن
شئ ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما
وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل
وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصنف من الموجود) الذي بين
هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن
شئ أعني عن فاعل وهذا هو العالم باسره والكل منهم متفق على وجود هذه
الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم
ذلك اذ الزمان عندهم شئ مقارن للحركات والاجسام وهم أيضا متفقون مع
القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما
يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا
هو مذهب أفلاطون وشيعته وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في
المستقبل فهذا الوجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود
الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما
فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما
حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من
سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي
فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان
الاراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد اعني ان تكون
متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القدم والحدوث في العالم

باسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك وهذا كله مع ان هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء يقتضي بظاهره ان وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يقتضي ايضا بظاهره ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شئ والمتكلمون ليسوا في قولهم ايضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء يشبه المختلفون في هذه المسائل الغويصة اما مصيبون ماجورون وأما مخطئون معذورون فان التصديق بالشئ من قبل الدليل القائم في النفس هو شئ اضطراري لا اختياري أعني انه ليس لنا ان لا نصدق أو نصدق كما لنا ان نقوم أو لا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار بالمصدق بالخطا من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذورا ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطا فله اجر واي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود فانه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء الغويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية

Digitized by Google

أو العملية فكان الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو اما آثم واما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجمع له اسباب الاجتهاد وهو معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكم بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني ان يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشئ الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يقدر فيه أحد من الناس بل ان وقع في مبادي الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادي فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشئ بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الاخراوية والشقاء الاخراوي وذلك ان هذه الاصول الثلاثة يؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطبية والجدلية والبرهانية فالجاحد لامثال هذه الاشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لانه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبراهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله و يؤمنون بي ويصدقوا بأي طريق اتفق لهم من طريق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي لخفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها بعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها

وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطبية وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج ان نضرب له امثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول كالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة اخراوية ههنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادي فهو كفر وان كان فيما بعد المبادي فهو بدعة وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام في السوداء اذا أخبرته ان الله في السماء اعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني انه لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر اعتقادا الجسمية ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثال هذه انها من المتشابهة وان الوقف في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف انه من المؤول فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين النصفين يقع فيه

شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لايجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لايجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لغواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ فى هذا معذور أعنى من العلماء فان قيل فاذا تبين ان الشرع فى هذا على ثلاث مراتب فمن اى هذه المراتب الثلاث هو عندكم ماجاء فى صفات المعاد واحواله فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين انها من الصنف المختلف فيه وذلك أنا نرى قوما ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم اخر ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافا كثيرا وفى هذا الصنف هو أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه ويشبه ان يكون المخطئ فى هذه المسئلة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوا من انحاء التأويل أعنى فى صفة المعاد ولافى وجوده اذا كان التأويل لا يؤدى الى نفى الوجود وانما كان جحد الوجود فى هذه كفرا لانه فى أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به فى الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر ولذلك ما نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا ما لايجب الا تثبت التأويلات الا فى كتب البراهين لانها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان وأما اذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطبية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه رام ان يكثر أهل العلم بذلك ولكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة اهل العلم وتطرق بذلك قوم الى

ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه ان يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب فى كتبه بل هو مع الاشاعرة اشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن * وان لقيت معديا فعدنان

والذى يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التى تتضمن العلم الا من كان من اهل العلم كما يجب لهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يقف على كتب البرهان فى الاكثر الا أهل الفطر الفائقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سعيها بالجملة صادا لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لافضل اصناف الناس وافضل اصناف الموجودات اذ كان العدل فى أفضل أصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها من كان معدا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه الذى هو الجهل به ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان ننبه فى هذا الجنس من النظر أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفا ولا ان نعتذر فى ذلك لاهل التأويل بعذر لان شأن هذه المسائل ان تذكر فى كتب البرهان والله الهادى والموفق للصواب وينبغى ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الاخراوية والشقاء الاخراوى والعمل الحق هو امتثال الافعال التى تفيد السعادة وتجنب الافعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذى يسمى العلم العملى وهذه تنقسم قسمين احدهما افعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذى

يسمى الفقه والقسم الثانى افعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا أبو حامد فى كتابه ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التى سبب السعادة سمى كتابه احياء علوم الدين وقد خوجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كان بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلية والخطبية وطرق التصور اثنتان اما الشئ نفسه واما مثاله وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم ان يقبلوا البراهين والاقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما فى تعليم الاقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها ما هى عامة لأكثر الناس أعنى وقوع التصديق من قبلها وهى الخطبية والجدلية والخطبية أعم من الجدلية ومنها ما هى خاصة ولا قل الناس وهى البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالاكثر من غير اغفال لتنبيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة للاكثر فى وقوع التصور والتصديق وهذه الطرق هى فى الشريعة على أربعة أصناف أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة فى الامرين جميعا أعنى أن تكون فى التصور والتصديق يقينية مع انها خطبية أو جدلية وهذه المقايس هى المقايس التى عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر والصنف الثانى أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة ومظنونة يقينية وتكون

Digitized by Google

النتائج مثالات للامور التى قصد انتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعنى لنتائجه والثالث عكس هذا وهو ان تكون النتائج هى الامور التى قصد انتاجها نفسها او تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير ان يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق اليه تأويل أعنى لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته والرابع أن يكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور أمرارها على ظاهرها او بالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى الوجهين جميعا أعنى فى التصور والتصديق اذ كان ليس فى طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض فى التصديق أعنى اذا كان دليل التأويل أتم اقناعا من دليل الظاهر وامثال هذه التأويلات هى جمهورية و يمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفى هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة فى الاكثر اوثق أقوالا واما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الاقاويل الخطبية فغرضهم أمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا فاذا الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطبيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها او بخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له

والمصرح الى الكفر والسبب فى ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر واثبات
المؤول فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده
اداه ذلك الى الكفر ان كان فى أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغى أن
يصرح بها للجمهور ولا تثبت فى الكتب الخطبية أو الجدلية اعنى الكتب التى
الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب
ان يصرح ويقال فى الظاهر الذى الاشكال فى كونه ظاهرا بنفسه للجميع
وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب
هنا فى قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله وبمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال
عن الامور الغامضة التى لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى
ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا واما
المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لكان دعائه للناس الى الكفر وهو
صد دعوى الشارع وبخاصة منى كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة كما
عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا
وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه اعنى
لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا
بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم
فى الدنيا والآخرة ومثال مقصدهؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى
طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم
اقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الاشياء التى تحفظ صحتهم وتزيل
امراضهم وتجنب اضدادها اذ لم يمكنه فيهم ان يصير جميعهم اطباء لان الذى يعلم
الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى
هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التى وضع لكم هذا الطبيب ليست
بحق وشرع فى ابطالها حتى بطلت عندهم اوقال أن لها تأويلات فلم يفهموها
ولا وقع لهم من قبلها تصديق فى العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال

يفعلون شيأ من الاشياء النافعة فى الصحة وازالة المرض او يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم اعنى حفظ الصحة لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة فى تلك الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأول فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرضا يجب ان يزال فضلا عن ان يروا ان ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هى حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو باهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعرى كما لقائل ان يقول لانه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة الانفس اعنى ان الطبيب هو الذى يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت ويستردها اذا عدمت والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحة الانفس وهذه الصحة هى المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعية فى غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من الآيات التى تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب بالعلم الشرعى او العمل الشرعى هذه الصحة وهذه الصحة هى التى ترتب عليها السعادة الاخروية وعلى ضدها الشقاء الاخروى فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسد والتأويل الصحيح هى الامانة التى حملها الانسان فابى ان يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعنى المذكورة فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الآية ومن قبل التأويلات والظن بانها يجب أن يصرح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها

فأولت المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك
فعلت الاشعرية وان كانوا اقل تأويلا فاوقعوا الناس من قبل ذلك فى شناعات
وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق وزائدا الى
هذا كله ان طرقهم التى سلكوها فى اثبات تأويلاتهم ليس وافيا بالامر الجمهور
ولا مع الخواص لكونها اذا تؤملت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف
عليه بادنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التى بنت
عليها الاشعرية معارفها هى سوفسطانية فانها تجحد كثيرا من الضروريات مثل
ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها فى بعض و وجود الاسباب
الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد تعدى نظارهم فى
هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود
البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون
والضالون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم
الايمان اعنى من قبل انهم لم يعرفوا اى الطرق هى الطرق المشتركة للجميع
التى دعا الشرع من ابوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فاخطئوا
مقصد الشارع وضلوا وأضلوا وان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها
الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة الى قصد الشارع
لتعليم الجمهور بها وهى التى لا يمكن تعليمهم بغيرها فاى الطرق هى هذه الطرق
فى شريعتنا هذه قلنا هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط فان
الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس
والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه
ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه
فمن عرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير
موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود فى افادة السعادة الانسانية
وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من أتى بعدهم فان الصدر الاول

انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم يران يصرح به وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شئ شئ مما كلفنا اعتقاده ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير ان يتأول من ذلك شيأ الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعنى ظهورا مشتركا للجميع فان الاقاويل الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فاذا الاقاويل الشرعية المصرح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز احداها انه لا يوجد اتم اقناعا وتصديقا للجميع منها والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهى الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان والثالثة انها تتضمن التنبيه لاهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الاشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة أعنى ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هى حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وانا انشاء الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان الاذاية من الصديق هى أشد اذاية من العدو اعنى ان الحكمة هى صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذاية ممن ينسب اليها اشد الاذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة وقد اذاها ايضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن

ينسبون انفسهم اليها وهى الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل و يوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه و يرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسالك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين وبه الخواص على وجوب النظر التام فى أصل الشريعة

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة تصنيف الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن احمد بن رشد * (وبعد) * حمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته واطلع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته وتخويف المبطلين من أمته وانكشف لهم ان من التأويل مالم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله واسرته فانه لما كنا قد بينا قبل هذا فى قول افردناه مطابقة الحكمة للشرع وامر الشريعة بها وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وان الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء ان يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون اتريدون ان يكذب الله ورسوله فقد رأيت ان أخص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها وتحرى فى ذلك كله

مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه اما مبتدع واما كافر مستباح الذمة والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة واشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة الطائفة التى تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى اكثر الناس اليوم انهم أهل السنة والتى تسمى بالمعتزلة والطائفة التى تسمى بالباطنية والطائفة التى تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتم الايمان الا بها واتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذى ليس بصحيح وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى والطرق التى سلكها هم فى ذلك وذلك فى الكتاب العزيز ونبتدأ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى الى وجود الصانع اذا كانت أول معرفة يجب ان يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغى ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول أما الفرقة التى تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعنى ان الايمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع

مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الا التصديق بوجود الباري بادلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى أفي الله شك فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وليس لقائل ان يقول انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه عن هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو احدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الادلة فان العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة الى ان لا يفهم شيأ من الادلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا فهو اقل الوجود فاذا وجد فغرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (واما الاشعرية) فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزء وان الجزء الذي لا يتجزء محدث والاجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء وهو الذي يسمونه الجوهرة الفردة طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما يقولون ان يكون له ولا بد من فاعل محدث ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث لسنا نقدر ان نجعله أزليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك

المحدث الى محدث ويمر الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه ازليا فانه
يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات ازليا فتكون المفعولات ازلية والحادث
يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا ان سلموا انه يوجد فعل حادث
عن فاعل قديم فان المفعول لابد ان يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك
فان من اصولهم ان المعارض للحوادث حادث وايضا ان كان الفاعل حينا يفعل
وحينا لا يفعل وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه
بالاخرى فيسئل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الامر
الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان الفعل الحادث كان
بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لان الارادة غير الفعل المتعلق
بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده
حادثا وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما
كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم احد ثلاثة امور اما ارادة حادثة وفعل
حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس
يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة
ووضع الارادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل وهو كفر من
مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي
شرط الفعل لا الفعل وايضا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث
دهر الانهاية له اذ كان الحادث معدوما دهر الانهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في
الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له ومالانهاية له لا
ينقضي فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر لانهاية له وذلك
ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات
الفلك وأيضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد ان
يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان
لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي

اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت أولى من عدمه الى ما فى هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التى لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وايضا فان الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا اعنى ان الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ولا هى مع هذا برهانية فليست تصح للعلماء ولا للجمهور ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان أحدهما وهو الاشهر الذى اعتمد عليه عامتهم ينبنى على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم احداها ان الجواهر لا تنفك من الاعراض أى لا تخلو منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث اعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدمة الاولى وهى القائلة ان الجواهر لا تتعرى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذى لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك ان وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفى وجوده اقاويل متضادة شديدة التعاند وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وانما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التى يستعملها الاشعرية فى اثباته هى خطبية فى الاكثر وذلك ان استدلالهم المشهور فى ذلك هو انهم يقولون ان من المعلومات الاول ان الفيل مثلا انما نقول فيه انه أعظم من النملة من قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الاجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها يتحلل واذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة وذلك ان هذا يصدق فى العدد اعنى ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه أعنى

الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكم المتصل
انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول فى العدد انها كثر وأقل
ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعدادا ولا
يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد
بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعنى الاعظام
الثلاثة التى هى الخط والسطح والجسم وايضا فان الكم المتصل هو الذى
يمكن ان يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا وليس
يمكن ذلك فى العدد لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر اجزاء الكم
المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم او الى شئ غير
منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى
منقسم عاد السؤال أيضا فى هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم
فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشئ المتناهى اجزاء لا نهاية لها ومن
المعلومات الاول ان اجزاء المتناهى متناهية ومن الشكوك المعتاصة التى
تلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ أما القابل لنفس الحدوث
فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من
أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث
من موجود ما والموجود ما وأيضا فقد يسئلون ان كان الموجود يكون من غير
عدم فيما ذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان
كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما
وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود
وهذا هو الذى اضطر المعتزلة الى ان قالت ان فى العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا
يلزمهم ان يوجدوا ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم
ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوة صناعة الجدل
حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة

للجمهور فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنبين من قولنا بعد
وأما المقدمة الثانية وهى القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهى مقدمة
مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه فى الجسم وذلك انا انما شاهدنا
بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الاعراض فلا فرق فى النقلة من الشاهد
فى كليهما الى الغائب فان كان واجبا فى الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى
الغائب اعنى ان نحكم بالحدوث على مالم نشاهده منها قياسا على ماشاهدناه فقد
يجب أن يفعل ذلك فى الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على
حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوى وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد
الشك فى حدوث اعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لاهو ولا
اعراضه ولذلك ينبغى ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى
تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهى طريق الخواص وهى التى خص
الله به ابراهيم عليه السلام فى قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو فى الاجرام السماوية
وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وايضا فان الزمان من الاعراض
ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان
فان تقدم عدم الشئ على الشئ لا يتصور الا من قبل الزمان وأيضا فان المكان
الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور
حدوثه أيضا لانه ان كان خلاء على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج ان
يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط
بالمتمكن على الرأى الثانى لزم ان يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى
جسم ويصير الامر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك غويصة وادلتهم التى
يلتمسون بها بيان ابطال قدم الاعراض انما هى لازمة لمن يقول بقدم مايحس
منها حادثا اعنى من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان
الاعراض التى يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة واما ان تكون منتقلة

من محل الى محل واما ان تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا ما لا يظهر حدوثه ولا ما لا يشك فى أمره مثل الاعراض الموجودة فى الاجرام السماوية من حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطبى الاحيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب واما المقدمة الثالثة وهى القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها والمعنى الثانى ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كانك قلت ما لا يخلو عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثانى فهو صادق أعنى ما لا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلف لا يمكن واما المفهوم الاول وهو الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل اعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية اما متضادة واما غير متضادة كانك قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا ما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا فى زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض لا نهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لا نهاية لها وذلك يؤدى الى امتناع الموجود منها أعنى المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه أعنى المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى

ان كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لان في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسألة الممثل بها وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الاشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما ينهيها (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطر او ان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم واما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي هو الاب وهو المصور له ويكون الاب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع ان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له ان يفعل بآلات متبدلة اشخاصا لا نهاية لها وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم من هذه الاشياء انه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجمهور اعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبين لك

Digitized by Google

من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية
فهى التى استنبطها ابو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين
احداهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون
من الجائز مثلا اصغر مما هو واكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه
او عدد اجسامه غير العدد الذى هو عليه او تكون حركة كل متحرك منها الى جهة
ضد الجهة التى يتحرك اليها حتى يمكن فى الحجران يتحرك الى فوق وفى النار الى
اسفل وفى الحركة الشرقية ان تكون غربية وفى الغربية ان تكون شرقية
والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث اى فاعل صيره باحدى الجائزين
اولى منه بالآخر فاما المقدمة الاولى فهى خطبية وفى بادئ الرأى وهى امافى
بعض اجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة
غير هذه الخلقة التى هو عليها وفى بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة
الشرقية غربية والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان
يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها او تكون من العلل الخفية على
الانسان و يشبه ان يكون ما يعرض للانسان فى اول الامر عند النظر فى هذه
الاشياء شبيها بما يعرض ان ينظر فى اجزاء المصنوعات من غير ان يكون من
اهل تلك الصنائع وذلك ان الذى هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما فى تلك
المصنوعات اوجلها ممكن ان يكون بخلاف ما هو عليه و يوجد عن ذلك
المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من اجله اعنى غايته فلا يكون فى ذلك
المصنوع عنده هذا موضع حكمة واما الصانع والذى يشارك الصانع فى شئ
من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس فى المصنوع الاشئ واجب
ضرورى اوليكون به المصنوع اتم وافضل ان لم يكن ضرورا فيه وهذا هو
معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان
الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطبية قد تصلح لاقناع الجميع ومن
جهة انها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلة

للحكمة لان الحكمة ليست شيئا كثر من معرفة اسباب الشئ واذا لم تكن للشئ
أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود
فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا
اسباب ضرورية فى وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلا ولا حكمة
تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واى حكمة كانت تكون فى الانسان لو
كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأتى باى عضو اتفق او بغير عضو حتى يكون
الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف وهذا كله
ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست اسماؤه
عن ذلك وقد نجد ان سنا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى
ان كل موجود ماسوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه
الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار
فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا
قول فى غاية السقوط وذلك ان الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن أن يعود
ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري فان
قيل انما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو
قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن
للحرص على الكلام معه فى الاشياء التى اخترعها هذا الرجل استخرنا القول الى
ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول فاما القضية الثانية وهى القائلة ان الجائز
محدث فهى مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فاجازها افلاطون
أن يكون شئ جائزا ازليا ومنعه أرسطوطاليس ولن نبين حقيقته
الا الاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادته فى
الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته واما أبو المعالى فانه رام أن يبين هذه
المقدمة بمقدمات احداها أن الجائز لابد له من مخصص يجعله باحد الوصفين
الجائزين اولى منه بالثانى والثانية أن هذا التخصص لا يكون الا مريدا والثالثة

Digitized by Google

ان الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مريد من قبل ان كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين أعنى لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التى فى الجانب الايمن من البدن مثلا دون التى فى الايسر وأما الارادة فهى التى تختص بالشئ دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع الذى خلق فيه من الجو الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة هى التى تخص أحد المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما لانه ان كان محدثا احتاج الى خلاء أما المقدمة القائلة أن الارادة لا يكون عنها الا مراد محدث فذلك شئ غير بين وذلك أن الارادة التى بالفعل فهى مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وان كانت الارادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم وأما الارادة التى تتقدم المراد فهى الارادة التى بالقوة أعنى التى لم يخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا الوضع المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد والظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الاظهر منه ان الارادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وانما كان

ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق
أن الشرع لم يصرح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات
فى حق الاكثر وليس بايدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة قيام ارادة
حادثة فى موجود قديم لان الاصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الارادة بمحل
قديم هو المقدمة التى بيناها وهى ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا
المعنى بيانا أتم عند القول فى الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق
المشهورة للاشعرية فى السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية
يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبهة فى
الكتاب العزيز على المعنى اعنى بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق
الشرعية اذا تؤملت وجدت فى الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون
يقينية والثانى ان تكون بسيطة غير مركبة اعنى قليلة المقدمات فتكون
نتائجها قريبة من المقدمات الاول (وامات الصوفية) فطرقهم فى النظر ليست
طرقا نظرية اعنى مركبة من مقدمات واقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله
وبغيره من الموجودات شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض
الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر
من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثل قوله ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا
الى أشباه ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه
الطريقة انما سلمنا وجودها بانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت
هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها
بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق
النظر نعم لسنا ننكر ان تكون امانة الشهوات شرطا فى صحة النظر مثلما تكون
الصحة شرطا فى ذلك لان امانة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها وان كانت
شرطا فيها كما ان الصحة شرط فى التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه

الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثا أعنى على العمل لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذى قلنا وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه (وأما المعتزلة) فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه فما هى الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم (قلنا) الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع فاما الطريقة الاولى فتنبنى على اصلين أحدهما ان جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثانى ان هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذى هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية فى اعضاء البدن واعضاء الحيوان اعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (واما) دلالة

الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تبنى على اصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له الآية فانا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجد للحياة ومنعما لها وهو الله تبارك وتعالى واما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر انها مامورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة واما الاصل الثانى فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجودات مخترعا له وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشئ لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة فى موجود موجود أعنى معرفة السبب الذى من اجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع واما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الادلة فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى وذلك ان الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة انواع اما الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية وأما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فاما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله وجنات ألفافا ومثل قوله تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير فى

الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكم المتصل
انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول فى العدد انها كثر وأقل
ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعدادا ولا
يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد
بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعنى الاعظام
الثلاثة التى هى الخط والسطح والجسم وايضا فان الكم المتصل هو الذى
يمكن ان يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا وليس
يمكن ذلك فى العدد لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر اجزاء الكم
المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم او الى شئ غير
منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى
منقسم عاد السؤال أيضا فى هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم
فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشئ المتناهى اجزاء لا نهاية لها ومن
المعلومات الاول ان اجزاء المتناهى متناهية ومن الشكوك المعتاصة التى
تلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ أما القابل لنفس الحدوث
فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من
أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث
من موجود ما والموجود ما وأيضا فقد يسئلون ان كان الموجود يكون من غير
عدم فيما ذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان
كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما
وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود
وهذا هو الذى اضطر المعتزلة الى ان قالت ان فى العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا
يلزمهم ان يوجدوا ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم
ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوة صناعة الجدل
حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة

Digitized by Google

للجسم وفان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنبين من قولنا بعد
وأما المقدمة الثانية وهى القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهى مقدمة
مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه فى الجسم وذلك انا انما شاهدنا
بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الاعراض فلا فرق فى النقلة من الشاهد
فى كليهما الى الغائب فان كان واجبا فى الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى
الغائب اعنى ان نحكم بالحدوث على مالم نشاهده منها قياسا على ماشاهدناه فقد
يجب أن يفعل ذلك فى الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على
حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوى وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد
الشك فى حدوث اعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لا هو ولا
اعراضه ولذلك ينبغى ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى
تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهى طريق الخواص وهى التى خص
الله به ابراهيم عليه السلام فى قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو فى الاجرام السماوية
وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وايضا فان الزمان من الاعراض
ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان
فان تقدم عدم الشئ على الشئ لا يتصور الا من قبل الزمان وأيضا فان المكان
الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور
حدوثه أيضا لانه ان كان خلاء على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج ان
يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط
بالمتمكن على الراى الثانى لزم ان يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى
جسم ويصير الامر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك غويصة وادلتهم التى
يلتمسون بها بيان ابطال قدم الاعراض انما هى لازمة لمن يقول بقدم مايحس
منها حادثا اعنى من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان
الاعراض التى يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة واما ان تكون منتقلة

من محل الى محل واما ان تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا ما لا يظهر حدوثه ولا ما لا يشك فى أمره مثل الاعراض الموجودة فى الاجرام السماوية من حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطبى الاحيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب واما المقدمة الثالثة وهى القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها والمعنى الثانى ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كانك قلت ما لا يخلو عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثانى فهو صادق أعنى ما لا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلف لا يمكن واما المفهوم الاول وهو الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل اعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية اما متضادة واما غير متضادة كانك قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا ما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا فى زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض لا نهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لا نهاية لها وذلك يؤدى الى امتناع الموجود منها أعنى المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه أعنى المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى

ان كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لان في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسألة الممثل بها واما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الاشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما ينهيها (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطر او ان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم واما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي هو الاب وهو المصور له ويكون الاب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع ان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له ان يفعل بآلات متبدلة اشخاصا لا نهاية لها وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم من هذه الاشياء انه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجمهور اعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبين لك

من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها ابو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين احداهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا اصغر مما هو واكبر مما هو وبشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه اوعددا جسامه غير العدد الذي هو عليه او تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الحجران يتحرك الى فوق وفي النار الى اسفل وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية وفي الغربية ان تكون شرقية والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث اي فاعل صيره باحدى الجائزين اولى منه بالآخر فاما المقدمة الاولى فهي خطبية وفي بادئ الرأي وهي اما في بعض اجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها او تكون من العلل الخفية على الانسان ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في اول الامر عند النظر في هذه الاشياء شبيها بما يعرض ان ينظر في اجزاء المصنوعات من غير ان يكون من اهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما في تلك المصنوعات اوجلها ممكن ان يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من اجله اعني غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عنده هذا موضع حكمة واما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع الاشيء واجب ضروري اوليكون به المصنوع اتم وافضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطبية قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلة

للحكمة لان الحكمة ليست شيئا كثر من معرفة اسباب الشئ واذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا اسباب ضرورية في وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واى حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأتى باى عضو اتفق او بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست اسماؤه عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى ان كل موجود ماسوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري فان قيل انما يعني بقوله ممكنا باعتبار ذاته أي انه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استخرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول فاما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فاجازها افلاطون أن يكون شئ جائزا زليا ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن نبين حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادته في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالى فانه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات احداها أن الجائز لابد له من مخصص يجعله باحد الوصفين الجائزين اولى منه بالثاني والثانية أن هذا التخصص لا يكون الا مريدا والثالثة

Digitized by Google

ان الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أى عن
فاعل مريد من قبل ان كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة
والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين أعنى لا تفعل المماثل دون
مماثله بل تفعلهما مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التى فى
الجانب الايمن من البدن مثلا دون التى فى الايسر وأما الارادة فهى التى تختص
بالشئ دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع الذى
خلق فيه من الجو الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك الموضع من
ذلك الخلاء فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة
هى التى تخص أحد المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة أو
غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن
يكون قديما لانه ان كان محدثا احتاج الى خلاء وأما المقدمة القائلة أن الارادة
لا يكون عنها الا مراد محدث فذلك شئ غير بين وذلك أن الارادة التى بالفعل
فهى مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد
المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما
بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بد
حادث بالفعل وان كانت الارادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم
وأما الارادة التى تتقدم المراد فهى الارادة التى بالقوة أعنى التى لم يخرج
مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك
هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج
مرادها الى الفعل اذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع
المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد والظاهر من
الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة
ولا حادثة بل صرح بما الاظهر منه ان الارادة موجدة موجودات حادثة
وذلك فى قوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وانما كان

Digitized by Google

ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق
أن الشرع لم يصرح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات
فى حق الاكثر وليس بايدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة قيام ارادة
حادثة فى موجود قديم لان الاصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الارادة بمحل
قديم هو المقدمة التى بيناها وهى ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا
المعنى بيانا أتم عند القول فى الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق
المشهورة للاشعرية فى السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية
يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبهة فى
الكتاب العزيز على المعنى اعنى بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق
الشرعية اذا تؤملت وجدت فى الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون
يقينية والثانى ان تكون بسيطة غير مركبة اعنى قليلة المقدمات فتكون
تنائجها قريبة من المقدمات الاول (واما الصوفية) فطرقهم فى النظر ليست
طرقا نظرية اعنى مركبة من مقدمات واقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله
وبغيره من الموجودات شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض
الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر
من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثل قوله ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا
الى أشباه ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه
الطريقة وانما سلمنا وجودها بانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت
هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها
بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق
النظر نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطا فى صحة النظر مثلما تكون
الصحة شرطا فى ذلك لان اماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها وان كانت
شرطا فيها كما ان الصحة شرط فى التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه

الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثا أعنى على العمل لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة فى النظر ية فعلى الوجه الذى قلنا وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه (وأما المعتزلة) فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه فما هى الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم (قلنا) الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع فاما الطريقة الاولى فتنبنى على اصلين أحدهما ان جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثانى ان هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذى هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية فى اعضاء البدن واعضاء الحيوان اعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (واما) دلالة

الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تنبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له الآية فانا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما لها وهو الله تبارك وتعالى واما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر انها مامورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة واما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشئ لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود موجودا أعني معرفة السبب الذي من اجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع واما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الادلة فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة انواع اما الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية وأما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله وجنات ألفافا ومثل قوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير في

القرآن واما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الآية ومثل قوله تعالى يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الى غير ذلك من الآيات لا تحصى وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضا بل هى الاكثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون فان قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الارض الميتة أحييناها واخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار واكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من ادراك هذا المعنى والى هذه الفطرة الاولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على كل أحد طاعة الله فى الايمان به وامتثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الادلة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين

Digitized by Google

هما باعتبارنا نهما طريقة الخواص وأعنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل أعنى ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس واما العلماء فيزيدون على مايدرك من هذه الاشياء بالحس مايدرك بالبرهان أعنى من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشئ الواحد نفسه فان مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط واما مثال الدهرية فى هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فمثال من احس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذى يحدث من ذاته

﴿القول فى الواحدانية﴾

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فهى معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق واحدانيته الشرعية أيضا وهى معرفة انه لا اله الا هو فان هذا النفى هو معنى زائد على الايجاب التى تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت فى القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفى قلنا أما نفى الالوهية عمن سواه فان طريق الشرع فى ذلك الطريق التى نص عليها الله تعالى فى كتابه العزيز

وذلك فى ثلاث آيات احداها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا فاما الآية الاولى فدلالتها مغروزة فى الفطر بالطبع وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملك كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معا ان تفسد المدينة الواحدة الا ان يكون احدهما يفعل وينهى الآخر عطلا وذلك منتف فى صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وأما قوله اذا لذهب كل اله بما خلق فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم فى الآلهة المختلفة الافعال التى لا يكون بعضها مطيعا لبعض ان لا يكون عنها موجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان لا يكون موجودا عن آلهة متفننة الافعال واما قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا فهى كالآية الاولى اعنى انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فيهما آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب اعنى لا يجتمعان فى النسبة الى محل واحد كما لا يحلان فى محل واحد اذا كانا مما شانهما ان يقوما بالمحل وان كان الامر فى نسبة الاله الى العرش هذه النسبة اعنى ان العرش يقوم به لانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانية واما الفرق بين العلماء

والجمهور في هذا الدليل ان العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون اجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور ومن ذلك ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى في آخر الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا واما ما تتكلف الاشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشئ ليس يجري مجرى الادلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلان الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقناع وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين بأكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة اقسام لا رابع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لا يتم مراد واحد منهما وأما ان يتم مراد احدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل ان لا يتم مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ويستحيل ان يتم مرادهما معا لانه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس بالله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في العقل ان يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد يجوز ان يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا ولعلهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التشكك لا يليق بالجمهور والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى ان يقال ان الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شئ فاما ان يتفقا واما ان يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل وأما التداول فهو

نقص فى حق كل واحد منهما والاشبه ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغى ان يفهم من قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فان الافعال المتفقة تتعاون فى ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى اشارة الى هذا الذى قلناه وقد يدلك على ان الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنت الآية ان المحال الذى أفضى اليه دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه الدليل المذكور فى الآية وذلك المحال الذى أفضى اليه الدليل الذى زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة اقسام وليس فى الآية تقسيم فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويعرفونهم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل وهو غير المنفصل ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحالات التى أفضى اليها دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذى أفضى اليه دليلهم هو ان يكون العالم اما لا موجودا ولا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما واما ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من واحد والمحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا فى وقت الموجود فكانه قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا فى الآن ثم استثنى انه غير فاسد فواجب الا ان يكون هنالك الاله واحد فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ونفى آلهة عمن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعنى

لا اله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفناها فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الادلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

﴿الفصل الثالث في الصفات﴾

وأما الاوصاف التي صرح الكتاب العزيز لوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فاما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في اجزائه أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى البيت فادرك ان الاساس انما صنع من أجل الحائط وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذا كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقتا ما لكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب ان يكون العلم بالوجودين مختلفا اذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم

Digitized by Google

بالشئ قبل ان يكون على انه سيكون وعالم بالشئ اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف انه تلف فى وقت تلفه وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع وانما كان هذا هكذا لان الجهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لان ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب ان تقر هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة فى الاسلام وما كان ربك نسيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر فى الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب ان ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه فى ذلك صواب وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادرا فاما ان يقال انه مريد للامور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشئ لا يعقله العلماء ولا يقنع الجهور أعنى الذين بلغوا رتبة الجدل بل ينبغى أن يقال انه مريد لكون الشئ فى وقت كونه وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه كما قال تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه ليس عند الجهور كما قلنا شئ يضطرهم الى ان يقولوا انه مريد للمحدثات بارادة قديمة الى ما توهمه المتكلمون من الذى تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له قلنا تثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس شيأ اكثر من ان يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه وذلك من جملة افعال الفاعل واذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى أعنى الانسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم فاحرى بان يكون ذلك واجبا

فى الفاعل الحقيقى ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد وهو ان يكون بواسطة
وهو اللفظ واذا كان هذا هكذا وجب ان يكون هذا الفعل من الله تعالى
فى نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بد
مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا أى بغير واسطة لفظ يخلقه
بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ
يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة
بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل
رسولا فيوحى باذنه ما يشاء فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى اليه
بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب
كما قال تبارك وتعالى فكان قاب قوسين أو ادنى فاوحى الى عبده ما أوحى ومن
وراء حجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها فى نفس الذى
اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقى وهو الذى خص الله به موسى ولذلك
قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وأما قوله أو يرسل رسولا فهذا هو القسم
الثالث وهو الذى يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى
العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء
ان القرآن كلام الله فقد تبين لك ان القرآن الذى هو كلام الله قديم وان اللفظ
الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا بان لفظ القرآن الالفاظ التى
ينطق بها فى غير القرآن أعنى ان هذه الالفاظ هى فعل لنا باذن الله والفاظ
القرآن هى خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة
ولا يفهم كيف يقال فى القرآن انه كلام الله وأما الحروف التى فى المصحف فانما
هى من صنعنا باذن الله وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق لله
وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى أعنى لم يفصل
الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال انه غير
مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشعرية قد نفوا ان يكون المتكلم فاعلا

Digitized by Google

للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يعترفوا ان الله فاعل
لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا انهم
يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا للكلام بذاته فتكون ذاته
محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة قديمة لذاته
كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي
يدل على ما في النفس وهو اللفظ والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو ما فعله
المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق
واللفظ عندهؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفاعله
والاشعرية تتمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد
في الكلامين معا اعني كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما في الخالق فكلام
النفس هو الذي قام به فاما الدال عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت
ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت ان يكون المتكلم فاعلا
للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق
أنكرت كلام النفس وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق
وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا وأما صفتا السمع والبصر انما أثبتهما
الشرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصان بمعان مدركة
في الموجودات ليس يدركهما العقل ولما كان الصانع من شرطه ان يكون
مدركا لكل ما في المصنوع وجب ان يكون له هذان الادراكان فواجب
ان يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له
وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على
وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود فيقتضي ان يكون
مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث ان يعبد الانسان من لا يدرك
انه عابد له كما قال تعالى يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيأ
وقال تعالى أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيأ ولا يضركم فهذا القدر

مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذى نص الشرع ان يعلمه الجمهور لا غير ذلك

﴿ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب﴾

السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات أم زائدة على الذات أى هل هى صفة نفسية أو صفة معنوية وأعنى بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هى صفات معنوية وهى صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هى حال الجسم وذلك ان الذات لابد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فالهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى فى هذا لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان قالوا احدهما قائم بذاته فقد أوجبوا ان يكون جوهرا وعرضا لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب ان الذات والصفات شئ واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مضاد لها وذلك انه يظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون احد المترادفين قرينة مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدا بعينه فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو ان يضل الجمهور اخرى منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفى الجسمية عنه اذ نفى الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا فى صدر هذا الكتاب

Digitized by Google

انه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا انها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا ان الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحي وعالم وهو واحد من جهة ان محمولها شيء واحد فهما ثلاثة مذاهب مذهب من راى انها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي ان يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أولم تحصل له فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذا عنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي سلكت بهم في ذلك

(الفصل الرابع في معرفة التنزيه)

واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها في تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع فقد بقي علينا ان نعرف أيضا الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من

قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وقوله افمن يخلق كمن لا يخلق هي برهان قوله تعالى ليس كمثله شئ وذلك انه من المغروز في قطر الجميع ان الخالق يجب ان يكون اما على غير صفة الذي لا يخلق شيأ والا كان من يخلق ليس بخالق فاذا أضيف الى هذا الاصل ان المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق اما منتفية عن الخالق واما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وانما قلنا على غير الجهة لان من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في اشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا هو معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته واذا تقرر ان الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهمه منه شيآن احدهما ان يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق الثاني ان توجد فيه صفات للمخلوق عنه كما كان ظاهرا من أمره انه من صفات النقائص فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري وذلك اما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه واما ما كان بعيد من المعارف الاول الضرورية فانما نبه عليه بان عرف انه من علم الاقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب

ولكن اكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله تعالى فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما يظهر من ان الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده الآية وقال تعالى ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم فان قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول انه من البين من امر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز وهي الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا انها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق انه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم والواجب عندي في هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان أحدها ان ادراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وانت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التي منها وقف على ان كل جسم محدث

سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان مالا يتعرى
عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية
ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وايضا فان
ما يصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون
بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا
هو السبب الاول في ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم وان السبب الثاني
فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل
ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم
التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه لا خارج العلم
ولا داخله ولا فوق ولا اسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسمية في
الطائفة التي نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة
انها مكثرة واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في
الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك
في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقتان
المعتزلة والاشعرية وأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى ان نفوا الرؤية
وأما الاشعرية فارادوا أن يجمعوا بين الامرين فعسر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع
الى أقاويل سوفسطانية سترشد الى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية
ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم
فترجع الشريعة متشابهة وذلك ان بعث الانبياء انبنى على ان الوحي نازل
اليهم من السماء وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل
من السماء كما قال تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة وانبنى نزول الوحي من السماء
على ان الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما
قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة
والروح اليه وبالجملة جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره

بعد عند التكلم فى الجهة ومنها انه اذا صرح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة فاذا صرح بنفى هذا عسر ما جاء فى صفة الحشر من ان البارئ يطلع على اهل الحشر وانه الذى يتولى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها فى نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها واما اذا اولت فانما يؤل الامر فيها الى أحد امرين اما ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه فى الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها واما ان يقال فى هذه كلها انها من المشتابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التى احتج بها المؤولون لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية اقنع منها أعنى ان التصديق بها اكثر وانت تتبين ذلك من قولنا فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجهة على ما سنقوله بعد وقد يدلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور ان لو كان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعنى الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هى النفس فقال فى الكتاب العزيز ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجوده وجودا قائما بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم فى محاجة الكافر حين قال له ربى الذى يحيى ويميت قال انا احيى واميت الآية لانه كان يكتفى بان يقول له انت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون فى دعواه الالهية وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجال فى ارشاد المؤمنين الى كذب ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل

قال عليه السلام ان ربكم ليس بأعور وانما كتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة الذى ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارئ سبحانه فهذه كلها كما تراه بدع حادثة فى الاسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى انها ستفترق أمته اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به فى جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعى للانسان وليس يقدر ان ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به انه لا ماهية له لان مالا ماهية لا ذات له قلنا الواجب فى ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم انه نور فانه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشئ بالصفة التى هى ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نور انى أراه وفى حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أو وليه سبحانه وفى كتاب مسلم ان الله حجابا من نور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره وفى بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من نوره وينبغى ان تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لانه يجتمع فيه انه محسوس تحجز الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انه ليس بجسم والوجود عند الجمهور انما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان اشرف المحسوسات وجب ان يمثل به اشرف الموجودات وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نورا وذلك ان حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر اليه بالعقل هى حال الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس وحقا وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الالوان هذه صفته أعنى انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب

رؤ يتناله فيالحق ماسمى الله تبارك وتعالى نفسه نورا واذا قيل انه نور لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذى فى هذه الشريعة فى هذه الصفة وما حدث فى ذلك من البدعة وانما سكت الشرع عن هذه الصفة لانه لا يعترف بموجود فى الغائب انه ليس بجسم الا من أدرك ببرهان ان فى المشاهد موجودا بهذه الصفة وهى النفس ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم ان يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا انهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه (القول فى الجهة) واما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا الاشعرية كابى المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه الآية ومثل قوله تعالى أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هى تمور الى غير ذلك من الآيات التى ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لان الشرائع كلها مبنية على ان الله فى السماء وان منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيين وان من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هى انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان وذلك ان الجهة هى اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة وبهذا نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف

وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست فاما الجهات التى هى
سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الاجسام
المحيطة به فهى له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك
المحيطة بسطوح الهواء هى أيضا مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة
ببعض ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم
لانه لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر وهلم الامر
الى غير نهاية فاذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكانا أصلا اذ ليس يمكن ان يوجد
فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم فاذا ان قام البرهان على
وجود موجود فى هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم فالذى يمتنع وجوده
هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجوده وجسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم
ان يقولوا ان خارج العالم خلاء وذلك ان الخلاء قد تبين فى العلوم النظرية
امتناعه لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شئ أكثر من ابعاد ليس فيها جسم
اعنى طولا وعرضا وعمقا لانه ان رفعت الابعاد عنه عاد عدما وان أنزل الخلاء
موجودا لزم ان تكون اعراض موجودة فى غير جسم وذلك ان الابعاد هى
اعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قيل فى الاراء السالفة القديمة والشرائع
الفائرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك
ان ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان
والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا
المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شئ الا هذا الموجود المحسوس أو العدم
وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود أعنى انه يقال
انه موجود أى فى الوجود اذ لا يمكن ان يقال انه موجود فى العدم فان كان
ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس
الى الجزء الاشرف وهو السموات واشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى لخلق
السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون وهذا

كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وان وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية هو انه ليس فى الشاهد مثال له فهو بعينه السبب فى ان لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه لان الجهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد مثل العلم فانه لما كان فى الشاهد شرطا فى وجوده كان شرطا فى وجود الصانع الغائب وامامتى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الاكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب مثلا من الشاهد ان كان بالجهور حاجة الى معرفته فى سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من احوال المعاد والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجهور اليها الا سيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب ان يتمثل فى هذا كله فعل الشرع والافيؤول مالم يصرح الشرع بتأويله والناس فى هذه الاشياء فى الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها فى الشرع وهؤلاء هم الاكثر وهم الجهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجهور فليس فى الشرع تشابه فعلى هذا المعنى فينبغى ان يفهم التشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلا الذى هو الغذاء النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضارا وهو نافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للاكثر وربما ضر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى

Digitized by Google

الاقل منها والاقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها امثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبها بها فيعرض لبعض الناس ان ياخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لان هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الاصحاء واما اولئك فمرضى والمرضى هم الاقل ولذلك قال تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف انهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان فاذا ما ابعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس من متشابه ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه وبالجملة فاكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو اجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعا أعني العلم والعمل ومثال من أول شيأ من الشرع وزعم ان ما أوله هو ما قصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية التي صرح باسمها الطبيب الاول في ذلك الدواء

العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان ان يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فازال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه بدل الدواء الذى ظن انه الذى قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذى قصده الطبيب الاول واستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تاوله عليه هذا المتأول ففسدت به امزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بان أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول فجاء ثالث فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول والثانى فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس امراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب فى حق أكثر الناس وهذه هى حال الفرقة الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذى قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعدجدا عن موضعه الاول ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولابد فى شريعته قال ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم يؤولوه تأويلا صرحت به للناس وأنت اذا تأملت ما فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وباراء الحكماء على

Digitized by Google

ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا
الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه
فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم فى مسائل وأتى فيه
بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة
ثم قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذى أثبته فى كتاب التهافت هى
أقاويل جدلية وان الحق انما أثبته فى المضنون به على غير أهله ثم جاء فى كتابه
المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم
محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذى
صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم
الالهية وقد قال فى غير ما موضع ان علومهم الالهية هى تخمينات بخلاف الامر
فى سائر علومهم وأما فى كتابه الذى سماه المنقذ من الضلال فانحى فيه على
الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هى
جنس مراتب الانبياء فى العلم وكذلك صرح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه
بكيميا السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة
انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع ورد وم صرفه
الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغى ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح
للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج
الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعنى
ان يصرح بشئ من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون
لامع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولامع الجمهور المتبعين لظاهر
الشرع لحق من فعله هذا اخلال بالامرين جميعا أعنى بالحكمة وبالشرع
عند أناس وحفظ الامرين جميعا عند آخرين أما اخلاله بالشريعة فمن جهة
افصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الافصاح به وأما اخلاله بالحكمة فلا
فصاحة أضاعها فيها لا يجب ان يصرح بها الا فى كتب البرهان وأما حفظه

للامرين فلان كثيرا من الناس لا يفهمون تعارضا من جهة الجمع الذى استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك فى كتابه الذى سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وان خرق الاجماع فى التأويل فاذا ما فعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه وهذا الذى فعله هذا الرجل اذا فحص عنه ظهر أنه نافع لهما بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس باهلها يلزم عن ذلك بالذات اما ابطال الحكمة واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب كان الايصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعنى على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وان الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى اما مبتدع فى الشريعة لا من أصلها واما رأى خطأ فى الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان أصولها اذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف ان السبب فى ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع قول *(أعنى فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة)* واذا قد تبين هذا فلنرجع الى حيث كنا فنقول ان الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية فانه قد يظن ان هذه المسألة هى بوجه ما داخلة فى الجزء المقدم لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة فى

الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة
في الشرع ان المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا
وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم ان انتفت الجسمية ان
تنتفي الجهة واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئي في جهة من الرائي
فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بانها أخبار آحاد
وأخبار الآحاد لا توجب العلم مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله
تعالى لا تدركه الابصار وأما الاشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني
بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم
ولجؤا في ذلك الى حجج سوفسطائية متوهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح
وهي كاذبة وذلك أنه يشبه ان يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أعني أنه
كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل
ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك الامر في
الحجج أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة
مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والاقاويل التي سلكها الاشعرية
في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم في جواز
الرؤية ما ليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فاما ما عاندوا به قول
المعتزلة ان كل مرئي فهو في جهة من الرائي فمنهم من قال ان هذا انما هو حكم
الشاهد لا حكم الغائب وان هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها
نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان
جائزا ان يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين وهؤلاء اختلط عليهم
ادراك العقل مع ادراك البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني
في مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه أن يكون المرئي منه
في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأتى الرؤية
بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي بل باوضاع محدودة وشروط محدودة

ايضا وهى ثلاثة اشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الامور المعروفة بنفسها فى الابصار هو رد للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم اعنى الاشعرية ان احد المواضع التى يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حى لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطا فى وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر فى الشاهد أن هذه الاشياء هى شروط فى الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم وقد رام ابو حامد فى كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعنى ان كل مرئى فى جهة من الرائى بان الانسان يبصر ذاته فى المرآة وان ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل فى المرآة التى فى الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته فى غير جهة وهذه مغالطة فان الذى يبصره وخيال ذاته والخيال منه هو فى جهة اذ كان الخيال فى المرآة والمرآة فى جهة وأما حجتهم التى أتوا بها فى امكان رؤية ما ليس بجسم فان المشهور عندهم فى ذلك حجتان أحدهما وهو والاشهر عندهم ما يقولونه من ان الشئ لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة انه جسم أو من جهة انه لون او من جهة انه موجود وربما عددوا جهات أخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون وباطل ان يرى لمكان انه لون اذ لو كان ذلك لما رئى الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التى تتوهم فى هذا الباب فلم يبق ان يرى الشئ الا من قبل انه موجود والمغالطة فى هذا القول بينة فان المرئى منه ما هو مرئى بذاته وهذه هى حال اللون والجسم فان اللون مرئى بذاته والجسم مرئى من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشئ انما يرى من هو موجود فقط لوجب ان تبصر الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل وقد اضطر

المتكلمون لكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا الالالوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير حاسة السمع وان محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا والذين يقولون أن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو والبصر فلابد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الالوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلابد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الالوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصرا فقط لانه لا يدرك الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الالوان فهو بصر وسمع معا وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيأ واحدا حتى المتضادات وهذا شيء مما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأي سوفسطاس لاقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشيء من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الابيض والاسود لان الاشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الاصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات والزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع

وبين مدرك البصر وهذا كله فى غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها لمحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة فى هذا هو ان ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لم أمكن أن يكون فيها شئ من الاقناع ولا وقع بها التصديق لاحد سليم الفطرة والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتى الجأت القائمين بنصرتها فى زعمهم الى مثل هذه الاقاويل الهجنية التى هى ضحكة من عنى بتمييز أصناف الاقاويل ادنى عناية هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفى الجسمية اللجمهور وذلك انه من العسير ان يجتمع فى اعتقاد واحد ان ههنا موجود ليس بجسم وانه مرئى بالابصار لان مدرك الحواس هى فى الاجسام أو اجسام ولذلك راى قوم ان هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق الافصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجانسه شئ من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم بشئ من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به اذا كان النور هو اشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور امكن ان يفهموا المعانى الموجودات فى المعاد اعنى ان تلك المعانى مثلت لهم بامور متخيلة محسوسة فاذا متى اخذ الشرع فى اوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهر لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لانه اذ قيل له نور وان له حجابا من نور كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ثم قيل ان المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور

ولا فى حق العلماء وذلك انه قد تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به اعنى للجمهور انبطلت عندهم الشريعة كلها او كفروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الاشياء فقد ضل عن سواء السبيل وانت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصورهم اياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور فيجب ان يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفا صنفا من الناس والا يخلط التعليمات كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام انا معشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس شرعا واحدا فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا فى عمل من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى اعنى اذا لم يصرح فيه بنفى الجسمية ولا باثباتها واذ قد تبينت عقائد الشرع الاول فى التنزيه والمقدار الذى سلك فى تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغى ان نسير الى الجزء الذى يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضى القول فى هذا الذى قصدناه

(الفن الخامس فى معرفة الافعال) ونذكر فى هذا الفن خمس مسائل فقط هى الاصول التى عليها يدور كل ما فى هذا الباب (المسألة الاولى) فى اثبات خلق العالم (الثانية) فى بعث الرسول (الثالثة) فى القضاء والقدر (الرابعة) فى التجوير والتعديل (الخامسة) فى المعاد (المسألة الاولى فى حدوث العالم اعلم) ان الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التى سلك الشرع بالمناس فى تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشعرية فانا قد بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هى من الطرق العامة

Digitized by Google

المشتركة بالجميع وهى الطرق البسيطة اعنى بالبسيطة القليلة المقدمات التى
نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات التى تكون بالمقايس
المركبة الطويلة التى تبنى على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع فى
تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعنى البسيطة
وتاول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا
يعرف الشرع بامثال هذه المقايس من الامور الا ما كان له مثال فى الشاهد وما
كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك باقرب الاشياء شبها به
كالحال فى أحوال المعاد ومالم تكن لهم به حاجة الى معرفته فى هذا الجنس
عرفوا انه ليس من علمهم كما قال تعالى فى الروح واذا قد تقرر لنا فى هذا
الاصل فواجب ان تكون الطريقة التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور
حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب ان كان
حدوثه ليس له مثال فى الشاهد ان يكون الشرع استعمل فى تمثيل ذلك
حدوث الاشياء المشاهدة واما الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور
ان العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فانه اذا تؤملت الآيات التى تضمنت هذا
المعنى وجدت تلك الطرق هى طريق العناية وهى احدى الطرق التى قلنا انها
الدالة على وجود الخالق تعالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شئ محسوس
فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما وضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة
فى ذلك الشئ المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف انه لو وجد بغير ذلك الشكل
وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع
ان لذلك الشئ صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وانه
ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق
مثال ذلك انه اذا رأى انسان حجرا موجودا على الارض فوجد شكله بصفة يتأتى
منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع
وهو الذى وضعه كذلك وقدره فى ذلك المكان وامامتى لم يشاهد شيأ من هذه

Digitized by Google

/ الموافقة للجلوس فانه يقطع ان وقوعه فى ذلك المكان و وجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هنالك فاعل كذلك الامر فى العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض و وجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختل شئ من هذه الحلقة البنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما ان هذا النوع من الدليل قطعى وانه بسيط فظاهر من هذا الذى كتبناه وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع احدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى ههنا والاصل الثانى ان كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع ان العالم مصنوع وان له صانعا وذلك ان دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى الكتاب العزيز فلذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله وجنات ألفافا فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة اجزاء العالم لوجود الانسان وذلك انه ابتداء فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الانس والاسود وهو ان الارض خلقت بصفة تتأتى لنا المقام عليها

Digitized by Google

وانها لو كانت متحركة او بشكل آخر غير شكلها او في موضع آخر غير الموضع
الذي هي فيه او بقدر غير هذا القدر لما امكن ان توجد فيها ولا ان يخلق عليها
وهذا كله محصور في قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا وذلك ان المهاد يجمع
الموافقة في الشكل والسكون والوضع و زائدا الى هذا معنى الوثارة واللين فما
اعجب هذا الاعجاز وافضل هذه السعادة واعرب هذا الجمع وذلك انه قد
جمع في لفظ مهاد جميع ما في الارض من موافقتها لكون الانسان عليها وذلك
شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان
غير يسير والله يختص برحمته من يشاء واما قوله تعالى والجبال أوتادا فانه نبه
بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الارض من قبل الجبال فانه لو قدرت
الارض اصغر مما هي كانك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي
الاسطقسات اعني الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك
كذلك لهلك الحيوان ضرورة فاذا موافقة سكونها الماء عليها من الموجودات لم
تعرض بالاتفاق وانما عرضت عن قصد قاصد وارادة مريد فهي ضرورة
مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها الوجود
ما عليها من الموجودات ثم نبه ايضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان
فقال تعالى وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا يريد ان الليل جعله كالستر
واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس وذلك انه لولا غيبة الشمس
بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان
والنبات فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع انه ستر وكان الليل يوجد فيه
هذان المعنيان مما ساه الله تعالى لباسا وهذا من أبدع الاستعارة وفي الليل
ايضا منفعة أخرى للحيوان وهو ان نومه يكون فيه مستغرقا لما كان ذهاب
الضوء الذي يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال
تعالى و جعلنا نومكم سباتا اي مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى و بنينا
فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع

لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها ملال ولا تخاف ان تخر كما تخر السقوف والمباني العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها واشكالها واوضاعها وحركاتها الوجود ما على الارض وما حولها حتى انه لو وقف جرم من الاجرام المساوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض فضلا عن ان يقف كلها وقد زعم قوم ان النفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة وفوق الفلك ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها الوجود ما على الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهاجا وانما سماها سراجا لان الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وانما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف منافعها وأظهرها لم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وانه انما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما هنا فقال تعالى وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات الفافا والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى الم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله انبتكم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولو ذهبنا لتعديد هذه الآيات ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا ان شاء الله في الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز وينبغي ان تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى

Digitized by Google

معرفة الله سبحانه وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى
ليس من اجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز اى من قبل ما
يظهر فى جميع الموجودات انه جائز فى العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدها
فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة
اصلا بين الانسان وبين اجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان
تكون الموجودات على غير ماهى عليه كوجودها على ماهى عليه فليس ههنا
موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى امتن عليه انه بخلقها وامره بشكره
عليها فان هذا الراى الذى يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزء من هذا
العالم كامكان خلقه فى الخلاء مثلا الذين يرون انه موجود بل والانسان عندهم
يمكن ان يكون بشكل آخر وخلقة اخرى ويوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن
عندهم ان يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون
نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ما ليس بضرورى ولا من جهة الافضل فى
وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام
عليه وهذا كله خلاف ما فى فطر الناس وبالجملة فكما انه من انكر وجود المسببات
مرتبة على الاسباب فى الامور الصناعية أولم يدركها افهمه فليس عنده علم
بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب فى
هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان
الله أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد
جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها الان المسببات ان كان يمكن ان توجد
من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه الاسباب فاى حكمة فى
وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من
ثلاثة أوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل
كون الانسان متغذيا وأما ان يكون من أجل الافضل أعنى لتكون المسببات
بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان وأما ان يكون ذلك لا من جهة

Digitized by Google

الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير
قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على صانع أصلا بل انما تدل
على الاتفاق وذلك انه ان كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها
ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعلها وفي
احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها الامساك آلات جميع
الصنائع فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو
بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الانسان باليد أو
بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله
وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين
بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع ههنا وان جميع ما حدث في هذا العالم
انما هو عن الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن
الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد
الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لاولئك ان
يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق
ان الارادة انما تفعل لكان سبب من الاسباب والذي يكون لغير علة
ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل
ما يعرض للاسطفسات ان تمتزج امتزاجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج
بالاتفاق موجود ما ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك
الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن
الاتفاق واما نحن فلما كنا نقول انه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا
يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة
والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يحل لم يمكن ان يوجد ذلك
عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو اقل ضرورة والى هذا الاشارة بقوله
تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وأي اتقان يكون ليت شعري في الموجودات

Digitized by Google

ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو اولى بالشئ من ضده والى هذا الاشارة بقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وأى تفاوت اعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة اخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة افضل من الموجودة فمن زعم مثلا ان الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد ابطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالا والشمال يمينا لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتفاق وانت تتبين ان الناس باجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هى التى يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه ربما أدت الحساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه الصفة ان يظن انها حدثت عن الاتفاق وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هى التى يرون فيها انه ليس يمكن ان تكون على هيئة اتم وافضل من الهيئة التى جعلها عليها صانعها فاذا هذا الرأى من اراء المتكلمين هو مضاد الشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من ان القول بالجواز هو اقرب على نفى الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفى الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا اوساطا بين المبادئ والغايات فى المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذى يدل على انها صدرت عن علم وحكمة واما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن ان يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع

فان هـذا القول يلزم عنـه ضرورة اما ابطـال وجود الفاعل على الاطلاق واما
ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدست اسماؤه عن ذلك واما الذى
قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى
الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى ههنا كما ركب فيها النفوس وغير
ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بالاسباب لئلا يدخل عليهم القول
بان ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيهات لا فاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب
وكونها أسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر فى
مسألة القضاء والقدر وأيضا فانهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب
الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى ولو علموا ان الطبيعة مصنوعة
وانه لا شئ أدل على الصانع من وجوده بوجود بهذه الصفة فى الاحكام لعلموا ان
القائل بنفى الطبيعة قد اسقط جزأ عظيما من موجودات الاستدلال على
وجود الصانع العالم بجحده جزأ من موجودات الله وذلك ان من جحد جنسا من
المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا
ممن جحد صفة من صفاته فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادئ الرأى
وهو الظنون التى تخطر للانسان من اول نظرة وكان يظهر فى بادئ الرأى ان اسم
الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشروضده رأوا انهم ان لم يصنعوا ان
الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات
كلها جائزة ليثبتوا من ذلك ان المبدأ الفاعل مريد كانهم لم يروا الترتيب الذى
فى الامور الصناعية ضرورياوهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع
وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن
الصانع أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات فان الاشياء التى تفعلها الارادة
لا لمكان شئ من الاشياء أعنى لمكان غاية من الغايات هى عبث ومنسوبة اليها
الاتفاق ولو علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود فى افعال الطبيعة ان
تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا ان

ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جنودا من جنود الله تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى اوجد موجودات باسباب سخرها لها من خارج وهى الاجسام السماوية وباسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن اظلم ممن ابطل الحكمة وافترى على الله الكذب فهذا مقدار ما عرض من التغيير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى التى بيناها قبل ونبينها فيما يأتى ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هى ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيها وبخاصة بالانسان وهى طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسبة الشمس فى الظهور الى الحس واما الطريق التى سلك بالجمهور تصورهذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال فى الشاهد اذ ليس يمكن فى الجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه فى زمان وانه خلقه من شئ اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وقال ثم استوى الى السماء وهى دخان الى سائر الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شئ من هذا الجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد ابطل الحكمة الشرعية فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى انه محدث وانه خلق من غير شئ وفى غير زمان فذلك شئ لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور فينبغى كما قلنا ان لا يعدل فى الشرع عن التصور الذى وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو الموجود فى القرآن وفى التوراة وفى سائر الكتب المنزلة ومن العجب الذى فى هذا المعنى ان التمثيل الذى جاء فى

الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع وموقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعنى الاشعرية وذلك أنه لما صرحوا أن الله مريد بارادة قديمة وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده فى وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته اليه فى وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده فى وقت وجوده أولى منه فى غيره اذ الم يتعلق به فى وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم وان كانت مختلفة فهنالك ارادة حادثة ضرورة والاوجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه ما يلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الارادة وذلك أنه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالا فان الارادة هى سبب الفعل فى المريد ولو كان المريد اذا أراد شيأ ما فى وقت ما وجد ذلك الشئ عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشئ موجودا عن غير فاعل وأيضا فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها فانما آثارها فى الاسلام أهل الكلام

بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس فى الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة فلاهم فى هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولاهم ايضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين فى قلوبهم زيغ وفى قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية والمحبة وقد يكون الاعتياد لامثال هذه الاقاويل سببا للانخلاع عن المعقولات كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ فهذا الذى ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنشر الى المسألة الثانية ﴿المسألة الثانية فى بعث الرسل﴾ والنظر فى هذه المسألة فى موضعين أحدهما فى اثبات الرسل والموضع الثانى فيما يبين به ان هذا الشخص الذى يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب فى دعواه فاما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لامر عباده فى الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب وشددوا هذا الموضع بابطال المحالات التى تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده فى الغائب كوجوده فى الشاهد وكان أيضا يظهر فى الشاهد أنه اذا قام رجل فى حضرة الملك فقال أيها الناس انى رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هى مقنعة وهى لائقة بالجمهور بوجد ما لكن اذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون فى هذه الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك الا متى

علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك اما بقول الملك لاهل طاعته ان من رايتم عليه علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا على رسله واذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع لان الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس ممكنه ان يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم وذلك أن تثبت الرسالة ينبني على مقدمتين احداهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيتولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبي فاما المقدمة القائلة ان هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد ان نسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين نقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس بتخيلا وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فانما يصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بانها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري أعني أن الذي تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الامر هكذا فلقائل ان يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة ايضا على الصفة التي يلزم بها ان يكون معجزا ولا بد ان يكون جزء هذا القول اعني المبتدا والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على احدهما بالثاني وليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك

جائزا فى العقل فان الجواز الذى يشيرون اليه هو جهل وليس هو جواز الذى
فى طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك ان الجواز
الذى هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشئ يوجد مرة ويفقد اخرى
كالحال فى نزول المطر فيقضى العقل حينئذ قضاء كليا وباتا على ان هذه
الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تنقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول
واحد فى وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما
والخصم يدعى ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذى يدعيه انما جهل باحد
المتقابلين أعنى الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم امكان وجود
الرسل منهم الا ان نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان
وجودهم من الخالق كما ان وجود الرسول من عمرو يدل على امكان وجوده
من زيد فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا
هذا الامكان فى نفسه ولو كان فى المستقبل لكان امكانا بحسب الامر لا بحسب
علمنا وأما واحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانما هذا
الامكان فى علمنا والامر فى نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعنى انه
أرسل أو لم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك فى عمرو هل
أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل
رسولا غدا أو لا فانه اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل
لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك
علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه
قد أرسل رسولا والى هذا كله فحتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود
فمن أين يصح لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم
ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون
من باب تصحيح الشئ بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعى صحة هذه
المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدى الرسل

Digitized by Google

أعنى من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدى غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أعنى بين من دعواه صادقة و بين من دعواه كاذبة فمن هذه الاشياء يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا الامكان مقام الوجود أعنى الامكان الذى هو جهل ثم صححوا هذه القضية أعنى ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس فى قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذى يرى الجميع انه الاهى ان يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان الرسالة أمر موجود وانه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من الفاضلين الا على يدى رسول وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من افعال الرسالة كالابراء الذى هو فعل من افعال الطب فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب فهذا احد ما فى هذا الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل الامكان الذى هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلالتها لازمة اذ يجوز ان المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولى وأما ما يشترطونه لامكان هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعنى انه اذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدى الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا

فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن ما في هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي السحرة فان الساحر ليس بفاضل فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس ان الاحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدي الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين ومن هؤلاء من أنكر لكان هذا المعنى لكرامات وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى وباظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في اثناء احواله من غير ان يتحدى بها وقد دلك على هذا قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا وقوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون واما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال فأتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم ان المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار معجزا بالصرف أعني يمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة اذ ما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف

بالاقل والاكثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون الخارق ان يكون مخالفا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كله كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين قدنبه عليهما الكتاب احدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم انساني وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكر واوجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصا من الناس يوحى اليهم بان ينهوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وافعال قبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الانسانية فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابراء وان من وجد منه الابراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي فاما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى انا أوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده الى قوله وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل واما الاصل الثاني وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا

Digitized by Google

مبينا يعني القرآن وقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامنوا
خيرا لكم وقال تعالى لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما
انزل اليك وما انزل من قبلك وقال لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه
والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من اين يعلم الاصل الاول وهو
ان ههنا صنفا من الناس يصنعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من اين يعلم
الاصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحي من
الله قيل اما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد
بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي انذروا بها وفي الوقت الذي انذروا
وبما يأمرون به من الافعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف
والاعمال التي تدرك فتعلم وذلك ان الخارق المعتاد اذا كان خارقا في المعرفة
بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحي من الله وهو
المسمى نبوة واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انقلاب
البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة وانما
تدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى واما اذا اتت مفردة فليس تدل على
ذلك ولذلك ليس تدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لان الصنف
الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم فعلى هذا
ينبغي ان تفهم الامر في دلالة المعجز على الانبياء أعني ان المعجز في العلم
والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة واما المعجز في غير ذلك من الافعال
فشاهدها ومقوفة قد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن
أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم الينا نقل تواتر كما نقل الينا
وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس فان قيل فمن أين يدل
القرآن على انه خالق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على
صفة النبوة أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل
الابراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب قلنا يوقف على ذلك من

Digitized by Google

وجوه أحدها ان يعلم ان الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن ان يكتسب بتعلم بل بوحى والثانى ما تضمن من الاعلام بالغيوب والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية أعنى انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا باعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد فى ذلك على الوجه الاول فان قيل فمن أين يعرف ان الشرائع التى فيها العلمية والعملية هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقال فيه انه كلام الله قلنا يوقف على هذا من طرق احداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانسانى وبالامور الارادية التى يتوصل بها الى السعادة وهى الخيرات والحسنات وأما الامور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخروى وهى الشرور والسيآت ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ماهى النفس وماجوهرها وهل لها سعادة اخراوية وشقاء أخراوى أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاغذية ليست تكون سببا للصحة باى مقدار استعملت وفى أى وقت استعملت بل بمقدار مخصوص وكذلك الامر فى الحسنات والسيآت ولذلك نجد هذه كلها محدودة فى الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبيينه بالوحى افضل وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكونه به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأى الطرق هى الطرق التى ينبغى ان تسلك بهم فى هذه المعارف وهذا كله بل اكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على اتم ما يمكن علم

ان ذلك بوحي من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منبها على هذا قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان اميا نشأ في امة امية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم الآية وقال الذين يتبعون الرسول النبي الامي الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هم به انبياء انما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الامر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت ان يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو اولى بذلك واحرى اضعافا مضاعفة وانت فليلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت على الكتب أعني التورات والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت ولو ذهبنا نبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا

قيل فى هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو ادركنى موسى ما وسعه الا اتباعى وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها اعنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه يشبه ان يكون الامر فى الشرائع كالامر فى الاغذية وذلك انه كما ان من الاغذية أغذية تلائم الناس أو الاكثر كذلك الامر فى الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم فى الوحى الذى استحق النبى اسم النبوة قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذى خصه الله به ما من نبى من الانبياء الا وقد أوتى من الآيات ما على مثله أمن جميع البشر وانما كان الذى أوتيته وحيا والى لارجو ان اكون اكثرهم تبعا يوم القيامة واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوة عيسى وابراء الاكمه والابرص فان تلك وان كانت افعالا لا تظهر الا على ايدى الانبياء وهى مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من افعال الصفة التى بها سمى النبى نبيا واما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الابراء على الطب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على انى طبيب انى اسير على الماء وابرئ هذه المرضى لكان تصديقنا بوجود الطب للذى ابرئ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاولى والاحرى ووجه الظن الذى يعرض للجمهور فى ذلك ان من قدر على المشى على الماء الذى ليس من صنع البشر فهو احرى ان يقدر على الابراء الذى هو من صنع البشر وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من افعال الصفة

Digitized by Google

والصفة التي استحق بها النبي ان يكون نبيا التي هي الوحي ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس ان من اقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من انه قد آثره الله بوحيه وبالجملة متى وضع ان الرسل موجودون وان الافعال الخارقة لا توجد الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي اعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا تؤمل وجدانه انما اعتمد المعجز الاهلي والمناسب لا المعجز البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

﴿المسألة الثالثة في القضاء والقدر﴾

وهذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤمل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول اما تعارض ادلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله وانه ليس مجبورا على أفعاله اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فمنه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شيء عنده بمقدار وقوله تعالى ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى وأما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتسابا على ان الامور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت أيديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيآت وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وربما

ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى مثل قوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال فى هذه النازلة بعينها وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وقوله قل كل من عند الله وكذلك تلقى الاحاديث فى هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وباعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وباعمال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشأ عليه وان الايمان سببه جبلة الانسان والثانى يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى الى فرقتين فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبرية وأما الاشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا هو أحد أسباب الاختلاف فى هذه المسألة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الادلة العقلية فى هذه المسألة وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لافعاله وخالق لها وجب ان يكون ههنا افعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله فالوا وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضا غير مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورا عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب لا يطاق واذا كلف الانسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لان الجماد ليس له استطاعة

وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد ابا المعالى قد قال فى النظامية ان للانسان اكتسابا لافعاله واستطاعة على الفعل وبناه على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة واما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف مالا يطاق هربا من الاصل الذى من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل وخالفهم المتأخرون منهم وأيضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالاهبة كالحية وقع من الشرور لا معنى له وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل ايضا الصنائع كلها التى المقصود منها ان تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التى يطلب بها المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله الانسان فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب أشياء هى اضداد لكن لما كان اكتساب تلك الاشياء ليس يتم لنا الا بموافقات الاسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالامرين جميعا واذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة البناء أيضا يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للافعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهى السبب فى ان نريد أحد المتقابلين فان الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ يعرض لنا عن الامور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من

خارج استسهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهر وبعنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فاراد تنا محفوظة بالامور التي من خارج ومربوطة بها والى هذا الاشارة بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ماقدرها بارأها عليه وكانت اراد تنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب ان تكون افعالنا تجري على نظام محدود أعني انها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يعني هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وانما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب ان يكون العلم باسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات وهذه هي مفاتح الغيب المعينة في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو الآية واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا

Digitized by Google

الكتساب وكيف جميع مكتسبا تنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذى
قصده الشرع بتلك الآيات العامة والاحاديث التى يظن بها التعارض
وهى اذا خصصت عوماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل
جميع الشكوك التى قيلت فى ذلك أعنى الحجج المتعارضة العقلية أعنى ان كون
الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعا أعنى بارادتنا
وبالاسباب التى من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على
الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع
فيه العقل لكن هذا القول هو مبنى على ان ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة
والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على
هذا جوابان احدهما ان الذى يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد أمرين
اما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الاسباب التى يسخرها
ليست تسمى فاعلة الا مجازا اذ كان وجودها انما هو به وهو الذى صيرها
موجودة أسبابا بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها
بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو
فى نفسها ولولا الحفظ الالهى لها لما وجدت زمانا مشارا اليه أعنى لما وجدت
فى أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وابو حامد يقول ان مثال من يشرك
سببا من الاسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثل من يشرك فى فعل
الكتابة القلم مع الكاتب أعنى ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان كاتب
أى كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعنى انهما معنيان
لا يشتركان الا فى اللفظ فقط وهما فى أنفسهما فى غاية التباين كذلك الامر
فى اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر الاسباب
ونحن نقول ان فى هذا التمثيل تسامحا وانما كان يكون التمثيل بينا لو كان
الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له ما دام قلما ثم الحافظ للكتابة بعد
الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من ان الله تعالى

هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة
ان يقال انها أسباب لها فهذا الوجه المفهوم من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم
يشهد له الحس والعقل والشرع اما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا اشياء
تتولد عنها أشياء وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل أمرين
أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس الثاني من قبل ما أحاط بها
من الموجودات من خارج وأشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه
يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه
لما كان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود
ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها او توهم في غير موضعه
أو على غير قدره أو في غير السرعة التي جعل الله فيه لبطلت الموجودات التي
على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع
ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرها
فيما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة في الاجسام
المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان
بل في جميع الحيوان باسره وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في
اجسامنا من التعدي والاحساس لبطلت اجسامنا كما نجد جالينوس وسائر
الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في اجسام الحيوان
مدبرة لها لما أمكن في اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد ايجادها
ونحن نقول انه لولا القوى التي في اجسام الحيوان والنبات والقوى السارية
في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة
عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه
فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله تعالى قل أرأيتم
ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة الآية وقوله تعالى ومن رحمته
جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وقوله تعالى وسخر لكم

Digitized by Google

ما فى السموات والارض جميعا منه وقوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من الآيات التى فى هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هو هنا لما كان وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها وأما الجواب الثانى فانا نقول ان الموجودات الحادثة منها ما هى جواهر واعيان ومنها ما هى حركات وسكونة وبرودة وبالجملة اعراض وأما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يفترون بها من الاسباب فانما يؤثر فى اعراض تلك الاعيان لا فى جواهرها مثال ذلك ان المنى انما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط واما خلقة الجنين ونفسه التى هى الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل فى الارض تخميرا او اصلاحا ويبذر فيها الحب واما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذا على هذا لا خالق الا الله تعالى اذ كانت المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيأ لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذى رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحيى وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب و بالجملة فاذا فهم الامر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا فى السمع ولا فى العقل ولذلك ما نرى ان اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون و ينبغى ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله فى مسبباتها انه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء باسبابها والحكمة هى المعرفة بالاسباب الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفى الاسباب فى الشاهد ليس له

سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبيل الحكم بالشاهد فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم أن لا يعترفوا بان كل فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بتة في الشاهد اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ما سواه فليس فاعلا الا باذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وان من قال باحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبرية واما المتوسط الذي تروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه فلنفسر الى ما بقي علينا من المسائل التي وعدناها

﴿المسألة الرابعة في الجور والعدل﴾ وقد ذهب الاشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأي غريب جدا في العقل والشرع أعني انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد وذلك أن الشاهد زعموا انما اتصف بالعدل والجور لكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة فمتى فعل الانسان شيأ هو عدل بالشرع كان عدلا ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر قالوا وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه ليس هو هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه

جور وهذا فى غاية الشناعة بانه ليس يكون ههنا شئ هو فى نفسه خير ولا شئ هو فى نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس فى نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا وهذا خلاف المسموع والمعقول اما المسموع فان الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم الناس شيأ ولكن الناس أنفسهم يظلمون فان قيل فما تقول فى الاضلال للعبيد اهو جور ام عدل وقد صرح الله فى غير ما آية من كتابه انه يضل ويهدى مثل قوله تعالى يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه وهو كفر وقد يدلك على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها وقوله اذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم الآية وقول النبى صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل فنقول أما قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء فهى المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهيئين للضلال بطباعهم ومسوفين اليه بما تكنفهم من الاسباب المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها معناه لو شاء ان لا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال اما من قبل طباعهم واما من قبل الاسباب التى من خارج أو من قبل الامرين كليهما الفعل ولكون

خلقة الطباع فى ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ومثل قوله فى أثر تعديده ملائكة النار كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء أى أنه عرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات فى حقهم مضلة كما يعرض للابدان الرديئة أن تكون الاعزية النافعة مضرة بها فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الانسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وان كانت للاكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين اما أن لا يخلق الانواع التى وجد فيها الشر ورفى الاقل والخير فى الاكثر فيعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل واما أن يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل أفضل من اعدام الخير الاكثر لكان وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حتى قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل فى الارض خليفة يعنى بنى آدم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الى قوله انى أعلم مالا تعلمون يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو انه اذا كان وجود شئ من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى ايجاده لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفى الظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لانه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها

الاضلال فى الاقل اذلم يكن فى وجودهم أكثر من ذلك لكان التركيب وهذا فى حال الانسان فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الامر فيها الى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان قلنا أن تفهيم الامر على ما هو عليه الجمهور وفى هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا بان الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شئ الخير والشر لكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين الها خالقا للخير والها خالقا للشر فعرفوا انه خالق الامرين جميعا ولما كان الاضلال شرا وكان لا خالق له سواه وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على انه خالق الخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعنى من أجل ما يقترن به من الخير على هذا خلقه للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قيس بينما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا وأما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لان من هذا شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو فى وجوده يحتاج الى ذلك الفعل اما حاجة ضرورية واما أن يكمل به تاما والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا فى نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لان ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الافعال كلها تكون فى حقه لا عدلا ولا جورا كما ظنه المتكلمون فان هذا ابطال لما يعقله الانسان وابطال لظاهر الشريعة ولكن

القوم شعر وابمعنى ووقعوا دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلا بطل ما يعقل من ان ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير واشياء هي في نفسها جور وشر واذا فرضنا أيضا انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فانما وجوده هو من اجل الذي يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره وينبغي ان تعلم ان هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك فعرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها وذلك ان لورود تلك العمومات ايضا سببا آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن أعني في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيلوا من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر فمعنى قوله قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة ﴿ المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله ﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده وانما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة

وذلك ان من الشرائع من جعله روحانيا أعنى للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معا والاتفاق فى هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحى فى ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعنى أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخراوية ودنياوية وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون وقال أيحسب الانسان أن يترك سدى وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ومالى لا أعبد الذى فطرنى واليه ترجعون واذا ظهر ان الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا ان هذه الافعال يجب أن تكون خاصة لانا نرى ان واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره أعنى الخاص به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه افعال النفس الناطقة ولما كانت النفس الناطقة جزءين جزء عملى وجزء علمى وجب ان يكون المطلوب الاول

منه هو ان يوجد على كماله فى هاتين القوتين اعنى الفضائل العلمية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيآت ولما كان تقرير هذه الافعال اكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فامرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل اعنى السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية مالابد لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من اعمال القدر التى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قويست قيست بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع ولما كان الوحى قد انذر فى الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرى من الشهوات الجسمانية فان كانت زكية تضاعف ذكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لانها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن والى هذا المقام الاشارة بقوله ان تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير ولما كانت هذه الحال ليس لها فى الشاهد مثال وكان مقدار مايدركه بالوحى منها يختلف فى حق نبى لتفاوتهم فى هذا المعنى اعنى فى الوحى اختلفت الشرائع فى تمثيل الاحوال التى تكون لانفس السعداء بعد الموت ولانفس الاشقياء فمنها مالم يمثل مايكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة والشقية من الاذى بامور

شاهدة وصرحوا بان ذلك كله احوال روحانية ولذات ملكية ومنها ما اعتد
فى تمثيلها بالامور المشاهدة اعنى انها مثلت اللذات الملكة ههنا بعدان
نفى عنها ما يقترن بها من الاذى ومثلوا الاذى الذى يكون هنالك بالاذى
الذى يكون ههنا بعدان نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه
اما الان اصحاب هذه الشرائع ادركوا من هذه الاحوال بالوحى ما لم يدركها
اولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى واما الانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات
هو اشد تفهيما للجمهور وارجح لهم ورأوا عنها أشد تحركا فاخبروا ان الله تعالى
يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله باشد المحسوسات
تنعيما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى
فيها الدهر كله باشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار وهذه هى حال
شريعتنا هذه التى هى الاسلام فى تمثيل هذه الحال ووردت عندنا فى
الكتاب العزيز ادلة مشتركة التصديق للجميع فى امكان هذه الاحوال
اذ ليس يدرك العقل فى هذه الاشياء أكثر من الامكان فى الادراك المشترك
للجميع وهى كلها من باب قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه
أعنى على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج
الاعظم والاكبر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلا ونسى خلقه الآية فان
الحجة فى هذه الآيات هى من قياس العودة الى البداءة وهما متساويات
وفى هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند
لهذا الرأى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذى جعل لكم
من الشجر الاخضر نارا والشبهة ان البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة
من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بانا نحس ان الله تعالى يخرج الضد من
الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه وأما قياس امكان وجود الاقل
على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى فى الآية أوليس الذى خلق السموات

Digitized by Google

والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وابطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لنقض الآيات الواردة فى الكتاب العزيز لهذه الادلة لطال القول وهى كلها من الجنس الذى وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء اويختلفون فى تمثيل هذه الاحوال وتفهيم وجودها للناس و يشبه أن يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه أتم افهاما لاكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ماهنالك والاكثر هم المقصود الاول بالشرائع وأما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكا للنفوس الجمهور الى ماهنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم فى التمثيل الجسمانى ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانى أشد تحريكا الى ماهنالك من الروحانى والروحانى أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الاقل ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملتنا فى أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه انما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جسمانى لكن اعتقدت ان تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذه أيضا حجج من الشرع و يشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأى لانه روى عنه أنه قال ليس فى الدنيا من الآخرة الا الاسماء و يشبه أن يكون هذا الرأى هو اليق بالخواص وذلك ان امكان هذا الراى ينبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع احدها ان النفس باقية والثانى انه ليس يلحق

من عودة النفس الى اجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انه يظهر ان مواد الاجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم واعنى ان المادة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة فى اوقات مختلفة وأمثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل لان مادتها هى واحدة مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انسان أخر من ذلك النبات فكان منه حين تولد منه انسان آخر واما اذا فرضت اجسام آخر فليس تلحق هذه المحال والحق فى هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما ادى اليه نظره فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضى الى ابطال الاصل جملة وهو انكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه المحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبنى على بقاء النفس فان قيل فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها الآية ووجه الدليل فى هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لو كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا التعطل لا يعرض لها لامر لحقها فى جوهرها وانما هو شئ لحقها من قبل تعطل آلتها وانه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب ان يكون للآلة كالحال فى النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لابصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان نثبته فى الكشف عن عقائد هذه الملة التى هى ملتنا ملة الاسلام وقد بقى علينا مما وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز وما جاز

منه فلمن يجوز و يختم به القول فى هذا الكتاب فنقول ان المعانى الموجودة
فى الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك انها تنقسم أولا الى صنفين
صنف غير منقسم و ينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف فالصنف الاول
الغير منقسم هو ان يكون المعنى الذى صرح به هو بعين المعنى الموجود بنفسه
والصنف الثانى المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى
الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة
أقسام أولها ان يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة
مركبة تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر
الفائقة ولا يعلم ان المثال الذى صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد
الذى وصفنا والثانى مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامران
جميعا أعنى كون ما صرح به انه مثال ولماذا هو مثال والثالث ان يكون يعلم
بعلم قريب انه مثال لشئ و يعلم لماذا هو ومثال بعلم بعيد والرابع عكس هذا
وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال و يعلم بعلم بعيد انه مثال فاما الصنف
الاول من الصنفين الاولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من
الثانى وهو البعيد فى الامرين جميعا فتأويله خاص فى الراسخين فى العلم ولا يجوز
التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب فى الامرين فتأويله
هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالامر فيه
ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام
الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه
السلام الحجر الاسود يمين الله فى الارض وغيره مما شبه هذا مما يعلم بنفسه
أو بعلم قريب انه مثال و يعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال فان الواجب فى هذا
لا يتأوله الا الخواص والعلماء و يقال للذين شعر وا انه مثال ولم يكونوا من
أهل العلم شذاذ هو مثال انزله من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون

وأما ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ماهو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كانه أولى من جهة ازالة الشبهة التى فى النفس من ذلك والقانون فى هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف ان الشئ الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى فاذا وقعت المسألة تطرأى هذه الوجودات الاربع هى أقنع عند الصنف الذى استحال عندهم ان يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى اعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنهم امكان وجوده وفى هذا النحو يدخل قوله عليه السلام مامن نبى لم اره الا وقد رأيته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذا كله تدرك بعلم قريب انها امثال وليس يدرك لماذا هى امثال الا بعلم بعيد فيجب فى هذا ان ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على اقرب تلك الوجودات الاربع شبها فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ فى الشريعة وأما اذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر فى ذلك مثل ان يكون الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد اعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم فى بادئ الرأى انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب فى هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الامر للمتكلمين أعنى الاشعرية والمعتزلة واما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففى تأويل هذا ايضا نظر أعنى عند الصنف الذين يدركون انه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم

فيحتمل أن يقال أن الاحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الامور التي ظنوا من قبلها ان ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشئ وذلك الممثل به الا ان هذين الصنفين متى ابيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربما فشت فانكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تميزله هذه المواضع ولا تميزله الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطا الواقع من قبل التأويل وبودنا ان يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة أعني ان نتكلم فيها بما ينبغي ان يؤول أولا يؤول وان أول فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لانا رأينا اهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب أو الكفيل بالثواب بمنه ورحمته

﴿ضميمة المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال رضي الله﴾

أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحبب عيون النوائب عنكم لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على

غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها
على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيرا
وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك
مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي
في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هي حين وجدت فيجب
ان يقال ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود
والمعدوم واحدا فاذا سلم الخصم هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود
على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشئ في نفسه
ان يكون العلم به يختلف والا فقد علم على غير ما هو عليه فاذا يجب أحد امرين
اما ان يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا
الامرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان
أعني من تعلق عليه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها
اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها
في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في
الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين
كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجوده وجودا فانه
يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث وهو خروج الشئ
من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا احدث هنالك
تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم
وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشئ قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم
واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن ان يقرر به على
ما فاوضنا كم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا الا اناههنا نقصد
للنكتة التي بها ينحل وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه المرسوم

Digitized by Google

بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولا معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء فى علم الله سبحانه أعنى ان يتغير فى أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك فى المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير فى نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت فى نفسها وذلك ان الاضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة وانما الذى لم يتغير هو موضوع الاضافة أعنى الحامل لها الذى هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة والذى ينحل به هذا الشك عندنا فهو ان يعرف الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له فاذا واجب ان لا يحدث هنالك تغيرا كما يحدث فى العلم المحدث وانما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما انه لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث فى العلم القديم سبحانه تغير اعند حدوث معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير أعنى فى العلم القديم فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه وانما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود انما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق

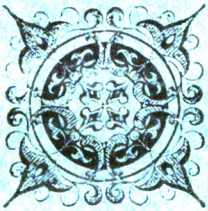
بها العلم المحدث لا انه غير متعلق أصلا كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون
لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم
بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها
اذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه
الذي يجب ان يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان
صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط أو موجود
بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث
فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم
القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان
العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذار في
المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ما ظهر
لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مزيد فيه
ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد
للحق والسلام عليك ورحمة الله
وبركاته والله أعلم بالصواب
واليه المرجع
والمآب

قدتم بحول الله تعالى وقوته (كتاب فلسفة) الامام فريد العصر ووحيد الدهر
قدوة المحققين وعمدة المدققين العلامه ابن رشد الفيلسوف الشهير الجامع
لكل مارق وراق من البراهين الفلسفية التوحيديه المنطبقة على قواعد
الشرع الشريف كمال الانطباق بما يفيد عموم الامة الاسلاميه كيف
لا وهو فريد فى بابه ولم ينسج مؤلف على منواله وكان الوسيلة العظمى فى
اخراجه من حيز الخفاء الى عالم الظهور بالطبع (حضرة المحترم السيد الاكرم
الشيخ محمد البلتاجى) عمدة منشأة عاصم بالبحر الصغير بمديرية الدقهليه فلازال
لنشر المعارف أهلا واكل مكرمة محلا وذلك بالمطبعة العلميه بمحروسة
مصر القاهرة المعزيه بجوار الجامع الازهر لازال العلم به ينشر
ادارة المعترف بالعجز والتقصير (السيد عمر هاشم الكتبى
المشمول بعناية المولى القدير جل الله مسعاه
وبلغه مطلوبه ومناه) فى شهر شوال
سنة ١٣١٣ هجريه
على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى
التحيه

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 014 162 531

OL 20510.2

Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books, (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." Will, dated 1880.)

Received 26 July, 1899.

Digitized by Google

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY