



مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

مؤلفات ابن رشد: (٢) الكشف عن مناجي الأدلة في عقائد الملة

الطبعة الأولى: ٢٠١٣ مكتبة عاصم الجابري

سلسلة التراث الفلسفـي العربي
مؤلفات ابن رشد: (٢)

الكشف عن مناجي الأدلة في عقائد الملة

أو

نقد علم الكلام ضدّاً على الترسيم الأيديولوجي المقيدة
ودفاعاً عن العالم وحرية الاختيار في الفكر والفعل

مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

الكتلُفُ عَنْ مَنَاهِجِ الْأَدْلَةِ فِي عَقَالَةِ الْمُلْهَةِ

^١

نقده عالم الكلام، خطأً على الأرسان، الأرباب، المؤمنين، العقيدة
وخطأ عن العالم، وحذرة الافتخار في الفكر والعمل

كتاب
من مكتبة بيته
الطبعة بباريس خرفا
عام ١٩٠٣ ميلاده



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفية العربية
مؤلفات ابن رشد : (٢)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

أو

نقد علم الكلام ضدّاً على الترسيم، الأيديولوجي المقيدة
ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل

مع مدخل و مقدمة تحليلية و شروح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام
ضدأ على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية
الاختيار في الفكر والفعل / مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح
للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري.
٢١٨ ص. - (سلسلة التراث الفلسفية العربية. مؤلفات ابن
رشد؛ ٢)

يشتمل على فهارس.

١. علم الكلام. ٢. الفلسفة العربية. أ. الجابري، محمد
عابد. ب. العنوان. ج. السلسلة

181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بنية «سداد تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠١٥٨٢
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/مارس ١٩٩٨

المحتويات

مدخل عام في تاريخ علم الكلام

كتاب في نقد علم الكلام دفاعاً عن العلم وحرية الإرادة ١١

أولاً: في المشرق

١٢	١ - في البدء كان «الخلاف»
١٤	٢ - المعتزلة... «أرباب الكلام»
١٦	٣ - واصل بن عطاء: من «العدل» إلى «التوحيد»
١٨	٤ - تراكم.. تبوب وتصنيف
٢٠	٥ - أبو الهذيل العلاف: المنظم للمذهب
٢٢	٦ - الجوهر الفرد.. أو الفيزياء الكلامية
٢٤	٧ - المذهب الأشعري: من التأسيس إلى الترسيم
٢٧	٨ - المذهب الأشعري: التكريس الإيديولوجي
٣٠	٩ - طريقة المقدمين... وطريقة المؤخرين

ثانياً: في المغرب والأندلس

٣٢	١ - في البدء كان «مسح الطاولة»
٣٥	٢ - ظاهرية ابن حزم.. والتجديد من «الداخل»
٣٦	٣ - العلم والمنطق أقرب إلى الدين من أقوال المتكلمين
٤١	٤ - مشروع إيديولوجي يتنتظر التحقيق
٤٢	٥ - ابن تومرت... تحقيق بعدي للحزمية

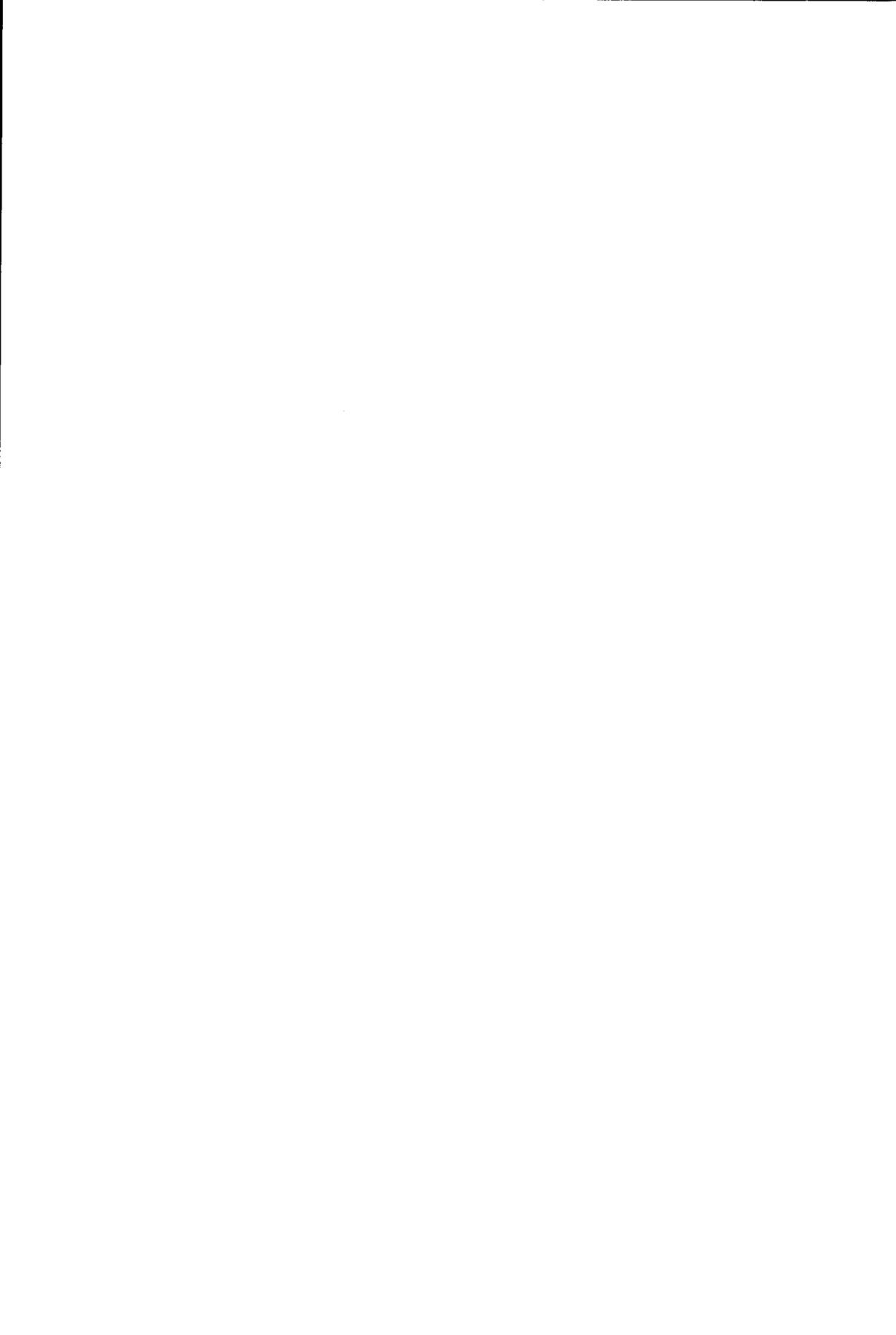
٦ - المذهب الأشعري . . . لم يكن مذهب الدولة في الأندلس	٤٥
ملحق	٤٧
النص الأول : بيان «الاعتقاد القادر»	٤٧
النص الثاني : بيان البغدادي	٥٠
النص الثالث : فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة	٥٨
مقدمة تحليلية	
ابن رشد وتصحيح العقيدة	٦٣
أولاً: الكتاب: الإطار والأفق	
١ - مراجعات متعددة	٦٥
٢ - بين «الإرشاد» للجويني . . . و«الكشف» لابن رشد	٦٦
٣ - القضية: قضية الدين والمجتمع	٦٨
٤ - بعد الاصلاحي للكتاب: الدفاع عن العلم وحرية الإرادة	٦٩
ثانياً: بنية الكتاب ومضمونه	
١ - فرق محدثة وأقاويل مبتدعة	٧٢
٢ - العلماء والجمهور: الاختلاف في المعرفة، لا غير	٧٣
٣ - «الكلام» شيء . . . والمعرفة العلمية البرهانية شيء آخر	٧٤
ثالثاً: أهم القضايا المطروحة	
١ - مسألة «حدوث» العالم: مقدمات فاسدة كلها	٧٦
أ - ما يصدق على الكم المتصل لا يصدق على المنفصل	٧٧
ب - لا يصح قياس الجسم السماوي على أجسام الأرض	٧٧
ج - ما يصدق على الحركة المستقيمة لا يصدق على الدائرية	٧٨
٢ - الطريق التي قصد الشرع حمل الناس عليها	٧٩
أ - دليل العناية	٨٠
ب - دليل الاختراع	٨٠

٨٢	٣ - مسألة السبيبة . . . والنظام والترتيب في العالم
٨٣	٤ - القول بالأسباب الطبيعية لا يمس بالإرادة الإلهية
٨٤	٥ - من الدفاع عن العلم إلى الدفاع عن حرية الإرادة
٨٩	مقدمة المحقق
٩٥	النص
٩٧	كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة
٩٩	[مقدمة: الغرض من الكتاب]
١٠١	[الباب الأول: في الذات]
١٠١	[أولاً: القول في إثبات الصانع]
١٠١	١ - آراء الفرق الكلامية: تحليل ونقد
١٠١	[أ - الحشوية]
١٠٣	[ب - الأشعرية عموماً]
١١١	[ج - طريقة الجويني]
١١٧	[د - طريقة الصوفية]
١١٨	[ه - طريقة المعتزلة]
١١٨	٢ - طريق القرآن: دليل العناية ودليل الاختراع
١٢٣	[ثانياً: القول في الوحدانية]
١٢٣	١ - أدلة القرآن على وحدانية الله
١٢٥	٢ - دليل الأشاعرة: لا هو مع السمع ولا هو مع العقل]
١٢٩	[الباب الثاني: في الصفات]
١٢٩	١ - الصفات النفسية والصفات المعنية]
١٣٤	٢ - علاقة الذات بالصفات]

١٣٦	[٣ - في التنزيه: نفي المماثلة]
١٣٨	[٤ - في نفي الجسمية]
١٤٢	[٥ - الله نور]
١٤٥	[٦ - القول في الجهة]
١٤٨	[٧ - المتشابه]
١٤٩	[٨ - التأويل... مزق الشرع]
١٥٠	[٩ - الغزالى أصرّ بالحكمة وبالشريعة معاً]
١٥٢	[١٠ - لا تعارض بين الحكمة والشريعة]
١٥٣	[١١ - مسألة الرؤية]
١٦١	[الباب الثالث: في الأفعال]
١٦١	[١ - مسألة حدوث العالم]
١٦٢	[٢ - دليل العناية]
١٦٦	[٣ - إنكار الأسباب... جحود للصانع]
١٦٩	[٤ - لا موجب لإنكار الطبائع.. فهي مخلوقة لله]
١٧١	[٥ - استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع]
١٧٣	[٦ - في بعث الرسل... والمعجزات]
١٨٦	[٧ - مسألة القضاء والقدر]
١٩٣	[٨ - إبطال الأسباب: إبطال للحكمة والعلم]
١٩٤	[٩ - مسألة الجور والعدل]
١٩٩	[١٠ - في المعاد وأحواله]
٢٠٥	[خاتمة: قانون التأويل]
٢٠٩	فهارس

مدخل عام

في تاريخ علم الكلام



كتاب في نقد علم الكلام دفاعاً عن العلم وحرية الإرادة

هذا كتاب في نقد "علم الكلام"، والمذهب الأشعري منه خاصة، ينتهي فيه صاحبه إلى الحكم على آراء المتكلمين بالبطلان وبكونها لا تصلح لـ "الجمهور" ولا لـ "العلماء". وتخصيص المذهب الأشعري بالنقد هنا ليس بوصفه مذهبياً خصماً لمذهب كلامي آخر يصدر عنه الناقد، بل لأنَّه كان يمثل قمة تطور علم الكلام جملة زمن هذا الأخير، أعني أبي الوليد بن رشد. صحيح أنَّ المذهب الأشعري مذكور بالاسم في كل مسألة من المسائل موضوع النقاش بوصفه الطرف المقصود أساساً. ولكن صحيح أيضاً أنَّ هذا النقد يشمل المعتزلة، خصوم الأشاعرة، بنفس الدرجة، سواء فيما أخذَهُؤلاء عنهم مثل نظرية الجوهر الفرد أو فيما فارقوهم فيه.

ومع أنَّ ابن رشد يستثنى المعتزلة عند عرضه الموجز لطرق الاستدلال لدى الفرق الكلامية المشهورة في زمانه، لكنَّ كتبهم لم تصل إلى الأندلس كما يقول، فإنه يجمع طريقتهم إلى طريقة الأشاعرة ويعتبرها من جنسها (فقرة ٦٧)، وبالتالي

(١) نجلي هنا إلى فقرات "الكشف عن مناجع الأدلة" من طبعتنا هذه: النص في آخر الكتاب.

فما يصدق على الأشاعرة يصدق على المعتزلة في هذا المجال، أعني أن طريقتهم في الاستدلال هي أصلاً طريقة المعتزلة، وقد امتصتها الأشاعرة امتصاصاً، ووظفوها في نصرة عقائدهم. والعائد عندما تحول إلى "مذهب"، أو عندما يتعامل الناس معها، سواء أتباعها أو خصومها، بوصفها كذلك، فإن ذلك يعني أنها أصبحت منغمسة بصورة أو أخرى في الصراع الاجتماعي مما يجعل تاريخ تطورها مرتبطة بـ "التاريخ" العام، والسياسي منه خاصة، وبالتالي يكون لها تاريخها الخاص. ومن هنا يمكن القول إن النقد الذي يمارس على علم الكلام من هذا الشخص أو ذاك، من هذه الجهة أو تلك، لا يمكن استيعاب أبعاده ومضمونه إلا باستحضار المراحل السابقة من تطور هذا "العلم" من جهة ، والظروف والملابسات والمرجعيات التي حددت فكر الناقد واتجاهه من جهة أخرى. إن تاريخ "الموضوع" وتاريخ "الذات" في الممارسة النقدية هما اللذان يعطيان لهذه الممارسة بعدها التاريخي، أعني بعد الذي يعطيها معنى، ليس في الماضي فحسب، بل أيضاً في الحاضر. وبعبارة أخرى لا يمكن أن يكون ابن رشد حاضراً بيننا، ينوب عننا في التعبير عن بعض همومنا، إلا إذا نحن "حضرنا معه" أولاً، وشاركتنا همومه واهتماماته.

لنبأً أولاً بالتعرف على الخطوط الكبرى والمحطات الرئيسية لتطور علم الكلام، إلى زمن ابن رشد.

أولاً: في المشرق

١- في البدء كان "الخلاف"

من الحقائق التي يعرضها علينا تاريخ الفكر البشري ، بما في ذلك تاريخ العلم، أن الناس يبدأون في ممارسة فن من القول أو نوع من المعرفة قبل أن يسموه ويقتنه، تماماً مثلما تكلموا اللغة قبل وضع قواعدها. إن إعطاء اسم لجملة من المعارف يأتي دائماً في مرحلة لاحقة، أي عندما تصبح تلك المعارف في حاجة إلى تبويض وتنظيم، وقابلة للتقعيد والترسيم . و"علم الكلام" في الحضارة العربية الإسلامية شأنه هذا الشأن . لقد "تكلم" الناس وخاصوا في "الكلام" قبل أن يطلقوا على جملة المسائل، التي صارت موضوعاً لنوع خاص من الخطاب، اسم "علم الكلام". وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق متى ظهر اصطلاح "علم الكلام" فإن ما يورده

الشهرستاني في هذا الصدد ييرز طول المسافة الزمنية التي تفصل بين ابتداء "الكلام" ، كممارسة نظرية ذات طابع لاهوتى سياسى ، وبين ظهور مصطلح "علم الكلام" .

أما ابتداء ممارسة "الكلام" و "التكلم" ، في التاريخ العربى الإسلامى، فيربطه الشهرستاني ، كما فعل أبو الحسن الأشعري من قبله، بـ "ظهور الخلاف". وهكذا، فيبعد أن يسرد أهم الموضوعات التي وقع حولها "خلاف" في الرأي زمان النبي والخلفاء الراشدين - وقد كان خلافاً "ظريفاً" لم يكن له ما بعده- انتهى إلى عهد علي بن أبي طالب الذى يقول عنه إنه "انقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة ، والثانى الاختلاف في الأصول" . أما الاختلاف في الإمامة ، وهو "أعظم خلاف بين الأمة" ، فقد انحصر كما يقول في تيارين كبيرين: تيار يقول إن الإمامة ثبتت بالاتفاق والاختيار (وهو رأي من سيعروفون بأهل السنة)، وتيار يقول بأنها ثبتت بالنص والتعيين (وهو رأي من سيعروفون بالشيعة) . أما الاختلاف في "الأصول" فيحدد الشهرستاني تاريخ ابتدائه بـ "آخر أيام الصحابة" (أى ما يطابق عهد عبد الملك بن مروان، على وجه التقريب) ، ويربطه بظهور "بدعة الجهنمي وغيلان الدمشقى ويونس الأسوارى فى القول بالقدر" : أى قدرة الإنسان على إتيان أفعاله، أو خلقها، خيرها وشرها، وإثبات مسئوليته عنها، وذلك بدل إضافة الخير والشر إلى القضاء والقدر. ثم بعد أن يوجز تطور هذا الخلاف مع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المؤسسين لـ "الاعتزاز" كمذهب، كما سرى لاحقاً، يضيف قائلاً: "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردت لها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام".^(٢)

يضعنا هذا النص مباشرة في قلب موضوعنا: يضعنا أمام بداية "الكلام" وبداية "الفلسفة" انطلاقاً من التاريخ لـ "الخلاف" في الإسلام . . . والحق أن ظهور المتكلم - وهو "المثقف" يومئذ^(٣) لا يمكن أن يتم إلا بظهور "الخلاف" ، ظهور الآراء المتعددة المتباينة المختلفة . لقد ظهر "الكلام" إذن مع ظهور "الخلاف" ، وعندما تبلورت قضياته وتحددت، وصار التكلم فيها بمنهج وفي إطار مذهب، نضحت فيه "المقالات" فارتفع إلى مستوى "العلم" ، أي أصبح قابلاً للتصنيف والتبويب والعرض المنظم، وذلك بعد أن استقل نوعاً من الاستقلال عن "سياسة"

(٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والتحل. تحقيق عبد العزيز الوكيل. جرآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلى. القاهرة. ١٩٦٨ . ج ١. ص ٢٥-٢٩.

(٣) أنظر كتابنا: المتفقون في الحضارة الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥. ص ٣٥ وما بعدها. هـ ١ لـ ١٧٠

الحاضر وارتفع بـ "سياسة الماضي إلى مستوى العقيدة". وقد صادف ذلك ترجمة فلسفة اليونان وعلومهم فتزامن نضج "مقالات المتكلمين" مع بداية انتشار "أقاوبل الفلسفة"، فقام جيل من المثقفين "الجدد" هو جيل المتكلمين المتكلمين ، ليحل محل الجيل القديم جيل أصحاب الرأي و"المقالات".^٤ لقد ظهر الجيل الأول نتيجة انفصال "القبيلة" عن "العقيدة" ، مع الأمويين ، وظهر الجيل الثاني نتيجة اصطدام "العقيدة" الإسلامية مع العقائد الأخرى مثل المانوية وغيرها من "الملل والنحل" المخالفة للإسلام، ثم ظهر الجيل الثالث مع انتشار المنطق والفلسفة اليونانيين وقيام بعض كبار المتكلمين بالتماس الحل لمشاكل علم الكلام وأزماته الداخلية في المنطق والفلسفة، مما كانت نتيجته تدشين مرحلة أخرى في تاريخ "الكلام" في الإسلام، سماها ابن خلدون: "طريقة المتأخرین".

٤- المعتزلة... أرباب الكلام

والحق أن "الكلام" في شؤون العقيدة، في الإسلام، إنما صار "علمًا" ، أو "فنا" ، باصطلاح القدماء (أي مجموعة منظمة من المعارف حول موضوعات محددة هي هنا: ذات الله وصفاته وأفعاله) مع المعتزلة. فهم، بشهادة واحد من أكبر خصومهم: "أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم".^(٤)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأبو الحسن الأشعري الذي ينسب إليه المذهب كان معتزليا ثم انفصل عن أستاذه وأعلن انضمامه إلى أهل السنة. وانفصل التلميذ عن الأستاذ، أو المريد عن الشيخ، لا يعني القطيعة التامة معه وإنما يعني في الغالب شق طريق فرعية تبقى مشدودة إلى الأصل بشكل أو آخر. وهذا ما حدث فعلًا، فالمنهج الأشعري، كما تطور بعد مؤسسه، بقي مشدودا إلى طريقة المعتزلة، يتبنى كثيرا من مقدماتهم العقلية وإشكالياتهم اللاهوتية.

ذلك ما كان قد حدث أيضاً لمنهج المعتزلة نفسه. إن حادثة ميلاده الرسمي كانت حادثة انفصال تلميذ عن أستاذه: اعتزال واصل بن عطاء مجلسشيخه الحسن البصري في حادثة ترويها كتب الفرق بصيغ مختلفة أشهرها ما رواه

(٤) أبو الحسين الملطي. التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. مكتبة المشتبه بيغان، ومكتبة المعارف. بيروت ١٩٦٨. ص ٢٥.

الشهرستاني من "أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم عديمة الخوارج، وجماعة يرجعون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فتفكر الحسن. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المعتزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمى هو وأصحابه معتزلاً".^(٥)

هذا الانفصال "العقدي" كان فعلاً الميلاد الرسمي للمعتزلة كفرقة ذات أصول محددة بدورها كما سرر واصل بن عطاء. غير أن **الميلاد السياسي** لـ"الاعتزال" كان قد حدث قبل ذلك على صورة انفصال سياسي، أو لنقل: انفصال عن السياسة، وذلك حسب ما رواه أبو الحسين الملطي الذي يقول عن المعتزلة إنهم: "هم سموا أنفسهم معتزلاً، وذلك عندما بايع الحسن بن علي، عليه السلام، معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي فلزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلاً".^(٦)

والواقع أنه سواء أخذنا بهذه الرواية التي تنسب نشأة المعتزلة صراحة إلى اعتزال السياسة عام "الجماعة" (عام تسلیم الحسن بن علي لمعاوية -سنة ٤٠ هـ) أو رجعنا بالاعتزال إلى موقف أولئك الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفاً محايضاً في الصراع بين علي وخصومه، طلحة والزبير وعائشة^(٧) ، أو رجحنا الرواية التي تربط ميلاد المعتزلة الرسمي بواصل بن عطاء وانفصاله "العقدي" عن الحسن البصري، فإن الأمر يتعلق في جميع هذه المناسبات بالارتفاع بـ "الموقف" من مستوى الفعل السياسي إلى مستوى النظر والتفكير. وتاريخ علم الكلام منظوراً إليه من زاوية تطور بنائه الداخلي هو في الحقيقة الواقع تاريخ تطور التفكير "النظري" في الإسلام. لقد وضعنا كلمة "النظري" بين مزدوجتين للتنبيه إلى المعنى

(٥) الشهرستاني. نفس المرجع. ص ٤٧-٤٨.

(٦) الملطي. نفس المرجع. ص ٣٦.

(٧) أنظر تفصيل ذلك في: م. ع. الجابري . العقل السياسي العربي. م.د.و.ع. بيروت ١٩٩٠ . ص ٢٤٠ .

الذي حمله لفظ "النظر" في الخطاب العربي الإسلامي : ف "النظر" في هذا الخطاب مصطلح يقال في مقابل "العمل" ، باعتبار أن "العمل" هو مجال الشريعة (الفقه) وأن "النظر" هو مجال العقيدة (علم الكلام).

تاریخ علم الكلام إذن هو تاریخ "النظر" في العقيدة. والنظر منهجه ورأي، طرق في الاستدلال ووجهات نظر مبنية عليها. من هذه الزاوية، وعلى هذا المستوى، يمكن التمييز بين أربع لحظات في تاريخ علم الكلام نسمى كل واحدة منها باسم الشخصية التي يرتبط بها التأسيس الرسمي لكل لحظة: هذه اللحظات الأربعة هي: لحظة واصل بن عطاء، ولحظة أبي الهذيل العلاف، في مذهب المعتزلة، ويعاينها في مذهب الأشعرية لحظة أبي الحسن الأشعري ثم لحظة فخر الدين الرازي. لن نتعرض لهذه الأخيرة لأنها تمثل مرحلة جديدة في علم الكلام بأسره أطلق عليها ابن خلدون اسم "طريقة المتأخرین" تمييزاً لها عن "طريقة المقدمین" التي تشمل اللحظات الثلاث الأولى، وهي لحظة لم يدركها ابن رشد، وبالتالي فنقده لا ينطبق عليها، وإن كان انتقاده لابن سينا يصدق عليها لكونها تأسست على المفاهيم التي وضعها هذا الأخير في إطار مسعاه إلى الجمع بين الدين والفلسفة.

٣- واصل بن عطاء: من "العدل" إلى "التوحيد"

يعتبر المؤرخون واصل بن عطاء (١٣١-٨١ هـ) "شيخ المعتزلة الأول وقديمها". درس بالمدينة المنورة واستقر بالبصرة حيث لازم مجالس الحسن البصري إلى أن انفصل عنه في جماعة من أصحابه على رأسهم عمرو بن عبيد شريكه في تأسيس الاعتزال النظري وتأصيل أصوله. تنسب إليه كتب الفرق عدة مؤلفات، وهي في الغالب رسائل أو في حجم الرسائل، تتناول موضوعات كلامية مختلفة، منها واحدة في "المنزلة بين المترفين" وهي الأصل الاعتزالي الذي ارتبط باسمه وتأسس الاعتزال النظري عليه. لقد كان جواب واصل بن عطاء، على السؤال الذي طُرِح على الحسن البصري حول مرتکب الكبيرة: هل هو مؤمن أو كافر؟ أنه: "لا هو مؤمن مطلقاً ولا هو كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المترفين" (فاسق: بين منزلة الكفر ومتزلة الإيمان). وتنسب إلى واصل بن عطاء، رسائل أخرى في "العدل والتوحيد" و "التوبية" و "معاني القرآن" و "السبيل إلى معرفة الحق" الخ... ولعل أطول مؤلفاته هو ما كتبه في الرد على المانوية، أصحاب الديانة الفارسية المنسوبة إلى "مانی" والقائلة بإلهين اثنين، أحدهما للخير والآخر للشر.

وإذا كان لنا أن نميز "الكلام" الذي أصله واصل بن عطاء عن الذي مورس قبله من طرف المتكلمين الأوائل، أمثال غilan الدمشقي ومعبد الجنبي الذين طرحا قضايا سياسية بمفاهيم دينية، مثل "القدر" (حرية الاختيار وبالتالي المسئولية) و"الإيمان" (هل هو مجرد قول باللسان وتصديق بالقلب أم أنه قول وتصديق و فعل؟) و "مرتكب الكبيرة" ، إلى غير ذلك من المفاهيم التي كانت تعكس الصراع السياسي مع الأمويين والخوارج والتي أدخلها المعتزلة في مفهوم "العدل" (العدل الإلهي: الله لا يفعل إلا الصلاح والناس يتحملون مسئولية أفعالهم الخ..)، إذا كان لنا أن نميز "الكلام" الذي مارسه واصل بن عطاء وأصحابه، عن الذي مورس قبله، أمكن القول إن "الكلام" قبل واصل كان يدور أساسا في "العدل" ، أما مع واصل وتلامذته المباشرين فقد صار "الكلام" في "التوحيد" - إلى جانب - قضية أساسية، وذلك لأنه كان عليهم أن يتصدوا للرد على المانوية وغيرهم من الذين يقولون بالتعدد في الألوهية، والذين هاجموا الإسلام من خارجه من أصحاب البيانات والممل والنحل، أولئك الذين "تكلموا" في الإسلام بكثير من الحرية في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي.

من هنا، أعني من الاحتکاك والجدال مع العقائد غير الإسلامية بدأ "الكلام" في العقائد الإسلامية يبتعد عن الخطاب السياسي المباشر وأفقه الخاص والمحدود، ليرتبط بمحال أوسع، مجال الكلام "المقارن" - إذا صح التعبير - حيث تتحول العقائد من "عقائد السلف" ، تنتقل بالرواية وتعتمد على الثقة في الراوي، إلى عقائد "النظر" و "الدرایة" ، تقطع الصلة بين قاتلها وروايها، لتحول إلى "مرجع" للتفكير: للنفي والإثبات، للحجاج والنظر. وقد رکز المتكلمون جدهم في هذا المجال على الدفاع عن "التوحيد" ، الذي يشكل قوام العقيدة الإسلامية، وإبطال الشرك والتعدد في مجال الألوهية.

ولم يكن الرد على الذين هاجموا الإسلام أو جادلوه في حاضره الكبرى كالكوفة والبصرة وبغداد من مانوية وغيرهم هي المهمة الوحيدة التي قام بها المعتزلة أصحاب واصل، بل لقد تحاوزوا الرد والدفاع إلى "الهجوم". لقد بعث واصل رجالا من أصحابه وتلامذته إلى أنحاء مختلفة شرقاً وغرباً يدعون إلى مذهبهم: كان منهم من قصد المغرب ونشر الاعتزال فيه من تاهرت إلى طنجة، ويقال إن إدريس بن عبد الله مؤسس الدولة الإدريسية إنما تمكن من النجاح بفضل ما كان قد نشره دعاة واصل من أصول الاعتزال، وكانت ذات توجه معارض للحكم الأموي فوجدت صدى واسعا لدى المغاربة الذين كانوا يشتكون من عسف هذا

الحكم. وكان هناك دعاة آخرون بعثهم واصل إلى جهة "المشرق"، إلى خراسان وأرمينية حيث دخلوا في نقاش عقائدي مع أهل الديانات في تلك المناطق، من مجوسيّة وسمنية ومانوية وغيرها من الديانات الفارسية التي تتميز بالقول بإلهين: إله للخير وإله للشر.

ولعل الاختلاف مع هذه المذاهب المثنوية (= التي تقول بإلهين اثنين) هو الذي جعل الفكر المعتزلي يتحول من مسألة "المنزلة بين المتنزلين" و "القدر" أي حرية الإنسان، وهو ما من حملة القضايا ذات المضمون السياسي التي كان الكلام يجري حولها في إطار المعارضة للأمويين والتي يجمعها "العدل"، وهو المبدأ الثاني في الفكر المعتزلي -لعل الاختلاف مع المذاهب المثنوية والرد على أصحابها هو الذي جعل المعتزلة يركزون على مسألة "التوحيد" حتى جعلوا منه المبدأ الأول الذي تتحدد به هويتهم، إذ يقولون عن أنفسهم إنهم: "أهل التوحيد والعدل".

٤- تراكم.. تبويب وتصنيف

وكان لابد لهذا التحول، من "العدل" الموجه أصلا ضد الأمويين الذين كانوا يمثلون "الخصم داخل الأنماط"، إلى قضية صار الخصم فيها عبارة عن "آخر" يقع خارج الأنماط، كان لابد أن ينعكس على منهج الجدل ومرجعياته: كان الخلاف والجدال داخل الأنماط (الإسلام) يتكلم مفاهيم إسلامية دينية (الإيمان، الكفر، مرتکب الكبيرة، القدر...). ويعتمد مرجعيات إسلامية (قرآن، حدیث...). أما الخلاف والجدال مع من يقع أصلا خارج الإسلام فلا بد له من مفاهيم "كلية" ومرجعيات "عالمية" يحتكم إليها البشر كلهم مهما كانت دياناتهم وعقادتهم. من هنا تستسود مفاهيم "عقلية" في لغة المتكلمين، وسيتكرس "الشاهد"، أي معطيات الحسن والتجربة، كمرجعية للاستدلال. وأكثر من ذلك سيحصل تراكم يصبح معه من الضروري القيام بتنوع من التبويب والتصنيف لموضوعات "الكلام".

في هذا الإطار يمكن أن نفهم بصورة أفضل ما نقله إلينا الشهير ستاني عن واصل بن عطاء وأتباعه (الواصليه) حينما أرجع مذهبهم إلى أربع قواعد: "القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة (=وهذا هو معنى التوحيد عند المعتزلة). وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهي الاتفاق على استحاله وجود إلهين قدبيين أزليين. قال: ومن أثبتت معنى صفة قديمة فقد أثبتت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلسفه وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع

الصفات إلى كونه عالماً قادرًا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران لـ "الذات القديمة"، وهذا هو معنى قولهم "الصفات عين الذات".

وأما القاعدة الثانية فهي القول بالقدر، أي بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله الشيء الذي تترتب عليه المسئولة والجزاء، ويقول الشهريستاني إن واصل بن عطاء كان يقرر هذه القاعدة أكثر مما يقرر قاعدة الصفات، فقال إن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يحوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه (يعاقبهم)، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر وللطاعة والمعصية وهو المحازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله". وذلك هو معنى "العدل" عند المعتزلة، وكان موجهاً في الأصل ضد الأميين، كما ذكرنا.

أما القاعدة الثالثة فهي القول بالمنزلة بين المنزلتين، وقد سبقت الإشارة إلى مناسبة القول بها. ومضمونها كما ينسبه الشهريستاني إلى واصل بن عطاء هو: "أن الإيمان عبارة عن حصال خير إذا اجتمعت سُمَّيَ المرء مؤمناً وهو اسم مدح، والفاقد لم يستجمع حصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً، وليس بكافر مطلقاً لأن الشهادة وأعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها". وفي هذا يفترق واصل والمعزلة عن الخوارج الذين يكفرون مرتکب الكبيرة ويررون الخروج عليه واجباً إن كان حاكماً. أما واصل وأتباعه فيرون أنه لا يحوز ذلك لأن باب التوبة مفتوح أمامه إلى لحظة وفاته.

وتبقى القاعدة الرابعة وهي، حسب ما يذكره الشهريستاني، موقف من أحداث الماضي، من حرب العمل بين علي من جهة والزبير وطلحة وعائشة من جهة أخرى، وحرب صفين بين علي ومعاوية وكذلك مسألة قتل عثمان، ففي هذه الأحداث كلها ينسب الشهريستاني إلى واصل قوله: "إن أحد الفريقين فاسق لا محالة كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة ولكن لا بعينه... وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين".^(٨)

هذه القواعد الأربع لا تختلف في مضمونها عن الأصول الخمسة التي يجمع عليها سائر المعتزلة وهي: التوحيد (القاعدة الأولى)، والعدل، والوعد والوعيد (القاعدة الثانية) والمنزلة بين المنزلتين (الثالثة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي عام. ومع ذلك فهذه القواعد لم تبلغ في تماسكها وجه تقريرها

(٨) الشهريستاني. المرجع نفسه. ص ٤٦-٤٩.

من لدن واصل مرتبة تسجل معها تحولاً جذرياً أو نقلة نوعية، لا على صعيد المنهج ولا على صعيد الرؤية، كما سيحصل مع لحظة أبي الهذيل العلاف.

سيحدث هذا التحول على صعيد المفاهيم والمرجعية عندما يتحول النقاش والجدال من نقاش شفهي يمارسه متكلم مع متكلم آخر، حاضر أمامه، وبواسطة الكلمة المسموعة، إلى ردود ومناقشات كتابية تمارس بصورة مباشرة أو غير مباشرة مع متكلمين غائبين توب عنهم الكلمة المكتوبة. لقد كان العصر العباسي الأول عصر "الكلام" مع المخالفين من مانوية وغيرهم، وكان أيضاً عصر الترجمة والاقتباس والرد، فكان لابد أن يتغلب علم الكلام مع هذا التطور (من الشفهي إلى الكتابي) إلى لحظة أخرى في تاريخه، لحظة كانت الشخصية المؤسسة فيها هي أبو الهذيل العلاف.

٥- أبو الهذيل العلاف: المنظم للمذهب...

تجمع كتب الفرق على أن أبو الهذيل العلاف (١٣١-٢٣٥هـ) كان المنظم لمذهب المعتزلة، المنافع عنه، فهو: "شيخ المعتزلة ومقدم الطريقة والمناظر عليها"^(٩). وأيضاً: "لم يُدرك في أهل الجدل مثله وهو أبوهم وأستاذهم".^(١٠) درس بالبصرة وأخذ الاعتزاز عن أحد تلامذة واصل بن عطاء، وتعرف على المذهب الماني وجادل أهله، وطالع كتب الفلاسفة إذ عاش في عصر ازدهار الترجمة. يذكر له بعض مؤرخي الفرق نحوها من ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله، ويرتفع بها بعضهم إلى ألف ومائتين...

ولابد هنا من تسجيل ملاحظتين: أولاهما أن التمييز بين دقيق الكلام وجليله إنما صار ممكناً بعد أن ألف أبو الهذيل في "الجوهر الفرد"، أي الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محور ما نسميه هنا بـ"الفيزياء الكلامية"، أعني الآراء التي صاغها المتكلمون في "الطبيعة" وظواهرها بقصد الاستدلال، انطلاقاً منها، على صحة آقاوileم في "جليل الكلام" (=الله ذاته وصفاته وأفعاله). وسنرى كيف أن أبو الهذيل العلاف قد دشن الكلام في الجوهر الفرد الذي صار أساس المقدمات "العقلية" التي يثبت بها المتكلمون وجهات نظرهم في العقيدة.

أما الملاحظة الثانية فهي انصراف أبي الهذيل ومعاصريه وتلامذته إلى "الرد على المخالفين" من أهل الديانات الأخرى خاصة منها المثنوية أي التي تقول بإلهين

(٩) الشهري، المرجع نفسه. ج ١. ص ٤٩.

(١٠) الملطي، المرجع نفسه. ص ٤٥.

اثنين: أحدهما للخير والثاني للشر، كما هو شأن الديانات الفارسية حملة. لقد كان لابد أن يدفع الجدال في هذا الموضوع، من منظور إسلامي يقوم على فكرة التوحيد، إلى التشديد على مسألة وحدة الإله: وحدته العددية ووحدته الكيفية: الله واحد بالعدد لا شريك له، وواحد لا تركيب في ذاته «ليس كمثله شيء» (الشورى ١١). وهكذا يقرر أبو الهذيل وحدة الذات والصفات: فالله عالم بعلم هو هو، وقدر قادر هي هو... وهكذا فيسائر الصفات التي يصف الله بها نفسه لذاته، يعني الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها، مثل العلم: يوصف الله به لذاته ولا يوصف بضده أي الجهل.^(١١)

والتشديد على وحدة الذات والصفات كان ضروريًا لإغلاق الباب أمام القول بالتعدد. ذلك لأنه لو كانت صفات الله غير ذاته، وهي لابد أن تكون قديمة مثله، لأدى ذلك مباشرةً إلى القول بتعدد القدماء، وهذا ما كان المعتزلة يرفضونه بقوه من خصومهم سواء منهم المانوية القائلين بالاثنين أو النصارى القائلين بالثلث.

وقد ترتب عن هذا النوع من المبالغة في التنزيه مشاكل "داخلية"، أعني ما يتعارض داخل التصور الإسلامي الذي يقرره ظاهر النصوص مع هذا النوع من التنزيه المطلق وما يدللي به الخصم بشأنه من إلزمات، أي ما يستخرج منه من نتائج تلزم عنه بصورة أو بأخرى. من ذلك مثلاً ظاهر الآيات التي تنسب الوجه واليد والجهة والمحيء إلى الله تعالى وتقرر رؤيته بالأبصار.

ومن المسائل الداخلية التي أثارها التنزيه المعتزلي، أو على الأقل أدرجت في نطاقه وبررت به، مسألة القرآن كلام الله: هل هو قديم أو مخلوق محدث؟^(١٢) هنا يأتي التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة: الأولى كالعلم والقدرة والحياة، أما الثانية فكالكلام: الكلام صفة فعلية وبالتالي فهو حادث. ويميز أبو الهذيل العلاف بين الكلام يكون في المحل، أي الذي موضوعه قائم موجود كالأمر والنهي: (=أمر بأشياء ونهي عن أشياء) وبين الكلام الذي ليس في محل كقول الله: "كن" – إذا أراد شيئاً أن يكون. فالكلام (كلمة: كن) ليس في موضوع بل هو من أجل حلقة. وهذا الصنف من الكلام هو وحده الذي يصح القول عنه إنه قديم، وأنه هو الذات نفسها. أما القرآن فيما أنه أوامر ونواه وأخبار واستخبار عن أشياء فهو غير ذات الله وبالتالي فهو عرض، حلقة الله في اللوح المحفوظ أولًا ثم في قلب الرسول ثانياً ثم في المصحف أخيراً.

(١١) أبو الحسن الأشعري. مقالات الإسلامية. تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد. جرآن في مجلد واحد. مطبعة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٩. ج. ١. ص. ٢٤٥.

(١٢) انظر كتابنا: المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية. فصل: محة ابن حنبل. نفس المعطيات السابقة.

٦- الجوهر الفرد.. أو الفiziاء الكلامية

تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن أبي الهذيل العلاف، كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد (= الجزء لا يتجزأ = الذرة). وحسب المصادر المتوفرة لدينا الآن فإن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، هذه ، قد أثيرت ، أول ما أثيرت في سياق "الكلام" في علم الله وقدرته . ذلك أنه لما كان الله يحيط بكل شيء ، كما ينص على ذلك القرآن ، وجب أن يكون "كل شيء" أي العالم بأجمعه ، قابلاً للإحاطة به وبالتالي متناهياً. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فيما أن الله يقول في القرآن : «وأحصى كل شيء عددا» (الجن ٢٨) فيجب أن تكون أشياء العالم قابلة للعد ، أي عبارة عن أجزاء محصورة العدد ، وبالتالي محصورة التجزئة . يقول أبو الحسين الخياط ، المعtilي المشهور ، في هذا الصدد : "اعلم... أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفته القديم (=الله) للمحدث (=العالم) . فلما كان القديم عنده (= أبي الهذيل) ليس بذاته غاية ولا نهاية ، ولا يحرري عليه بعضٌ ولا كُلُّ ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً".

ويلتمس أبو الهذيل لرأيه ذلك سنداً من التجربة والعقل معاً، فيقول ، فيما يرويه عنه الخياط : "ووجدت المحدثات ذات أبعاض (=أجزاء) ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كُلٌّ وجميعٌ . ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كُلٌّ وجميع ليس بذاته غاية . فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله ".^(١٣)

وبعبارة معاصرة : انه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلاً، لأن الجزء هو جزء من كل . والعكس صحيح كذلك ، بمعنى أن أي شيء في العالم يشكل كلاً فهو ذو أجزاء ، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء . وإذا فجمعت جميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء . ولكن تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله وقابلة للعد وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد ، الشيء الذي يستلزم وقوف التجزئة عند حد ما ، لا تتعاده ، أي عند جزء لا يتجزأ .

هذا بخصوص ارتباط القول بالجزء الذي لا يتجزأ بمسألة العلم الإلهي . أما عن ارتباطه بمسألة القدرة الإلهية فإن أبي الحسن الأشعري يشرح ذلك فيقول: "واختلف الناس في الجسم : هل يجوز أن يتفرق ويطل ما فيه من الاجتماع حتى

(١٣) أبو الحسين الخياط المعtilي . الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد . تحقيق البير نادر . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ١٩٥٧ . ص . ١٦ - ١٧ .

يصير جزءاً لا يتجزأ أم لا يجوز ذلك؟ فقال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ.^(١)

غير أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، إذا صر أنها أثيرت أول الأمر مع أبي الهذيل العالaf لإثبات إحاطة علم الله بكل شيء، وقدرته على إبطال الاجتماع والاتصال في الأجسام حتى تصير أجزاء لا تتجزأ، فإنها سرعان ما وضفت، وعلى نطاق واسع، في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية "حدوث العالم" التي اتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات. وطريقتهم في الاستدلال على ذلك كما يلي:

يقولون إن القسمة العقلية تقضي أن العالم إما أن يكون قدّيماً وإما أن يكون محدثاً، ولما كان العالم عبارة عن أجسام، وكانت الأجسام مؤلفة من أجزاء فإن الحكم على العالم بالقدم أو بالحدث يتوقف على تحديد طبيعة تلك الأجزاء. وهم يقولون إنها لا تتجزأ إلى ما لا نهاية له، بل لا بد أن تقف فيها التجزئة عند حد معين أي عند جزء لا يقبل التجزئة، سموه بالجواهر الفرد.

دليلهم على ذلك أن المشاهدة تدلنا على أن بعض الأجسام أكبر من بعض، فلو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لكان عدد أجزاء الجسم الصغير، كالمملة، مساوياً لعدد أجزاء الجسم الكبير، كالفيل، ولكان الجسمان وبالتالي (النملة والفيل) متساوين في المقدار، وهذا خلاف المشاهد. وإذاً فلا بد أن تكون الأجسام مؤلفة من عدد محدود من الأجزاء حتى يمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض كما هي في الواقع.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الأجسام تعيّرها أعراض ضرورة، إذ لا بد في كل جسم من لون وطعم وشكل وحركة وسكن . . . الخ، فإن الجوهر الفردة التي تتألف منها الأجسام لا بد أن تعيّرها نفس الأعراض، وإنما فكيف يمكن أن يكون الجسم على حالة (بارداً مثلاً) وتكون أجزاءه على غير تلك الحالة (غير بارد)؟ وإذاً فالجسم ، وبالتالي العالم كله ، جواهر وأعراض . وبما أن الأعراض تتغير باستمرار، فالمتحرك يسكن والساكن يتحرك والألوان تتغير وتتحدد الخ ، فهي حادثة . وبما أن الجوهر لا تنفك من الأعراض ولا تسقطها في الوجود ، إذ لا يتصور وجود جوهر بدون أعراض، فهي حادثة مثلها ، وإنما الأعراض حادثة . وبما أن العالم كله مؤلف من أجسام فهو حادث كذلك.

(١٤) أبو الحسن الأشعري . مقالات الإسلاميين . ج . ٢ . ص . ٧ .

فإذا تقرر هذا سهل إثبات وجود الله في نظرهم. ونقطة الانطلاق عندهم في ذلك هي قولهم: إن العالم حادث، والحادث لا بد له من محدث . وهذه قضية لا يرها نون عليها وإنما يستندون في إقرارها إلى المشاهدة التي تدل على أن "الكتاب لا بد لها من كاتب ولا بد للصورة من مصور وللبناء من بنان" . كما يستندون في ذلك إلى المعنى الذي يعطونه للحدث : فالحادث عندهم هو، بالتعريف ، ما يجوز وجوده وعدمه، ويجوز أن يكون على غير ما هو عليه . وبما أن أشياء العالم موجودة، وعلى وجه مخصوص، فإنه لا بد أن تكون هناك إرادة أرادت وجودها بدل عدمها ، وأرادتها موجودة على الصورة التي هي عليها. وإذا، فالله ، بوصفه المحدث للعالم المريد له على ما هو عليه ، موجود.

تلك هي الاعتبارات الدينية الكلامية التي قادت المتكلمين إلى القول بفكرة الجوهر الفرد، وهي اعتبارات ترجع إلى ميدان "حيل الكلام" (= علم الله ، قدرته...) . غير أن المتكلمين لم يقفوا بهذه الفكرة عند هذا المستوى، بل راحوا، في إطار مناقشاتهم في "دقيق الكلام" ، يناقشون مختلف جوانبها ويتبعون كل ما يلزم عنها حتى أصبحت أساساً لنظرية في "الوجود" : في المكان والزمان والحركة والفعل... وبالتالي أساساً لرؤية معينة للعالم لا يتسع المجال لتفصيل القول فيها هنا،^(١٥) رؤية تبناها الأشعار وجعلوها أساساً للبرهنة على صحة و "معقولية" مذهبهم في الله والإنسان.

٧- المذهب الأشعري: من التأسيس إلى الترسيم

لا تعرف بالضبط الأسباب التي جعلت أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤ هـ) يغادر صفو المعزلة بعد أن لازمهم ونشط في حلقاتهم مدة طويلة تقدرها بعض الروايات بأربعين سنة. كان الأشعري قد اتّخذ شيخاً له أحد كبار المعزلة، أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥-٣٣٠ هـ) تلميذ أبي يعقوب الشحام من أصحاب أبي الهذيل العلاف. وتقول مختلف المصادر إن مغادرة أبي الحسن الأشعري لصفوف المعزلة كانت بسبب شكوك وتساؤلات لم يجد لها جواباً مقنعاً لدى أستاذه الجبائي، مما دفعه إلى إعلان انسحابه من صفو المعزلة، انسحاباً مسرحياً ترويه كتب التراجم والطبقات بصيغ ومشاهد مختلفة مما يحمل على الشك فيها جميعاً.

(١٥) انظر: م.ع.الجابر. بنية العقل العربي. م.د.و.ع. بيروت.ص . ١٧٥ وما بعدها.

ولعل أقدم الروايات في هذا الموضوع ما حكاه ابن النديم من أن أبي الحسن الأشعري كان "من أهل البصرة، وكان أولاً معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة: رقي كرسيه ونادى بأعلى صوته: "من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي : أنا فلان ابن فلان، كنت [أقول] بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال البشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة". فخرج بفضائحهم ومعايمهم".^(١٦) وتواترت الروايات ليكتسي كثیر منها طابعاً أسطورياً ويدھب بعضها إلى حد القول إن الأشعري قال في إعلانه ذاك على الملا في المسجد: "أشهدوا عليّ أني كنت على غير دين الإسلام وأني قد أسلمت الساعة وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتراف".^(١٧)

وإلى جانب هذا الإخراج المسرحي لـ "توبية" أبي الحسن الأشعري تجمع الروايات على أن ذلك كان عقب مناظرة بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي، ترويها المصادر بصيغ مختلفة لعل أشهرها الرواية التالية: قال الأشعري لأستاذه الجبائي: "أيها الشيخ، ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي؟" (= يقصد مصيرهما يوم القيمة). فأجاب الجبائي: "المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهمم، والصبي من أهل النجاة". فقال الأشعري: "فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات، هل يمكن؟". قال الجبائي: "لا". يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها". قال الأشعري: "فإن قال: التقصير ليس مني. فلو أحبيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن". قال الجبائي: "يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولو عوقبت، فراعيت مصلحتك وأمنتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف". قال الأشعري: "فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهل لا راعيت مصلحتي مثله؟" فانقطع الجبائي. (واضح أن ما يراد إثباته في هذه المناظرة هو بطلان قول المعتزلة بحرية الإرادة البشرية وأن الله لا يفعل إلا الصلاح).^(١٨)

لقد توقفنا عند هاتين الروايتين لنعطي من خلالهما صورة عن العلاقة التي نسجها الأشاعرة مع المعتزلة. لقد واجه المعتزلة خصماً خارجياً يقول بالتعذر في مجال الألوهية (=المثنوية) فشددوا على فكرة التوحيد، وقد هم الجدال مع خصومهم إلى نوع من التنزيه يصطدم مع ظاهر كثير من الآيات في القرآن، فاضطروا

(١٦) ابن النديم. الفهرست. ص ١٨١ طبعة فلوجل. أو ٢٧١ طبعة القاهرة.

(١٧) ابن عساكر. تبيين كذب المفترى ...". دمشق. ١٣٤٧. ص ٤.

(١٨) السبكي. طبقات الشافعية. ج ٢. ص ٢٥٠-٢٥١.

إلى تأويلها بما يبعد عنها أية مشابهة بين الله ومخلوقاته متخذين من قوله تعالى "ليس كمثله شيء"، الآية المحكمة التي يجب أن ترد إليها الآيات التي تفيد في ظاهرها نوعاً من التشبيه والتجمسي والتي يعتبرونها من المتشابهات.

هذا من جهة أخرى كان المعتزلة قد ورثوا من أسلافهم الذين وقفوا في وجه عقيدة "الجبر" التي كرسها الحكام الأمويون مبدأهم الثاني: "العدل" الذي يقضي بأن الله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح، وأن الشر بجميع صنوفه وألوانه هو من الإنسان لا من الله، وأن الإنسان بالتالي حر مختار "خالق لأفعاله" مسؤول عنها وأنه سيجازى عما فعل، إن خيراً فخير وإن شرًا فشر، وأن ذلك هو وعد الله ووعيده، والله لا يخلف وعده ولا يعيده.

ومع أنهم كانوا يستندون في كل ذلك إلى آيات من القرآن فضلاً عن حجتهم العقلية فلقد كان هناك دوماً مجال لمعارضتهم بالاستناد إلى آيات أخرى يفيد ظاهرها عكس ما كان يقرره المعتزلة، مثل تلك التي تنسب الفعل كله لله وتسلب المشيئة والاختيار عن الإنسان (ومناظرة الأشعري مع أستاذه حول مصير الصسي تدخل في هذا الإطار، إذ ييدو الصسي لا إرادة له ولا اختيار الخ...).

وهكذا فبقدر ما ارتفع المعتزلة بفكرة الألوهية إلى أسمى الدرجات (التوحيد والتنزيه) بقدر ما ابتعدوا بها عن أنهام الجمهور وظاهر النصوص. وأيضاً بقدر ما سمواً بالعدل الإلهي إلى أرفع الدرجات بقدر ما بدا أن ذلك يتعارض مع فكرة أن الله حر حرية مطلقة يفعل ما يريد وقدر على كل شيء، وكأن الحرية والقدرة لا يمكن أن تنسباً للإنسان إلا على حساب الطابع المطلق للحرية والقدرة الإلهيتين.

من هنا ييدو أبو الحسن الأشعري -تاريجياً إن لم يكن شخصياً- وكأنه ثار على مذهب المعتزلة لينشئ مذهبًا "وسطاً" يزيد إقامة "التوازن" بين الطرفين: بين التنزيه الذي يقتضيه "العقل" لمواجهة أصحاب الاثنين والقائلين بالثالوث والمجسمة بمختلف أصنافها، وبين كثير من آيات القرآن التي لا يستقيم إيمان الجمهور ولا تتوطد العقيدة في نفوسهم إلا بأخذتها على ظاهرها، من جهة، وبين حرية الله وقدرته المطلقتين وبين درجة ما من الحرية والقدرة لابد من نسبتهما للإنسان لجعله "يكسب" أعماله ويتحمل مسؤوليتها، من جهة أخرى. إنها فكرة "الكسب" التي جعلها أبو الحسن الأشعري بدليلاً لحرية الإرادة و "خلق الأفعال".

تلك هي الصورة التي يقدمها لنا ابن خلدون عن أبي الحسن الأشعري ودوره التاريجي في تطوير عقيدة أهل السنة التي كانت تقوم على الاقتداء بـ"السلف"، الذين صرخ الكثير منهم بصدق الآيات التي تفيد التشبيه: "اقرؤوها كما جاءت، أي آمنوا

بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاء (=أي اختبارا للناس) فوجب الوقوف والإذعان له. وهكذا -يقول ابن خلدون- قام "الشيخ أبو الحسن الأشعري، إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزية على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبتت الصفات الأربع المعنوية (=العلم والحياة والإرادة والقدرة) والسمع والبصر والكلام القائم في النفس، بطريق العقل والنقل. ورد على المبتدة (=المعتزلة) في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقييم، وكمل العقائد في البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان".

ويضيف ابن خلدون قائلا: "وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفي طريقة من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامية في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلةهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإمامية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول [...]. ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي فاملأ في الطريقة كتاب "الشامل" وأوسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب "الإرشاد" واتخذه الناس إماما لعقائدهم".^(١٩)

٨- المذهب الأشعري: التكريس الإيديولوجي

ومع أن ما يقوله ابن خلدون هنا إنما يخص تطور علم الكلام على مستوى المنهج خاصة، فإن بناء الباقلاني المذهب الأشعري على "المقدمات العقلية" التي ذكرها ابن خلدون، وهي بالتحديد "نظيرية" الجواهر والأعراض من جهة، ومبدأ "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، أو "ما لا دليل عليه يجب نفيه" من جهة أخرى، قد حول هذا المذهب إلى عقيدة جامدة منغلقة ومؤدلة، بعيدة كل البعد عن بساطة "مذهب أهل السنة" الذين يحتكمون إلى ظاهر النصوص الدينية من قرآن وسنة. ذلك أن المبدأ الذي وضعه الباقلاني، والذي يقضي بأن "ما لا دليل عليه يجب نفيه"، يجعل المذهب كله مرهوناً لـ "نظريته" في الجواهر والأعراض لتتوقف

(١٩) ابن خلدون . المقدمة. نفس المعطيات السابقة. ج ٢. ص ١٠٤٦-١٠٤٧.

الاستدلال عليها، سواء الاستدلال على وجود الله أو على علاقة صفاته بذاته أو ما يتعلق بأفعاله وطبيعة أفعال الإنسان وما يصدر عن الكائنات الأخرى السخ... هذا في حين أن جميع ما قالوه بقصد "الجواهر" و"الأعراض" هو مجرد تحيينات وتحكمات لا أساس لها لا في الدين ولا في العقل - كما سيبين ابن رشد - وإنما هي افتراضات مطاطها الجداول بين المعتزلة وبين خصومهم من أهل الملل والنحل، وفرع عنها الإلزامات والإلزامات المضادة.

أما الجويني الذي "اتحده الناس إماما لعقائدهم"، كما يقول عنه ابن خلدون، فهو لم يأت بجديد، وإنما جمع أطراف المذهب على أساس ما قرره سلفه، وصاغه صياغة تقريرية تحبب فيها ذلك الأسلوب الحدالي الذي تميزت به كتابات الباقلانى ومعاصريه، أسلوب "فإن قالوا... قلنا" الخ...

حقا، يتمتع أبو المعالى الجويني بمكانة مرموقة بين الأشاعرة، ويرجع ذلك بالخصوص إلى كونه كان الشخصية المبرزه في "محنة الأشاعرة" سنة ٤٤٥ هـ على يد الكندرى وزير طغرل بك. كان الكندرى معتزلا ضيق الخناق على الأشاعرة والشافعية وطارد زعماءهم وفي مقدمتهم أبو المعالى الجويني فاضطروا إلى مغادرة موطنهم خراسان، فقصد الجويني الحج وجاور بمكة والمدينة نحو أربع سنوات "يدرس ويقتى ويجمع طرق المذهب" ومن هنا لقبه "إمام الحرمين". وعندما عاد إلى بلده نيسابور بعد انتهاء المحنة انقطع إلى التدريس وكانت له حظوة كبرى لدى الوزير نظام الملك صاحب المدارس المسماة باسمه.

كان عهد نظام الملك عهد ترسيم إيديولوجى للعقيدة الأشعرية ضدًا على "المخالفين" عموما وبالخصوص منهم الباطنية. لقد تولى الجويني تقرير المذهب الأشعري في صورته النهائية وفي إطار طريقة المتقدمين وسيتولى تلميذه الغزالى المهمة الثانية، مهمة الرد على الباطنية وال فلاسفة.

على أن الذى يجب أن لا يغيب عن انتباها هو الأهمية القصوى التي تكتسيها، في تاريخ الفكر الأشعري، تلك المدة الفاصلة ما بين الباقلانى والجويني، وهي تغطي ثلاثة أرباع القرن الخامس الهجري (توفي الباقلانى سنة ٤٠٣ هـ والجويني توفي سنة ٤٧٨ هـ). فلقد عرف المذهب الأشعري في هذه المدة تطورات هامة جدا على المستوى السياسي الأيديولوجي، فقد تكرس مذهب رسميا للدولة على عهد الخليفة العباسى القادر الذى دامت خلافته مدة طويلة (من سنة ٣٨١ هـ إلى سنة ٤٢٢ هـ) وتميزت بتدخل الدولة بصورة مباشرة في المنازعات المذهبية الفقهية والكلامية.

من ذلك أنه في سنة ٤٠٨ هـ : " أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة ، فأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المحالفة للإسلام ، وأنذرهم - إن خالفوا أمره - بحلول النكال والعقوبة . وامتثل السلطان محمود في غزنة أمر أمير المؤمنين واستن بسته في قتل المحالفين ونفيهم وحبسهم وأمر بلعنهم على المنابر ، وصار ذلك سنة في الإسلام ".^(٢٠)

ومن ذلك أيضا البيان الشهير الذي أصدره نفس الخليفة في بغداد سنة ٤٣٣ هـ والذي عرف باسمه: "البيان القادرى" وأمر بقراءته في الدواوين " وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن حاله فقد فسق وكفر ". والبيان يقرر العقيدة الأشعرية بعبارات عامة "قانونية" كأنه مرسوم حكومي: " وكان معنى ذلك نهاية تطور علم الكلام . ويستطيع الرجل الثاقب النظر أن يتبعين في كل كلمة من هذا الاعتقاد جراثيم المنازعات التي مضت عليها قرون ".^(٢١)

وفي هذه الفترة أيضا عرفت خراسان ، موطن كثير من زعماء الأشاعرة ، أمثال أبا بكر بن فورك الأصبهاني (٤٠٦ هـ) وأبا اسحق الإسفرايني (٤١٨ هـ) وأبا منصور عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ) ، هؤلاء الذين كانوا أساتذة المذهب المنافحين عنه ، والذين جاء ببيان "الاعتقاد القادرى" (سنة ٤٣٣ هـ) ترويجا لجهودهم .

ويهمنا أن نقف لحظة مع هذا الأخير ، أعني عبد القاهر البغدادي . فقد ألف كتابا جاما في العقيدة الأشعرية جعل عنوانه "أصول الدين" ، ختمه بفصل في "بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع" ، ومن تقبل منهم الجزية ومن لا تقبل منه (=يقتل) الخ ... وهكذا وبعد أن يستعرض الكفرة والصادقة والنصارى والمجوس ، و"من لم يبلغه دعوة الإسلام" ، والمرتدین ، ينتقل إلى الفرق الإسلامية فيوضع الباطنية "خارجة عن فرق الأهواء وداخلة في فرق الكفر الصريح" ، ويقول في شأن الغلاة وفرقهم إنهم "كلهم مرتدون عن الدين وحكمهم حكم أهل الردة" ، أما الخارج فيقول عنهم إن "سائر أصنافهم كفرة في السر ، لكن لا يتعرض لهم ما لم يتعرضوا للمسلمين" ، مستندًا في ذلك إلى موقف لعلي بن أبي طالب . وأما الجهمية ، أتباع الجهم بن صفوان فيكفرون في قولهم "بأن الجنّة والنّار تفنيان" وفي قولهم "بحدوث علم الله تعالى" ، وأما المعتزلة ومن قال بقولهم فيكفرون في مسائل معينة

(٢٠) ابن الجوزي . المنتظم في تاريخ الأمم (محظوظ) . ذكره نقاً عنه: آدم ميتز . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . ج ١ . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . لجنة التأليف والترجمة والنشر . ط ٣ . القاهرة ١٩٥٧ . ص ٣٦٣ .

(٢١) آدم ميتز . نفس المرجع والصفحة . انظر نص البيان في الملحق: آخر هذا المدخل .

يخالفون فيها الأشعرية وبالجملة يقول: "اعلم أن تكبير كل زعيم من زعماء المعتزلة واحب من وجوه..." ، وكذلك المحسنة والمشبهة فإن "سائر فرق الأمة يكفرون بهم وهم يرون جميع فرق الأمة من أهل الجنة" ، وهم "شر الفرق عند الأمة".^(٢٢)

وفي كتابه الأشهر والأكثر تداولاً "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم" يعرض عبد القاهر البغدادي لآراء الفرق الكلامية الإسلامية ليختتم بـ "الباب الخامس في بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محسانتها" ، وهم في الجملة "أهل السنة والجماعة" وفي مقدمتهم: "صنف أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامية والزعامة وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرؤوا من التشبيه والتعطيل ومن بدء الرافضة والخوارج والجهادية والنحارية وسائر أهل الأهواء الضالة" ، وباختصار الفرقة الناجية هم الأشعرية وـ "سلفهم" من أهل الحديث... وفي الفصل الثالث من هذا الباب يقدم لنا البغدادي "بيان الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة" وهي بالتحديد أصول الأشعرية ، لأن كثيراً من هذه الأصول وفي مقدمتها آراؤهم المتشعبة في الجوaher والأعراض التي بنوا عليها عقائدهم الدينية لم يحضر فيها من كانوا يحملون هذا الاسم قبلهم، اسم "أهل السنة". إن ما يقوله البغدادي في هذا "البيان" هو على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لموضوعنا، إذ بدون استحضار مضمون هذا النص الذي نشر معظمه في غير هذا المكان^(٢٣) لا يمكن فهم موقف العلماء والمفكرين والفلسفه في الأندلس من الأشاعرة. إن الكتاب الذي بين أيدينا، كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد لا يمكن فهمه ولا تفهمه بدون استحضار هذا النوع من الترسيم الإيديولوجي الذي عرفه المذهب الأشعري زمن الخليفة العباسي القادر وعلى يد أمثال عبد القاهر البغدادي.

٩- طريقة المتقدين... وطريقة المتأخرین

كان الجويني آخر مثل لطريقة المتقدين. لقد حلت محلها طريقة المتأخرین -حسب تعبير ابن خلدون نفسه- على يد الغزالی تلميذه، وذلك على مستوى المنهج خاصة. لقد تبني الغزالی بحماس كبير القياس الصوري الأرسطي واستعمله

(٢٢) عبد القاهر البغدادي . أصول الدين . مطبعة الدولة. استبول ١٩٢٨ . ص ٣١٨-٣٤٢.

(٢٣) انظر أهم فقرات هذا "البيان" في الملحق: آخر هذا المدخل.

في عرضه لعقائد المذهب الأشعري الذي خصص له كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد". غير أن هذا التحول في المنهج لم يمس المضمون، لا على مستوى المفاهيم ولا على مستوى الرؤية. وذلك إلى أن ظهر فخر الدين الرازي ليكرس السينوية على صعيد علم الكلام. لقد تبني الرازي مفاهيم ابن سينا الفلسفية مثل الواجب، والممكן، والممكن بذاته الواجب بغيره الخ... (ما سنعرض له في مقدمة طبعنا لـ "تهاافت التهافت")، فرسم بذلك طريقة المتأخرین الذين "تبس عليهم شأن الموضوع في العلمين (تبس عليهم موضوع علم الكلام بموضوع الفلسفة) فحسبوه واحدا من اشتباہ المسائل فيما". وهذه الطريقة "قد يعني بها بعض طلبة العلم للإطلاع على المذاهب والإغراء في معرفة الحاجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو للطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد (الجويني) وما حدا حذوه".^(٢٤)

كان فخر الدين الرازي (٤٤٥-٦٠٦ هـ) معاصرًا لابن رشد (٥٢٠-٩٥٥ هـ). ومن المفارقات المثيرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي أنه بينما كان ذلك المتكلم الأشعري الكبير والمتفلسف يعيد تأسيس المذهب الأشعري باعتماد القياس الأرسطي وتوظيف المفاهيم الفلسفية التي ابتدعها ابن سينا أو كرسها، كان ابن رشد الفيلسوف والفقير يفكك مذهب الأشعري مرهنا على أنه مذهب لا يصلح، لا للجمهور لابتعاده عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها"، ولا للعلماء (الفلسفه) لقصوره في استدلالاته ومنحاه عن "البرهان". هذا فضلاً عن حجد أصحابه لكثير من الضرورات العقلية مثل مبدأ السبيبة الخ. وبعبارة أخرى إنه بينما اتجه الرازي إلى العمل على تجاوز مشاكل علم الكلام المستعصية وأزماته الداخلية بالاستعانة بفلسفة ابن سينا حتى "تبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة" كما يقول ابن خلدون، كان فيلسوف قرطبة مشغولاً بالفصل، ليس بين الفلسفة والكلام -إذ لم يكونا قد اندمجاً بعد- بل بينها وبين الدين جملة، مجتهداً في إعادة بناء كل منها من داخله، محافظاً لكل منها على مبادئه وأصوله وبالتالي على استقلاله، مؤكداً أنها يلتقيان في الهدف: القضية.

الرازي يدمج فلسفة ابن سينا في العقيدة الأشعرية. وابن رشد يعيد بناء كل من الفلسفة والعقيدة القرآنية بالعمل من جهة على تخلص الفلسفة من تأويلات ابن سينا والرجوع بها إلى الأصول، إلى أرسطو بالذات، والعمل من جهة أخرى على تخلص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين وفي مقدمتهم الأشاعرة، والرجوع

(٢٤) ابن خلدون . المقدمة. نفس المعطيات السابقة. ص ١٠٤٨-١٠٤٩.

بها إلى الأصول : إلى "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، إلى "عقيدة السلف".

وإذا كان ابن رشد لم يتصد بالنقد لمحاولة الرازبي دمج الكلام في الفلسفة والفلسفة في الكلام، لكونه لم يكن على علم بها، إذ كانوا يعملان في وقت واحد وعلى مسافة طويلة^(٢٥)، فإنه من الممكن القول إنه انتقدها سلفا وأبطلها، وذلك بنقده لمذهب ابن سينا واعتراضه الشديد على المفاهيم ذاتها التي شيد عليها الرازبي طريقته الجديدة، طريقة المتأخرین. إن نقد ابن رشد لابن سينا - الذي ينسحب أكثر على الرازبي - ستنتعرف عليه في كتابه "تهاافت التهاافت" ، أما الآن فسيكون علينا أن نعرض لموقف أسلاف ابن رشد، في بلده الأندلس، من علم الكلام جملة ومن كلام الأشعرية خاصة. إنه مسار آخر ...

ثانياً: في المغرب والأندلس

١- في البدء كان "مسح الطاولة"

ذلك كان تطور علم الكلام في المشرق، أما في الأندلس والمغرب - وهما اللذان انفصلا عن الخلافة العباسية منذ قيامها ولم تستطع الخلافة الفاطمية السيطرة عليهمـ فقد اتحد التطور الفكري فيهما مسارا آخر، وذلك بفعل جملة عوامل لعل أهمها ثلاثة :

- أولها غياب "الموروث القديم" فيهما ، فلم تشهد الأندلس (ولا المغرب الذي ظلت مرتبطة بتاريخه منذ الفتح حتى سقوط غرناطة) أي انبعاث حقيقي لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام كما حدث في سوريا والعراق ، وإلى حد ما في مصر. بل لقد قام الفتح الإسلامي فيهما بعملية "مسح الطاولة" كما فعل في شمال أفريقيا كلها. وإذا كان كثير من السكان الأصليين في الأندلس قد حافظوا على دينهم المسيحي أو اليهودي ، فإنهم لم ينقلوا من ثقافتهم القديمة إلى الثقافة العربية الإسلامية أي شيء يستحق الذكر. وهذا راجع إلى أن الثقافة في الأندلس لم

(٢٥) يذكر رينان أن ليون الإفريقي روى أن فخر الدين الرازبي سمع في القاهرة عن ابن رشد، وكان قد اشتهر هناك، فاستأجر سفينـة في الأسكندرية ليزوره في الأندلس، ولكنه أنه عدل عن ذلك لما سمع بنكتـته. غير أن رينان يشكـك في هذه الرواية لتناقض الأخبار التي يرويها ليون الإفريقي في كتابه. انظر: ارنـيسـت رينـان. ابن رشد والرشـدية. ترجمـة عـادل زـعـير. دار إحياء الكـتب العـربية. الـقـاهـرة. ١٩٥٧. ص ٥٦.

تكن قبل الفتح الإسلامي من الازدهار والقوة بحيث تستطيع فرض وجودها داخل ثقافة الفاتح.

ذلك ما لاحظه أحد الأعلام الذين أنجبوهم قرطبة، صاعد الأندلسي ، الذي أبرز ، في سياق تأريخه للثقافة والفكر لدى الأمم السابقة على الإسلام ولدى الأمة الإسلامية مشرقاً وغرباً، كيف أن الأندلس كانت "في الزمن القديم خالية من العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به" ، وأنها "لم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة (=الفلسفة) إلى أن افتحتها المسلمين في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، فتمادت على ذلك أيضاً لا يعني أهلها بشيء من العلوم إلا علوم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطد الملك لبني أمية، بعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمة منهم لطلب العلم".^(٢٦) وكان ذلك على عهد عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ هـ / ٩٦٢ م) الذي جعل من "إماراة بني مروان" في الأندلس خلافة أموية ثانية تنافس الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية وتنافسهما الشرعية.

ومن هنا ثاني العوامل التي جعلت التطور الثقافي في المغرب والأندلس يستقل بمساره عن مثيله في المشرق: استقلال المغرب والأندلس عن الخلافة العباسية ودخولهما معها، ثم مع الخلافة الفاطمية، في صراع سياسي أيديولوجي ومنافسة ثقافية واسعة. ولا بد من التأكيد هنا على أن الأندلس وببلاد المغرب عموماً قد ظلت منذ الفتح الإسلامي تتحرك ثقافياً في دائرة إسلام الفاتحين الأول، إسلام الصحابة والتابعين الذي يعتمد الرواية والنقل أساساً في اكتساب المعرفة، سواء في مجال الدين واللغة أو في غيرهما من المجالات، وذلك على العكس مما حدث في المشرق حيث تعددت المذاهب في الفقه والنحو والكلام.

وإذا كانت بعض التيارات السياسية والفكيرية المتصارعة في المشرق قد ترددت لها أصوات في المغرب والأندلس، إما عن طريق "الدعاة" أو من خلال الرحلة إلى المشرق، قصد الحج أو الدراسة أو التجارة، فإن أيها منها لم يتمكن من اكتساح الساحة ولا من فرض نوع ما من الهيمنة. بل لقد بقيت هذه التيارات الوافدة هامشية وظرفية. وما تمكن منها من الصمود ظل محصورة ومحاصرة ضمن حدود ضيقة . ذلك كان حال حركة المعتزلة، دعوة واصل بن عطاء، في شمال المغرب الذين سبقت الإشارة إليهم، وتلك أيضاً كانت حال التيار الذي ظهر في الأندلس في القرن الثالث متاثراً بآراء الجاحظ الاعتزالية. أما التيارات الباطنية التي تمكنت من احتلال بعض المواقع فإ أنها لم تتمكن من الصمود والتوسّع والانتشار لا في

(٢٦) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي. طبقات الأمم. مطبعة التقدم الحديثة. القاهرة. د.ت.

المغرب ولا في الأندلس الذين ظلا محافظين على استقلالهما الفكرى والمذهبى محافظتهم على استقلالهما السياسى. لقد بقىت الساحة الفكرية فيما خالصة أو تكاد لـ "عقيدة السلف" ، عقيدة أهل السنة فى وضعها الأول، قبل قيام المذهب الأشعري (مذهب الدولة العباسية).

وعندما قامت الدولة الأموية في الأندلس عملت في أول عهدها بمذهب أهل الشام (موطن بنى أمية) ، مذهب الإمام الأوزاعي ، الذي لم يكن يختلف في شيء عن مذهب الفاتحين الأول من حيث اعتماد النقل والرواية. أما عندما اعتمد العباسيون في المشرق مذهب أبي حنيفة (مذهب أهل العراق) وظهر الإمام مالك بمظاهر الخصم لدولتهم، ليس فقط بمذهبه الفقهي ، الذي يعتمد الحديث وعمل أهل المدينة خلافاً لمذهب أبي حنيفة الذي يعتمد الرأي ، بل أيضاً بعض مواقفه الشخصية السياسة الطابع ، التي عارض فيها العباسيين ، عند ذاك لم تجد الدولة الأموية بالأندلس مانعاً من ترك المذهب المالكي ينتشر لتبناه كمذهب رسمي للدولة. وهكذا أصبح فقهاء المالكية بالأندلس يمارسون سلطة ثقافية واسعة ويقومون بمهمة التأثير الإيديولوجي للرعاية لصالح الدولة ، دولة الأمويين في الأندلس.

- ومن هنا العامل الثالث من جملة العوامل التي كان لها دور رئيسي في تحديد المسار الذي عرفه التطور الفكرى في الأندلس: يتعلق الأمر بالسلطة التي مارسها الفقهاء في ميدان العلم والتعليم. وحتى لا نقف عند حدود وصف هؤلاء الفقهاء بأوصاف جاهزة مثل "التزمت" ، فتحمّلهم مسؤولية "تضيق الخناق على الفكر الحر" ... ونستريح ، نرى أنه لا بد من التنبيه هنا إلى الأهمية القصوى التي كانت للعامل الإيديولوجي في المجتمع الإسلامي مشرقاً ومغارباً . لقد كان السلاح الإيديولوجي من أقوى الأسلحة ، بل كان السلاح الأقوى الذي كانت الدولة والمعارضة معاً تحرسان على امتلاكه والإمعان في استعماله . لقد كانت السيطرة الأيديولوجية والهيمنة الثقافية هي "الطريق الملكية" للسيطرة المادية.

وهكذا فإذا وجدنا فقهاء المالكية في الأندلس ، وقد كانوا إيديولوجياً الدولة هناك ، يقفون موقفاً متشددًا من المذاهب الفقهية الأخرى والتىارات العقدية الكلامية والفلسفية التي كانت تفقد من الشرق ، إما في إطار الاتصال الثقافي العادى الذى لم ينقطع قط ، وإما في إطار النشاط السياسى للدعاة ، سواء منهم الذين كانوا يعملون للدولة العباسية أو الذين كانوا يشنطون ضدّها لحساب الحركة الشيعية والتىارات الباطنية - إذاً كنا نجد فقهاء الأندلس يقفون بالمرصاد لهؤلاء وأولئك فيجب أن لا

نسى أن الأمر يتعلّق من وجهة نظر "منطق الدولة" بعمل مشروع وضروري : العمل من أجل حماية الذات والدفاع عن النفس.

وإذا تذكّرنا أن "علم الكلام" كان في أصل منشئه بالشرق كلاماً في السياسة بمفاهيم دينية، وأنه ظل يشكل أحد الأغطية الإيديولوجية للدعائية وكسب الأنصار وتنظيم "الانقلابات" والثورات في الدول المجاورة والمنافسة، أدركنا الدوافع التي جعلت فقهاء الأندلس والمغرب يقررون: "تبسيط علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى احتلال في العقائد"^(٢٧)، وفهمنا أيضاً لماذا لم يكن ممكناً قيام مذهب كلامي أو مشروع إيديولوجي في الأندلس إلا داخل الفقه أو بواسطته. إن التجديد لا ينبع إلا من "الداخل"، والداخل كان محكوماً بالفقه، وإن فالتجديد يجب أن ينطلق من الفقه. وهذا ما حدث على يد فقيه قرطبة أبو محمد ابن حزم.

٤ - ظاهرية ابن حزم.. والتجديد من "الداخل"

في الوقت الذي كان فيه الباقلاني وعبد القاهر البغدادي والجويني وغيرهم من كبار المتكلمين والفقهاء يعملون في بغداد على ترسيم المذهب الأشعري و"إغلاق" حدوده وآفاقه، الشيء الذي تبلور كما رأينا في "الاعتقاد القادي" و"بيان" البغدادي... في نفس هذا الوقت، تقريراً، كان ابن حزم في الأندلس (٤٥٦-٣٨٤) يجتهد في صياغة مذهب فقهي يقوم على اعتماد الظاهر من النصوص والرجوع إلى الأصول، ضدًا على قياسات وتقييعات فقهاء المذاهب الأربع.

لقد درج الناس على النظر إلى ابن حزم كمحرر فقيه ظاهري ، مساجل حاد المزاج . وإذا أضيف عنصر آخر إلى شخصيته الثقافية فالغالب ما يبرز تحليله الدقيق للحب وسلوك المحبين الذي ضمنه رسالته الشهيرة "طوق الحمامنة". الواقع أن اختزال فكر ابن حزم بهذا الشكل ينطوي على تعنيف ظالم - مقصود أو غير مقصود لا فرق - لواحد من أكبر المجددين في الفكر العربي الإسلامي يستحق بالفعل أن يعتبر مدشناً للحظة جديدة في تاريخ هذا الفكر. ذلك أن "ظاهرية" ابن حزم ، "فقيه قرطبة" ، منظوراً إليها على ضوء الملابسات السياسية التي أطرت تفكيره وحدّدت له اتجاهه، هي مشروع إيديولوجي ثقافي مضاد وبدائل لأيديولوجيا الدولة الفاطمية

(٢٧) عبد الواحد المراكشي. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. دار الكتاب. بيروت ١٩٧٨. ص ٢٥٢ وما بعدها.

ومذهب الدولة العباسية، هاتان الدولتان كانتا تتنافسان ، في عداء تاريخي ، على الأندلس ، وتحاربان بالسلاح الأيديولوجي خاصه، الخلافة الأموية التي كان ابن حزم ينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي الأيديولوجي .

لقد كانت عائلة ابن حزم من كبريات العائلات التي خدمت الدولة الأموية في الأندلس، فكان أبوه وزيراً للدي الحاجب المنصور ابن أبي عامر على عهد الخليفة هشام المؤيد (تولى الخلافة سنة ٣٦٦ هـ) الذي دخلت الدولة الأموية في عهده، وب مباشرة بعد وفاة المنصور بن أبي عامر سنة ٣٩٣ هـ ، في أزمة هيكلية خطيرة بسبب النزاعات على الخلافة داخل الأسرة الأموية نفسها من جهة، وكثرة الشورات ضدها من جهة ثانية، فظلت هذه الأزمة تنخر كيانها إلى أن سقطت نهائياً سنة ٤٢٢ هـ . وقد جاءتها الضربة القاضية على أيدي الحموديين الذين كانت لهم إمارة في شمال المغرب وكانوا طالبين (= شيعة) وبالتالي حلفاء للفاطميين كما أشرنا إلى ذلك آنفاً .

والواقع أن ظاهرية ابن حزم ، سواء في جانبها الهدمي أو في جانبها الإنساني ، لا يمكن إدراك مضمونها التجديدي الذي يجعل منها لحظة متميزة في تاريخ الثقافة العربية إلا إذا نظر إليها من الزاوية الاستيمولوجية أولاً. ذلك أن ما كان يركز عليه ابن حزم نقده رغم طابعه السجالي ، ليس الآراء والأطروحات ، بل الأسس والأصول التي تقوم عليها ، ومن هنا كانت ظاهرته ظاهرية نقدية أصولية وليس ظاهرية نصية اتباعية كما يفهم منها بعض الناس بسبب ربطهم إياها بربطها ميكانيكياً مع ظاهرية داود الأصفهاني (٢٠٢ - ٢٧٠ هـ). فعلاً يرتبط ابن حزم في مجال الفقه بالمذهب الظاهري الذي أسسه داود وابنه ، غير أنه حتى في هذا المجال نفسه تبدو ظاهرية فقيه قرطبة ذات طابع خاص تماماً : إنها تصدر عن رؤية شمولية للعقيدة والشريعة ، رؤية تستلهم المنطق والعلوم الطبيعية والفلسفة.

ولا بد ، لإبراز شمولية الرؤية الحزمية ، من التأكيد على موقفه النقدي من الأسس الدينية و "النظرية" التي شيد عليها المتكلمون مذاهبهم ، وهذا ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى.

٣- العلم والمنطق أقرب إلى الدين من أقوال المتكلمين

تناول ابن حزم آراء الفرق الكلامية في الإسلام بالتحليل والنقد ، بعد أن صنفها إلى خمسة رئيسية: أهل السنة ، والمعترضة ، والمرجئة ، والشيعة ، والخوارج . مستندًا في هذا التصنيف على مدى قرب أو بعد آرائهم من رأي أهل السنة في

القضيتين الأساسيةتين اللتين نشأ "علم الكلام" من الخلاف حولهما: مسألة الإيمان، هل هو قول باللسان (شهادة أن لا إله إلا الله) فقط، أم قول وتصديق بالقلب أم أنه قول وتصديق وعمل (امتثال للأوامر والنواهي) من جهة، وقضية الإمامة من جهة أخرى (هل هي محصورة في علي وذراته أم أنها لقريش وحدها أم أنها لعلوم المسلمين)... وما يهمنا هنا أكثر هو نقهـة للمذهب الأشعري ، وقد كان معاصرـاً لأـكبر بـنـاتهـ، وهو المذهب الذي سيرـكـ عليهـ ابنـ رـشدـ فيماـ بـعـدـ نـقـهـةـ للمذاهبـ الكلـاميةـ. فـعلاـ، كانـ ابنـ حـزمـ عـلـىـ صـلـةـ مـباـشـرـةـ بـهـذـاـ المـذـهـبـ، يـعـرـضـ لـآرـاءـ زـعـمـائـهـ فـيـ عـصـرـهـ وـعـلـىـ رـأـسـهـمـ الـأشـعـريـ مؤـسـسـ الـمـذـهـبـ وـالـبـاقـلـانيـ وـابـنـ فـورـكـ وـغـيـرـهـمـ، وـيـقـولـ عـنـهـ إـنـهـ اـنـتـشـرـ "فـيـ بـغـادـ وـبـالـبـصـرـةـ وـكـانـ لـهـ سـوقـ فـيـ صـقلـيـةـ وـالـقـيـرـوانـ وـبـالـأـنـدـلـسـ، ثـمـ رـقـ أـمـرـهـمـ وـالـحـمـدـ لـلـهـ رـبـ الـعـالـمـينـ".^(٢٨)

ومـاـ يـلـفـتـ النـظـرـ فـيـ نـقـهـ اـبـنـ حـزمـ هـوـ أـنـهـ، إـذـ كـانـ يـأـخـذـ عـلـىـ الفـرـقـ الـكـلامـيـةـ اـبـتعـادـهـ عـنـ مـذـهـبـ "أـهـلـ السـنـةـ" الـذـيـ يـقـولـ عـنـهـمـ إـنـهـ "أـهـلـ الـحـقـ"ـ، وـمـنـ عـدـاهـمـ فـأـهـلـ الـبـدـعـةـ، فـإـنـهـمـ الصـحـابـةـ وـمـنـ سـلـكـ مـنـهـجـهـمـ مـنـ خـيـارـ التـابـعـيـنـ ثـمـ أـصـحـابـ الـحـدـيـثـ وـمـنـ اـتـبـعـهـمـ مـنـ الـفـقـهـاءـ جـيـلاـ فـجـيـلاـ إـلـىـ يـوـمـنـاـ هـذـاـ وـمـنـ اـقـتـدـىـ بـهـمـ مـنـ الـعـوـامـ فـيـ شـرـقـ الـأـرـضـ وـغـرـبـهـاـ".^(٢٩) إـذـ كـانـ اـبـنـ حـزمـ يـحدـدـ "أـهـلـ الـحـقـ"ـ هـذـاـ التـحـدـيدـ "الـسـلـفـيـ"ـ فـإـنـهـ لـمـ يـتـرـدـدـ فـيـ تـبـنيـ آرـاءـ الـفـلـاسـفـةـ، وـخـاصـةـ أـرـسـطـوـ، فـيـ الـمـسـائـلـ الـتـيـ كـانـتـ مـنـ مـيـدانـ الـعـقـلـ وـالـعـلـمـ فـيـ عـصـرـهـ، وـتـقـدـيمـهـاـ بـدـيـلاـ عـنـ آرـاءـ الـمـتـكـلـمـيـنـ، أـشـاعـرـةـ وـغـيـرـهـمـ. وـهـوـ يـفـعـلـ ذـلـكـ بـصـرـاحـةـ وـإـصـارـاـ، لـأـنـهـ كـانـ فـيـلـسـوـفـاـ أـرـسـطـوـطـالـسـيـاـ كـابـنـ رـشدـ، بلـ لـأـنـهـ كـانـ يـرـىـ أـنـ مـاـ يـقـولـهـ أـرـسـطـوـ هـوـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـصـحـةـ وـإـلـىـ الـفـهـمـ الـعـامـ وـالـتـجـرـبـةـ وـبـالـتـالـيـ أـقـرـبـ إـلـىـ مـاـ يـنـطـقـ بـهـ ظـاهـرـ الـنـصـوصـ.

يـتـقـدـدـ اـبـنـ حـزمـ أـوـلـكـ الـذـيـنـ "لـمـ يـزـيدـواـ عـلـىـ طـلـبـ عـلـمـ الـإـسـنـادـ وـجـمـعـ الـغـرـائـبـ [...]" فـعـابـواـ كـتـبـاـ لـاـ عـلـمـ بـهـاـ، وـلـاـ طـالـعـهـاـ، وـلـاـ رـأـواـ مـنـهـاـ كـلـمـةـ، وـلـاـ قـرـؤـهـاـ، وـلـاـ أـخـبـرـهـمـ عـمـاـ فـيـهـاـ ثـقـةـ، كـالـكـتـبـ الـتـيـ فـيـهـاـ هـيـةـ الـأـفـلـاكـ وـمـجـارـيـ الـتـحـجـومـ، وـالـكـتـبـ الـتـيـ جـمـعـ أـرـسـطـوـطـالـسـيـسـ فـيـ حـدـودـ الـكـلـامـ" (=الـمـنـطـقـ). ثـمـ يـضـيـفـ: "وـهـذـهـ الـكـتـبـ كـلـهـاـ كـتـبـ سـالـمـةـ مـفـيـدـةـ دـالـةـ عـلـىـ تـوـحـيدـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ وـقـدـرـتـهـ، عـظـيمـةـ الـمـنـفـعـةـ فـيـ اـنـتـقـادـ جـمـيعـ الـعـلـمـ" . ثـمـ يـقـرـرـ قـاعـدـةـ سـتـرـدـ أـصـدـاؤـهـاـ عـنـدـ اـبـنـ رـشدـ كـمـاـ سـنـرـىـ بـعـدـ، وـهـيـ "أـنـ كـلـ مـاـ صـحـ بـيـرـهـانـ فـيـ أـيـ شـيـءـ كـانـ، فـهـمـوـ فـيـ الـقـرـآنـ وـكـلـامـ النـبـيـ (صـ)ـ مـنـصـوصـ مـسـطـورـ، يـعـلـمـهـ كـلـ مـنـ أـحـكـمـ الـنـظـرـ وـأـيـدـهـ اللـهـ بـعـلـمـ".

(٢٨) اـبـنـ حـزمـ. الـفـصـلـ فـيـ الـمـلـلـ وـالـأـهـوـاءـ وـالـتـحـلـ. مـكـتبـةـ خـيـاطـ. بـيـرـوتـ. دـ.تـ. خـمـسـةـ أـحـزـاءـ فـيـ مـحـلـ واحدـ. جـ ٤ـ. صـ ٢٠٤ـ.

(٢٩) نفسـ المرـجـعـ. جـ ٢ـ. صـ ١١٣ـ.

وأما ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان، وإنما هو إقناع أو شغب فالقرآن وكلام النبي (ص) منه خاليان".^(٣٠) إن هذا يعني أن ما في كتب الفلاسفة من المعارف "البرهانية" هو أقرب إلى ما في القرآن من تأويلات المتكلمين. ذلك ما سيعبر عنه ابن رشد ثم ابن تيمية من بعده بـ "موافقة صريح العقول مع صحيح المنقول".^(٣١) وصريح العقول هو ما تعطيه التجربة ولا يتعارض مع العقل. وآراء المتكلمين لا تتوافق فيها هاتان الصفتان. ذلك أنهم يتعاملون مع "الشاهد" (معطيات الحس والتجربة) لا كما هو في نفسه بل يبنونه بالصورة التي تمكّنهم من الاستدلال به على صحة عقائدهم في "الغائب" (=عالم الألوهية). هذا من جهة، ومن جهة أخرى هم لا يتزمون بمبادئ العقل بل يتحذلون مواقف متعارضة معها، وذلك مثل ما يقولونه في الجوهر الفرد وما يقررونه من التجويز وعدم ارتباط المسبيات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً.

يرفض ابن حزم إذن، المبادئ التي شيد عليها المتكلمون آراءهم ومذاهبهم وفي مقدمتها نظريةهم في الجوهر الفرد وفي التجويز، كما ينتقد منهجهم: الاستدلال بالشاهد على الغائب.

يُنتقد ابن حزم هذه المبادئ ويرفضها ويشهر بنتائجها:

- يرفض القول بالجوهر الفرد وما يترتب عنه من القول بالانفصال^(٣٢) ويتبينى موقف الفلاسفة (أرسطو خاصة)، فيؤكّد أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير الجسم ، فـ "كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهذا اسман معناهما واحد"، وأنه لا وجود للخلاء: "ليس في العالم خلاء البتة وأنه كرة مصممة لا تخلل فيها".^(٣٣)
- كما يرفض القول بالتجويز^(٣٤) الذي يترتب عنه إنكار الطبائع وإنكار السبيبة، ويرى أن "هذا المذهب الفاسد" لا أصل له في الشرع ولا في العقل مقرراً

(٣٠) نفسه. ج. ٢ ص ٩٥-٩٣. ترسخت هذه الفكرة في الأندلس وتم التعبير عنها بالقول: إن الأمر الشرعي لا يحاف الأمر الوجودي ، وأنه إذا ظهر هناك تعارض أول الشرع حسب ما تعطيه الوجود.

(٣١) لابن تيمية كتاب بهذا العنوان.

(٣٢) أقصد الرؤية التي تنظر للأشياء العالم كأجزاء منفصلة كالذرات، على عكس الرؤية التي تقوم على الاتصال والتي تنظر إلى الأشياء في ارتباط بعضها بعض كالأمواج .

(٣٣) يقول المتكلمون: إن الموارف الفردة تتحرك في الخلاء، إذ لا بد من الخلاء لتبقى منفصلة مستقلة. أما أرسطو فكان يقول إن الخلاء غير معقول: لا يمكن تصوّره. أما الفضاء أو ما يبدو فارغاً فهو مملوء بمادة الأثير، وهي عنده عنصر خامس تختلف طبيعته عن العناصر الأربع المعرفة: الماء والتربة، والنار والهواء. ومعنى قول ابن حزم: العالم ككرة مصممة هو أنه لا فراغ فيها وكانوا يتصورون العالم على غرار البصلة، والأفلاك التي تجري عليها النجوم والكواكب التي تحيط بالأرض هي كفشرات البصلة.

(٣٤) التجويز هو إنكار السبيبة والقول بأن كل شيء جائز في العقل. كما سترى عند نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد. ومن أجل تفاصيل وافية حول مبدأ التجويز لدى الأشاعرة: انظر كتابنا "بنية العقل العربي" م. د. و. ع. بيروت. قسم البيان. الفصلان: الخامس والسادس.

أن "الطبائع والعادات مخلوقة لله ، خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل (= تحول) أبداً، ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل".

أما القياس فهو، في نظره ، لا يصح ولا يجوز إلا داخل أفراد النوع الواحد، أي داخل مجموعة يشترك أفرادها في طبيعة واحدة . أما عندما يتعلق الأمر بعناصر من مجموعات مختلفة لا تجمعها طبيعة مشتركة فلا يجوز القياس. ومن هنا كان القياس في الفقه، والاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام، منهجاً فاسداً: ذلك لأن الفقهاء يقيسون أشياء على أشياء تختلف بالنوع بمجرد وجود شبه بينها، هذا في حين أن الشبه بين الأشياء لا يوجب استواء في الأحكام. ولو كان الأمر كذلك لكان للأشياء كلها حكم واحد، لأنه ما من شيء إلا ويقوم بينه وبين غيره شبه ما. أما ترجيح شبه على آخر واعتباره علة من طرف الفقيه فهو- مجرد ظن. والشرع لا يجوز بناؤه على الظن، بل لا بد من القطع ، والقطع لا يكون إلا بunsch. أما استدلال المتكلمين، فهو استدلال فاسد كذلك ، لأن طبيعة الشاهد (عالم الإنسان) غير طبيعة الغائب (عالم الإله)، فكيف يمكن الاستدلال بتلك على هذه وهما على طرفي نقىض : عالم الإنسان هو عالم النقص والفساد بينما عالم الإله كله كمال ودوماً.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المنهج الذي يتبعه ابن حزم بدليلاً عن منهج المتكلمين هو ما يسميه بـ "حجج العقول" وهو المنهج الذي يعتمد استخلاص النتيجة من مقدمات صحيحة مستمدّة من معطيات الحس والتجربة ويفقّلها العقل. وبكلمة واحدة: المنطق الأرسطي ، الذي يقول عنه ابن حزم إنه "علم مظلوم، ونصر المظلوم فرض وأجر". ومعلوم أن ابن حزم قد ألف كتاباً في المنطق جعل عنوانه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه" استعمل فيه أمثلة سهلة بسيطة "فاسية الاستعمال" حتى يكون سهل التناول والتطبيق من طرف الجميع، خاصة الفقهاء، فإن من لا يعرف المنطق "لم يجز له أن يفتني بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج".^(٣٥)

وكما يرفض ابن حزم آراء الأشاعرة في "دقيق الكلام" يقف ضد وجهات نظرهم في جليله، وهذه أمثلة:

فيخصوص الذات الإلهية يرى ابن حزم أنه من غير الجائز اعتماد القياس في تصوّرها. ذلك أن الذوات في الشاهد، ومنها ذات الإنسان، هي أجسام وأعراض،

(٣٥) ابن حزم. التقريب لحدود المنطق والمدخل إليه. تحقيق إحسان عباس. مكتبة الحياة. بيروت. ص ٨ - ١٠. قد سبق ابن حزم الغزالى إلى فكرة تعريب المنطق باستعمال أمثلة من الحقل الثقافى العربى الإسلامى.

والله ليس جسما ولا عرضا، بل هو "محرك ليس متحركا ومصور ليس متصورا".^(٣٦) وهذا تبنٌ صريح لنظرية أسطو التي كانت تمثل في زمانه رأي "العلم والبرهان".

أما التمييز بين الذات والصفات في الله فهو في نظر ابن حزم بدعوة فالله "لم يطلق لفظة "الصفة" على نفسه ولا النبي ولا الصحابة". وبالتالي فلا معنى للتنازع حول "الصفات"، هل هي "زائدة على الذات" أم غير زائدة؟ لا معنى للقول إن علم الله هو غير الله وهو مخلوق، ولا أنه غير الله وغير مخلوق كما يقول الأشعري والباقلاني (يذكرهما ابن حزم بالاسم) وهو يرى أن "هذا قول لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد لأنه إذا كان مع الله شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده [...]. وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة (= الأشعرية) المحدثة بعد الثلاث مائة عام، فهو خروج عن الإسلام وترك للإجماع المتيقن".^(٣٧)

ويضيف قائلاً: "العجب مع هذا كله تصريح الباقلاني وابن فورك في كتبهما في الأصول وغيرها بأن علم الله تعالى واقع مع علمنا تحت حد واحد، وهذه حماقة ممزوجة بهوس إذ جعلوا ما لم يزل محدودا بمنزلة المحدثات" أي قاسوا علم الله على علم الإنسان فجعلوه محدودا مثله، هذا في حين أن القياس هنا لا يجوز لاختلاف طبيعة كل من العلمين: علم الله غير محدود وعلم الإنسان محدود.

وكذلك الشأن في مسألة الإرادة والاختيار. فالاختيار بالنسبة لله هو أنه يفعل ما يشاء وكيف شاء. أما الإنسان فالاختيار بالنسبة له هو ذلك الميل الذي خلق الله فيه نحو شيء معين. وهذه فكرة سيقول بها ابن رشد بعد أن يظهرها.^(٣٨)

نعم تردد أصداء هذا النقد بوضوح في كتاب ابن رشد الذي بين أيدينا - كما سترى - وقد ترددت قبل ذلك لدى مؤسس الدولة التي عاش ابن رشد في كنفها. إنه ابن تومرت الذي بعث ظاهرية ابن حزم ونقلها من مجرد مذهب، يشتكي صاحبه من افتقاده لسلطة الدولة التي تقره، إلى "دعوة" للتغيير والتجديد كما سترى.

(٣٦) ابن حزم . الفصل . نفس المعطيات السابقة . ج . ٢ . ص . ١١٣ .

(٣٧) نفسه . ج . ٢ . ص . ١٣٥ .

(٣٨) نفسه . ج . ٢ . ص . ١٣٦ .

٤- مشروع إيديولوجي ينتظر التحقيق...

كانت أسرة ابن حزم من كبريات الأسر التي خدمت الدولة الأموية في الأندلس. كان أبوه وزيراً لدى المنصور ابن أبي عامر على عهد هشام المؤيد (تولى الخلافة سنة ٣٦٦ هـ) الذي دخلت الدولة الأموية بالأندلس في عهده، و مباشرة بعد وفاة المنصور ابن أبي عامر، في أزمة هيكلية خطيرة بسبب النزاعات على العلامة داخل الأسرة الأموية من جهة، وكثرة الثورات ضدها من جهة ثانية. وقد ذلت هذه الأزمة تخرّكياًها إلى أن سقطت نهائياً سنة ٤٢٢ هـ.

كان ابن حزم خلال هذه الأزمة في طليعة "الحزب" الذي كان يغالب الزمان ويصارع التأثيرين بهدف إعادة الحكم لبني مروان. وقد تمكّن هذا "الحزب" فعلاً من تنصيب "خلفاء" منهم استوزر ابن حزم لبعضهم ومن بينهم المعتمد آخر ملوك بني أمية (خلع سنة ٤٢٢ هـ). وإن فظاهرية ابن حزم، منظوراً إليها على ضوء الأحداث التي عايشتها، لم تكن مجرد موقف فكري معزول عن الواقع وصراعاته، بل كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الإيديولوجي الذي كان يختبر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية خصميها التاريخيين: العباسين في بغداد والفاتميين في مصر (ومعلوم أن سقوط دولتي الأمويين كان على يد الحموديين الشيعة الذين كانت لهم إمارة في شمال الأندلس وكانوا حلفاء للفاتميين).

كانت ظاهرية ابن حزم، إذن، عبارة عن مشروع إيديولوجياً كافية متكمالة تطمح إلى تعليم نفسها على المجتمع ككل، وكان لابد لها من سلطة سياسية تفرضها. ولم يكن من الممكن أن تتحقق ما كانت تصبو إليه من الانتشار والهيمنة الفكرية والثقافية في وقت كانت فيه الدولة، التي كانت "الحرمية" تنطق باسمها وتحمل مشروعها الإيديولوجي، تلفظ أنفاسها الأخيرة. وهذا ما كان ابن حزم يدركه ويعييه جيداً، وقد عبر عنه بقوله: "وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر: أزهد الناس في عالم أهله، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: لا يفقد النبي حرمه إلا في بلده، وقد تيقنا ذلك بما لقى النبي (ص) من قريش". وكان يقول: "إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب مالك في المغرب ومذهب أبي حنيفة بالشرق"^(٣٩)، الشيء الذي يعبر بوضوح عن وعيه بأن مذهبه لن يكتب له الانتشار إلا إذا توفر له سلطان سياسي يفرضه.

(٣٩) انظر: محمد أبو زهرة . ابن حزم. دار الفكر العربي. القاهرة. د.ت. ص ٥١٦-٥٢٢.

٥- ابن تومرت ... تحقيق بعدي للحزمية

ولكن الأيديولوجيات التجددية الثورية التي من هذا النوع لا تموت، بل لابد أن يأتي من يستعيدها بصورة أو بأخرى عندما تصبح الحاجة الاجتماعية إليها قائمة والظروف ناضجة.

ذلك ما سيحصل بعد أزيد قليلاً من خمسين سنة، إذ ستصبح "ظاهرية ابن حزم" أساساً لحركة سياسية ثورية قادها في المغرب المهدى ابن تومرت ضد دولة المرابطين المغربية الفتية، التي استجدها كبراء الأندلس لجعل حد للحرب الأهلية فيها بين ملوك الطوائف ورد أطماع الملوك الأسبان في استردادها. لقد انتقل يوسف بن تاشفين أمير المرابطين إلى الأندلس ثلاث مرات للجهاد وانتهى به الأمر أخيراً إلى أن جعلها تحت حكمه المباشر ابتداء من سنة ٤٨٤ هـ.

كان الجهاز الإداري والسياسي للمرابطين القادمين من الصحراء خاصعاً لنفسه الفقهاء الذين كانوا مالكين متشددين و "مقلدين"، فخنقوا حرية الفكر التي كانت قد ازدهرت عندما انحلت فيها السلطة المركزية وأصبح الأمر لملوك الطوائف الذين كانوا يتنافسون على الظهور بمظهر الأبهة، فشجعوا العلم والعلماء. أما في المغرب فقد كانت ممارسات الفقهاء امتداداً لنفس الظاهرة التي كانت سائدة من قبل، ظاهرة هيمنة التقليد في الفقه والعقيدة . وذلك هو "الجمود" و "الانحراف" الذين سيركز عليهم ابن تومرت حركته الإصلاحية، بل الثورية.

اتخذ المهدى ابن تومرت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" سلاحاً دينياً ، واتخذ شعار "ترك التقليد والرجوع إلى الأصول" سلاحاً إيديولوجيَا . فراح يوجه الضربات لكيان الدولة المرابطية الدينية والإيديولوجيَّة.

كان المرابطون في نظر ابن تومرت منحرفين عن الدين الصحيح، عن التوحيد، لأن علماءهم اعتمدوا القياس، قياس الغائب على الشاهد، فأوقعوا الناس، وأوقعوا أنفسهم ودولتهم، في التشبيه والتجسيم على مستوى العقيدة، بقياسهم الله على الإنسان ، كما كرسوا "التقليد" على مستوى الشريعة برضעם الفروع مكان الأصول فابتعدوا عن الكتاب والسنة.

من هذا المنطلق الذي يستعيد بكيفية مباشرة المضمون الديني والأساس الإيديولوجي لـ "ظاهرية" ابن حزم سار ابن تومرت بحركته إلى نهايتها، إلى تأسيس الدولة الموحدية التي ستجسم باستراتيجيتها الثقافية المشروع الإيديولوجي الذي ناضل ابن حزم من أجله . لنتنظر إذن إلى الكيفية التي استعادت بها الدولة

الموحديّة مشروع ابن حزم ولنبدأ بأطروحتات مؤسس الحركة التي أقامتها :
اطروحتات ابن تومرت المنهجية .

لعل أهم أثر فكري يحتفظ لنا بمنهجية ابن تومرت هو "كتاب أعز ما يطلب" (نشره غولديزير بالجزائر عام ١٩٠٣) الذي جمع فيه خليفته عبد المؤمن بن علي ، المؤسس الفعلي للدولة الموحديّة ، الأحاديث والتعليقات التي تشكل ما يمكن اعتباره الأساس النظري والإطار الإيديولوجي العام لدعوة ابن تومرت الإصلاحية .

والحق أن هذا الكتاب أشبه ما يكون بمقال جديد في منهجية التفكير والبحث في شؤون العقيدة والشريعة. إن المبدأ الإبستيمولوجي الذي يقود خطاب ابن تومرت في هذا الكتاب هو مبدأ "الثالث المرفوع" وبعبارة المفضلة: " لا وسط بين النفي والإثبات ". إننا في هذا الكتاب رفض صارم لتلك "القيمة الثالثة" التي كان ينشدّها بإلحاح التفكير الكلامي والفلسفى والفقهي العربى من وراء اعتماد قياس الغائب على الشاهد في إنتاج المعرفة .^(٤٠) يعتقد ابن تومرت قياس الغائب على الشاهد في مختلف المجالات التي يوظف فيها داخل الثقافة العربية، مجالات الفقه والكلام واللغة ، متخدًا من نقهده هذا أساساً إبستيمولوجيا لنقهده الإيديولوجي الذي استهدف مباشرة فقهاء المرابطين وسلطتهم.

ففي مجال الفقه يرى ابن تومرت أن الحكم الشرعي لا يثبت بالقياس لأنّه طريقة في التفكير لا تفيد اليقين وإنما تحرك الظن والشك لا غير. إن الذي يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الأصل ، والأصل وحده . ومن هنا كانت دعوته إلى الرجوع إلى الأصول. يقول : " لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ، ولا يثبت إلا بالعلم . والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التي تبني عليها ينزل عن منهاج الحق ".^(٤١) وإذا كان الفقهاء يتمسون معرفتهم الظنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمونه "العلة" ، فإن ابن تومرت يرى أن هذه "العلة" ليست علة على الحقيقة وإنما هي مجرد "أُمارة" وعلامة يثبت عندها الحكم ولا يثبت بها. يقول: "الأصل يثبت به الحكم ، والأُمارة يثبت عندها الحكم . وبين يثبت به وبين يثبت عنده ما بين السماء والأرض ".^(٤٢) وغني عن البيان القول إن نقد العلة الفقهية بهذا الشكل ينسف القياس الفقهي تماماً.

(٤٠) م . ع الجابری . نحن والتراث . المركز الثقافی العربي . الدار البيضاء . ١٩٨٥ . ص ٢٥٧ .

(٤١) ابن تومرت . أعز ما يطلب . نشره جولدزيهير . الجزائر . ١٩٠٣ . ص ٨ .

(٤٢) نفس المرجع . ص ٢٥ .

أما في مجال علم الكلام فان ابن تومرت يرى أن الاعتماد فيه على قياس الغائب على الشاهد يؤدي إلى التشبيه لا محالة . ذلك : "أن الموجود المطلق (= الله) هو القديم الأزلية الذي استحال على القيد والخواص ، والمحتص بمطلق الوجود من غير تحصيص ولا تقيد".^(٤٢) ولذلك لا يجوز قياسه بعالم الشهادة ، عالم الطبيعة والإنسان الذي كله تقيد وتحصيص ، يقول : "بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما لأن كل واحد منها مضاد للآخر ، وأن ذا (=الله) يفعل وذا (=العالم) لا يفعل ، وذا قديم وذا محدث ، وذا مفتقر وذا غني . فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقائقهما جميما ، لأن القياس إنما يصلح بين المتماثلين ، وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه ، والله سبحانه ليس له مثل ولا شبه . فإذا بطل هذا بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد".^(٤٣) واضح أن ابن تومرت يربط هنا التشبيه والتجسيم اللذين اتهم بهما المرابطين بقياس الغائب على الشاهد ، ومن هنا كان النقد الإيسستيمولوجي نقداً إيديولوجياً كذلك.

مما تقدم يتضح بخلافه أننا هنا بقصد عملية نقل لـ "ظاهرية" ابن حزم من مستوى المشروع الفكري إلى مستوى "الدعوة" ، مستوى العمل... وابن تومرت من هذه الناحية تلميذ لابن حزم ، ولا علاقة له مع الغزالي - الذي يُزعم أنه التقى به في بغداد- ولا مع المذهب الأشعري، فقده للاستدلال بالشاهد على الغائب ، ودعوته إلى الرجوع إلى الأصول يبعدها عن الأشعرية تماماً.

وليس صحيحاً على العموم ما يقال من أن الدولة الموحدية التي أسسها ابن تومرت ومرافقه عبد المؤمن بن علي كانت أشعرية المذهب. لقد كان الموحدون (وهذا هو الاسم الذي أطلقه ابن تومرت على أصحابه وبقوا يحملونه طوال عهدهم بالملك) أصحاب مذهب مستقل في التوحيد، فيه جوانب أشعرية وأخرى معتزلية وعناصر كثيرة أساسية من "ظاهرية" ابن حزم، إضافة إلى فكرة "الإمام المعصوم" الشيعية التي وظفها ابن تومرت سياسياً في أول الأمر لجمع الناس حوله، وقد ألغى الخليفة الموحدي المنصور شعار "الإمام المعصوم المهدى المعلم" عندما صارت الدولة الموحدية في غنى عنه سياسياً أي عندما توطن حكمها وبلغت قمة عظمتها. وإن فلا معنى لاستغراب بعض الباحثين المعاصرین من كون ابن رشد، الذي عاش في كف دولـةـ الموحدـينـ وـ دـاـخـلـ بـلـاطـهـاـ، قد تـصـدـىـ لـنـقـدـ المـهـدـىـ بـلـهـجـةـ حـادـةـ أـحـيـاـنـاـ، كـمـاـ سـنـرـىـ فـيـ الـكـتـابـ الـذـيـ بـيـنـ أـيـدـىـ. ذـلـكـ أـنـ الدـوـلـةـ الـمـوـهـدـىـ لـمـ

(٤٣) نفسه. ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٤٤) نفسه. ص ١٦٨.

تكن أشعرية بل كانت ذات مذهب خاص، مذهب يعتمد الكتاب والسنة في الدين مع افتتاح على الفلسفة والعلوم، تماما كما هو شأن ظاهرية ابن حزم.

٦- المذهب الأشعري... لم يكن مذهب الدولة في الأندلس

على أن المذهب الأشعري لم يكن مستساغا من فقهاء البلاط الأندلسي، لا زمن الموحدين ولا زمن أسلافهم المرابطين. ولربما كان من الراجح أن ذاك له علاقة بالمذهب الفقهي. إن فقهاء المذهب المالكي لابد أن يكونوا سنيين في العقيدة، أقرب إلى "الظاهر" منهم إلى مذهب الأشعرية، تماما مثلما أن فقهاء الشافعية أميل إلى الأشعرية منهم إلى "الظاهر".

ولدينا في هذا الصدد جواب لابن رشد الجد، الذي كان من رجال الدولة المرموقين زمن المرابطين، على سؤال يتعلق بمذهب الأشعرية، نختتم به هذا المدخل، فهو يربطنا مباشرة بابن رشد الحفيد. إن الأمر يتعلق بالعقيدة الأشعرية كما صاغها الباقلاني والبغدادي وبالطبع الذي يقرر أن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، بمعنى أن عدم الأخذ بالأدلة "العقلية" التي يبرهن بها الأشاعرة على حدوث العالم (=نظريتهم في الجوهر الفرد) يؤدي إلى بطلان الاعتقاد في الحال، ومن ثم تكفير كل من يعتقد تلك الأدلة.

وما يلفت الانتباه في جواب ابن رشد الجد هو أنه يتضمن نفس وجهات النظر التي يقررها فيلسوفنا في كتابه الذي بين أيدينا، سواء فيما يخص نقد طريق الأشعرية في الاستدلال على وجود الله أو فيما يتعلق بعرض الطريق التي يقررها القرآن الكريم، أو فيما يخص الموقف الذي يجب أن تتخذه الدولة من كتب الأشاعرة والمسألة لا تتعلق بتتطابق وجهة نظر الحميد مع وجهة نظر جده وحسب، بل وترتبط كذلك بكون الأول كان يتكلم من داخل البلاط الموحدى بينما كان الثاني من كبار رجال الدولة المرابطية (توفي الجد في السنة التي ولد فيها الحميد، سنة ٥٢٠ هـ، وهي السنة التي كانت فيها الدعوة الموحدية في بدايتها)، وهذا يدل على نوع من الاستمرارية على صعيد العقيدة تمتد إلى ابن حزم. (يجد القارئ نص الفتوى في الملحق أدناه: النص الثالث).



ملحق

النص الأول

"بيان الاعتقاد القادرى"

نص البيان:

- [١]- "على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك له، «لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوا أحد» (الإخلاص ٤-٣). لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، ولم يكن له شريك في الملك.
- [٢]- "وهو أول لم يزل وآخر لا يزال.
- [٣]- " قادر على كل شيء، غير عاجز عن شيء.
- [٤]- "إذا أراد شيئاً قال له: كن، فيكون.
- [٥]- "غنى غير محتاج إلى شيء. «لا إله إلا هو الحي القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم» (البقرة ٢٥٥). «يطعم ولا يطعم» (الأنعام ١٤). لا يستوحش من وحدة ولا يأنس بشيء، وهو الغني عن كل شيء.
- [٦]- " لا تخلقه (=تُبليه) الدهور والأزمان، وكيف تغيره الدهور وهو خالق الدهور والأزمان، والليل والنهار، والضوء والظلمة، والسماءات والأرض، وما فيهما من أنواع الخلق، والبر والبحر وما فيهما، وكل شيء حي أو موات أو جماد؟
- [٧]- "كان ربنا وحده لا شريك معه، ولا مكان بجويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى عليه كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق.
- [٨]- "هو مدبر السماوات والأرضين، ومدبر ما فيها ومن في البر والبحر، لا مدبر غيره، ولا حافظ سواه. يرزقهم ويرضهم ويعافيهم ويعيدهم

ويحييهم. والخلق كلهم عاجزون: الملائكة والبيرون والمرسلون، والخلق كلهم أجمعون.

[٩]- "وهو قادر بقدرة، والعالم بعلم أزله غير مستفاد. وهو السميع بسمع والمبصر ببصر، يعرف صفتهم من نفسه، لا يبلغ كنههما أحد من خلقه. متكلم بكلام، لا باللة مخلقة كآلة المخلوقين. لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عليه السلام. وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقة لا مجازية.

[١٠]- "ويعلم [= وعلى الإنسان أن يعلم] أن كلام الله غير مخلوق، تكلم به بكلماتها، وأنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه، وتلاه أصحابه على الأمة. ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً لأنَّه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق في كل حال، مَتَلْوُاً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً. ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه.

[١١]- "ويعلم أن الإيمان قول وعمل ونية: قول باللسان، وعمل بالأركان والجوارح، وتصديق به. يزيد وينقص: يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. وهو ذو أجزاء: فأرفع أجزاءه لا إله إلا الله، وأدنها إماتة الأذى عن الطريق. والحياة شعبة من الإيمان. والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد. والإنسان لا يدرِّي كيف هو مكتوب عند الله، ولا بماذا يختتم له، فلذلك نقول إنه مؤمن إن شاء الله، وأرجو أن يكون مؤمناً، ولا يضره الاستثناء والرجاء، ولا يكون بهما شاكراً ولا مرتاباً، لأنَّه يريد بذلك ما هو مغيب عنه من أمر آخرته وخاتمتها. وكل شيء يتقرب به إلى الله تعالى ويصلُّ لخالص وجهه من أنواع الطاعات، فرائضها وسننها ونفائلها، فهو كله من الإيمان منسوب إليه. ولا يكون للإيمان نهاية أبداً لأنَّه لا نهاية للفضائل ولا للتنوع في الفرائض أبداً.

[١٢]- "ويجب أن نحب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم. ونعلم أنَّهم خير الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنَّ خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم

عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم. ونشهد للعشرة بالجنة. ونترحم على أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام. ولا نقول في معاوية إلا خيراً. ولا ندخل في شيء شجر بينهم، ونترحم على جماعتهم، قال الله تعالى: «والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا أغرانا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم». (الحشر ١٠)، وقال فيهم: «ونزعنا ما في صدورهم من غل، إخواننا على سُرُّ متقابلين» (الحجر ٤٧).

[١٣]- "ولا يُكَفِّرُ بترك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها، فإنه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ، حتى يخرج وقت الأخرى، فهو كافر وإن لم يجحدها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: بين العبد والكافر ترك الصلاة. فمن تركها فقد كفر، ولا يزال كافراً حتى يندم ويعيدها، فإن مات قبل أن يعيد لم يُصلَّ عليه، وحضر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف.

[١٤]- "وسائل الأعمال لا يُكَفِّرُ بتركها وإن كان يفسق حتى يجحدها.

[١٥]- "ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجي به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله.

[١٦]- "وقال النبي صلى الله عليه وسلم: الدين النصيحة. قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم. وقال عليه السلام أيما عبد جاءته موعظة من الله تعالى في دينه فإنها نعمة من الله سيقت إليه. فإن قبلها يشكر، وإلا كانت حجةً عليه من الله تعالى ليزداد بها إثماً ويزاد بها من الله سخطاً.

[١٧]- "جعلنا الله لآلائه شاكرين، ولنعمائه ذاكرين، وبالسنة معتصمين، وغفر لنا ولجميع المسلمين".

(أورده، نقاً عن المنتظم لابن الجوزي، آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط٣. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٧).

النص الثاني

بيان البغدادي (*)

يقول البغدادي في الباب الأخير من كتابه "الفرق بين الفرق وبيان الناجية منهم":
 الباب الخامس في بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محسنها، "الفصل
 الثالث في بيان الأصول التي اجتمعت عليها أهل السنة":

"هذه أصول اتفق أهل السنة^(۱) على قواعدها وضلوا من خالفهم فيها، وفي
 كل ركن منها مسائل أصول، ومسائل فروع. وهم يجمعون على أصولها، وربما
 اختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليل ولا تفسيقا.^(۲)
 "فاما الركن الأول في إثبات الحقائق والعلوم:

[۱]- "فقد أجمعوا على إثبات العلوم معاني قائمة بالعلماء وقالوا بتضليل
 نفأة العلم وسائر الأعراض^(۳) [...]

(*) هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ولد بن ساير ودرس على كبار الأشاعرة
 والشافعية فيها وكان من شيوخه أبو سحق الإسفياني. ولما توفي هذا الأخير سنة ۴۱۸هـ
 خلفه أبو منصور في التدريس. قال عنه السبكي: "إمام عظيم القدر جليل الم محل كثير العلم
 حبر لا يسأجل في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام". وقال عنه فخر الدين
 الرازي: "كان يسير في الرد على المحالفين سير الآجال في الآمال". ومن كتبه: "أصول
 الدين"، و "فضائح المعترلة"، و "فضائح القدرة"، و "الفرق بين الفرق" الخ... توفي عام
 ۴۲۹هـ. فالرجل إذن يمثل الأشاعرة في عصره.

(۱) المقصود: الأشاعرة، وهم يعتبرون أنفسهم امتدادا تاريخيا وعقديا لـ "أهل السنة والجماعة" الذين ترجع
 أرائهم إلى الأغلبية التي أيدت موقف الحسن بن علي بن أبي طالب عندما تنازل عن المطالبة بالخلافة لصالح
 معاوية بن أبي سفيان "حقنا للدماء المسلمين".

(۲) التضليل: ضلل نسبه إلى الضلال وهو ضد الهدى. والتفسيق: نسبه إلى الفسق، وهو ارتکاب معصية.

(۳) المقصود بمتبي الحقائق والعلوم: الذين يعتقدون في أن الإنسان يستطيع أن يتوصل بعقله إلى تحصيل
 معرفة صحيحة عن الموجودات ومنها إلى معرفة الحال. المقصود بـ "العلوم" هنا: المعارف. ونفأة الحقائق
 والعلوم هم الشكاك. والعلم - علمك ببياض هذه الورقة مثلا - هو عندهم عرض، أي صفة تزول، مثله مثل
 البياض في الورقة أو السواد الخ...

"وأما الركن الثاني وهو الكلام في حدوث العالم:

- [٢]- "فقد أجمعوا على أن العالم: كل شيء هو غير الله عز وجل، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاتة الأزلية مخلوق مصنوع.
- [٣]- "وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع، ولا هو من جنس العالم ولا جنس شيء من أجزاء العالم.
- [٤]- "وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض، خلاف قول نهاية الأعراض في نفيها للأعراض.^(٤)
- [٥]- "وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ، وأنكروا النظام^(٥) وال فلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية، لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى، وفي هذا رد قوله: « وأحصى كل شيء عددا » (الجن ٢٨).
- [٦]- "وقالوا بآيات الملائكة والجن والشياطين في أحناش حيوانات العالم، وأكفروا من أنكرهم من الفلاسفة والباطنية.
- [٧]- "وقالوا بتحانس الجواهر والأجسام، وقالوا إن اختلافها في الصور والألوان والطعوم والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها.
- [٨]- "وضللوا من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع.
- [٩]- "وضللوا أيضا من قال من الفلاسفة بخمس طبائع، وزعم أن الفلك طبيعة خامسة لا تقبل الكون والفساد^(٦) كما ذهب إليه أرسطوطاليس.
- [١٠]- "وضللوا من قال من الشاوية إن الأجسام نوعان: نور وظلمة، وأن

(٤) من المتكلمين من ينفي وجود الأعراض ويرى أنه ليس هناك إلا الأجسام وصفاتها. والأشاعرة يثبتون الأعراض، دليلاً لهم أن الجسم يتحرك بعد سكونه ويسكن بعد حركة، ولابد أن يكون ذلك لعلة هي الحركة ويسمونها عرضاً. ومثل ذلك يقولون في باقي الأعراض كالألوان والطعوم والتسليف والحياة والعلم والجهل الخ... والأعراض سميت كذلك لأنها تعرض للجسم وتزول، وبالتالي فهي حادة. وبما أن الجسم لا ينفك عن الأعراض فلابد أن يكون حادثاً منها، فالأشخاص إذن حادثة والعالم مؤلف من أحاسيم، وإذاً فهو حادث. وهم إنما يثبتون الأعراض من أجل هذه النتيجة: إثبات حدوث العالم. ونهاية الأعراض هم: "الأصم من المعتزلة وطوائف من الدهرية والسمينة كلها زعموا أن المتحرك متحرك لا بحركة، والأسود لا بسواد يقوم به".

(٥) هو إبراهيم بن سيار النظام أحد كبار المعتزلة تلمذ على أبي الهذيل العلاف وخالقه في مسائل، وهو أستاذ الحافظ في الإعتزال.

(٦) يقول أرسطو بالأثير كطبيعة خامسة، ومنه يتكون الجسم السماوي وهو لا يفسد ولا يفنى، أما الأجسام الأرضية فتتألف من العناصر الأربع: التراب والماء والهواء والنار.

الخير من النور والشر من الظلمة [...]

[١١]- " واتفق أهل السنة على اختلاف أجناس الأعراض، وأكفروا النظام في قوله إن الأعراض كلها جنس واحد وأنها كلها حركات، لأن هذا يوجب عليه أن يكون الإيمان من جنس الكفر، والعلم من جنس الجهل، والقول من جنس السكوت [...].

[١٢]- " واتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام، وأكفروا من زعم من الدهرية أنها كامنة في الأجسام وإنما يظهر بعضها عند كمون ضده في محله.

[١٣]- " واتفقوا على أن كل عرض حادث في محل، وأن العرض لا يقوم بنفسه.^(٧)

[١٤]- " وأكفروا من قال من المعتزلة البصرية بحدوث إرادة الله سبحانه لا في محل^(٨)، وبحدوث فناء الأجسام لا في محل.^(٩)

[١٥]- " وأكفروا أبو الهذيل في قوله: إن قول الله عز وجل للشيء: "كن"، عرض حادث لا في محل.^(١٠)

[١٦]- " واتفقوا على أن الأجسام لا تخلو، ولم تحل قط، من الأعراض المتعاقبة عليها.

[١٧]- " وأكفروا من قال من أصحاب الهيولي: إن الهيولي^(١١) كانت في الأزل خالية من الأعراض ثم حدثت فيها الأعراض حتى صارت على صورة العالم [...]".

[١٨]- " وأجمعوا على وقوف الأرض وسكنها، وأن حركتها إنما تكون

(٧) كالسود فهو لا يوجد بنفسه بل لأبد له من محل وحامل كهذه السيارة.

(٨) يقولون: الإرادة هي إرادة شيء، لا بد أن تتعلق بشيء.

(٩) الفناء كالحياة والسود عرض، فلا بد له من حامل ومحل.

(١٠) كان أبو الهذيل يميز بين أمر التكوين وأمر التكليف. فكلمة «كن» في قوله تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (بיס ٨٢) هي كلام الله، وهي في غير محل ، فالمحاطب فيها شيء غير موجود، فالأمر هنا أمر بالتكوين. أما قوله تعالى: «كونوا قوامين بالقسط» (النساء ١٨٥) فهو أمر تكليف.

(١١) الهيولي: عند فلاسفة اليونان هي المادة الأولى غير المتعينة، أو "المادة" بلا صورة، وهي عندهم قديمة. والخلق والصنع والكون أو التكوين- كلها بمعنى واحد- وهو إعطاء "الصورة للمادة". والمادة هي المحل الذي يقبل الصورة. الكرسي: مادة (خشب) وصورة (هيأته).

عارض يعرض لها من زلزلة ونحوها [...]

[١٩]- "وأجمعوا على أن السماوات سبع سماوات طباق، خلاف قول من زعم من الفلاسفة والمنجمين إنها تسع.

[٢٠]- "وأجمعوا أنها ليست بـكُرْيَة تدور حول الأرض، خلاف قول من زعم أنها كرات بعضها في حوف بعض، وأن الأرض في وسطها كمركز الكرة في حوفها. ومن قال بهذا لم يثبت فوق السماوات عرشا ولا ملائكة ولا شيئا مما يثبته الموحدون فوق السماوات.

[٢١]- "وأجمعوا أيضا على جواز الفناء على العالم كله من طريق القدر والإمكان. وإنما قالوا بتأييد الجنة ونعمتها، وتأييد جهنم وعدابها من طريق الشرع.^(١٢)

[٢٢]- "وأجازوا أيضا فناء بعض الأجسام دون بعض.

[٢٣]- "وأكفروا أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار.^(١٣)

[٢٤]- "وأكفروا من قال من الجهمية^(١٤) بفناء الجنة والنار.

[٢٥]- "وأكفروا الجبائي وابنه أبا هاشم^(١٥) في قولهما إن الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا في محل.

(١٢) هم يقولون بالتجويز، أي أن كل شيء يجوز، فليست هناك سبيبة. ومن هنا قولهم يجوز في "العقل" أن يفني العالم كله ، الدنيا منه والآخرة، وإنما يقولون بخلود الجنة والنار لأن الشرع قال ذلك.

(١٣) كان أبو الهذيل العلاف قد قال : إن أهل الجنة والنار يصرون إلى سكون دائم. وكان هذا القول منه جوابا على إلزام تعرض له حينما كان يقرر حدوث العالم، فقال له الخصم: إذا كان هناك خلود في الآخرة فمعنى ذلك أن العالم لا آخر له . وما لا آخر له لا أول له، إذن يجب أن يكون العالم لا أول له، أي قد يدعا غير حادث، فكان جوابه ما نقدم.

(١٤) أصحاب الجهم بن صفوان. وكان من آرائه أن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيها وتلذذ أهل الجنة بنعمتها، وتلذم أهل النار بحيمتها، إذ لا تتصور حركات لا تنتهي آخرها ، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولا. وحمل قوله تعالى «حالدين فيها» على المبالغة والتاكيد، كما يقال "حد الله ملك فلان". واستشهد بقوله تعالى: «حالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله ». (هود ١٠٨). أنظر: الشهرستاني . الملل والتسلع. نفس المعطيات السابقة. ج ١. ص ٨٨.

(١٥) مما من كبار معتزلة البصرة ، كانوا يقولون بأن إرادة الله لا تتعلق بمحل: فهو مرید إرادة مطلقة. وليس هذا الشيء أو ذلك . وكذلك أفعاله. فإذا أرد أن يفني العالم فإنه لا يفني شيئا فشيئا، بل يفنيه بفناء مطلق لا يتعلق بأشياء العالم. كل ذلك لأن التزير الكامل لله يقتضي مخالفته للمخلوقين الذي تتعلق إراداتهم بالمرادات.

"وقالوا في الركن الثالث وهو الكلام في صانع العالم وصفاته الذاتية التي استحقها لذاته"

[٢٦]- إن الحوادث كلها لابد لها من محدث صانع.

[٢٧]- "وأكفروا ثمامنة وأتباعه من القدرية في قولهم: إن الأفعال المتولدة^{١٦} لا فاعل لها.

[٢٨]- "وقالوا إن صانع العالم خالق الأجسام والأعراض، وأكفروا معمرا^{١٧} وأتباعه من القدرية في قولهم إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض وإنما خلق الأجسام، وأن الأجسام هي الحالقة للأعراض في أنفسها^{١٨}.

[٢٩]- "وقالوا إن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا أعراض، خلاف قول القدرية في دعواها أن المعدومات^{١٩} في حال عدمها أشياء. وقد زعم البصريون منهم أن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراض. وقول هؤلاء يؤدي إلى القول بقدم العالم. والقول الذي يؤدي إلى الكفر كفر في نفسه [...].

"وقالوا في الركن الرابع وهو الكلام في الصفات القائمة بالله عز وجل:

[٣٠]- "إن علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعت له أبدية [...].

[٣١]- "وأجمع أهل السنة على أن قدرة الله تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات على طريق الاختراع [...].

[٣٢]- "وأجمع أهل السنة على أن الله يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حي من طريق العقل. ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر^{٢٠} [...].

(١٦) إذا رميت بحجر حيواناً مثلاً، فهاج ذلك الحيوان وصم طفلاً فمات الطفل. فموت الطفل فعل متولد فمن فاعله ومن المسئول عنه؟

(١٧) هو معمر بن عباد من المعترلة الذين بالغوا في تزييه الله والقول بحرية الإرادة الإنسانية.

(١٨) يقول: النار تحدث الإحراق والشمس تحدث الحرارة والحيوان يحدث الحركة الخ...

(١٩) يقول المعترلة باد المعدوم شيء، وذلك انتلاقاً من قوله تعالى: «إِنَّمَا أُمْرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كَنْ فَيَكُونُ». فالمعدوم هو الشيء قبل حدوثه. هو بلغة الفلسفية: ماهية، فإذا قال الله لها "كن" صارت موجودة.

(٢٠) أي يجوز في العقل رؤية الله يوم القيمة. ويجب الاعتقاد في ذلك لأن الشرع قال بالرؤبة: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة».

[٣٣]- "وأجمع أهل السنة على أن إرادة الله تعالى مشيّته واختيارة وعلى أن إرادته للشيء كراهة لعدمه، كما قالوا إن أمره بالشيء نهي عن تركه. وقالوا أيضاً إن إرادته نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها [...]" وقالوا إنه لا يحدث في العالم شيء إلا بإرادته، ما شاء كان وما لم يشاً لم يكن [...]

[٣٤]- "وأجمعوا على أن كلام الله عز وجل صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا محدث ولا حادث، خلاف قول القدرية في دعواهم أن الله تعالى خلق كلامه في جسم من الأجسام وخلاف قول الكرامية^(٢١) في دعواهم أن أقواله حادثة في ذاته، خلاف قول أبي الهذيل: إن قوله للشيء كن لا في محل وسائر كلامه محدث في أجسام [...]

"وقالوا في الركن السادس وهو الكلام في عدل الإله، سبحانه، وحكمته:

[٣٥]- إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب^(٢٢) العباد ولا خالق غير الله، خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم. فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قادرٍ مشركاً بربه، لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التي هي الحركات والسكنون في العلوم والإرادات والأقوال والأصوات [...]

"وقالوا في الركن السابع المفروض في النبوة والرسالة:

[٣٦]- بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه، خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع.

[٣٧]- "وقالوا في الفرق بين الرسول والنبي أن كل من نزل عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة وكان مؤيداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادات فهونبي، ومن حصلت له هذه الصفة وشخص أيضاً بشرع جديد أو يفسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول [...]."

(٢١) أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام كان من بيت الصفات كأهل السنة، إلا أنه انتهى إلى التحسيم: إلى القول إن الله جسم وعلى العرش بوصفه جسماً آخر...

(٢٢) جمع كسب: نتاج الفعل الذي يقوم به الشخص. والإنسان في نظرهم لا يخلق أفعاله، وإنما إذا أراد شيئاً خلق الله فيه القدرة على فعله وهو يكسب نتائجه ويحاسب عليها.

[٣٨]- "وقالوا بفضيل الأنبياء على الملائكة خلاف، قول الحسين بن الفضل مع أكثر القدرة بفضيل الملائكة على الأنبياء، وقالوا بفضيل الأنبياء على الأولياء من أمم الأنبياء، خلاف قول من زعم أن في الأولياء من هو أفضل من الأنبياء. وقالوا بعصمة الأنبياء عن الذنوب [...]

وقالوا في الركن الثامن المضاف إلى المعجزات والكرامات:

[٣٩]- "إن المعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعى النبوة مع تحديه قومه بها ومع عجز قومه عن معارضته بمثلها على وجه يدل على صدقه في زمان التكليف [...] وهذا خلاف من القدرة أن النبي عليه السلام لا يحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته [...]

[٤٠]- "وقالوا بجواز ظهور الكرامات على الأولياء وجعلوها دلالة على الصدق في أحوالهم [...]

[٤١]- "وقالوا بأن القدرة والخوارج يخلدون في النار ولا يخرجون منها

[...]

وقالوا في الركن الثاني عشر المضاف إلى الخلافة والإمامية:

[٤٢]- "إن الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام، ينصب لهم القضاة والأمناء ويضبط ثغورهم ويغزى جوشهم ويقسم الفيء بينهم ويتصرف لمظلومهم من ظالمهم.

[٤٣]- "وقالوا بأن طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد [...]

[٤٤]- "وقالوا من شرط الإمامة النسب من قريش [...] خلاف قول من زعم من الضرارية^(٢٣) إن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم [...]

[٤٥]- "وقالوا لا تصلح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق، ولم يقدر أهل كل واحد من الصقعين على نصرة أهل الصقع الآخر، وحيثئذ يجوز لأهل صقع عقد الإمامة لواحد يصلح لها منهم [...]

(٢٣) أصحاب ضرار بن عمرو: فرقه من المعتزلة.

[٤٦] - "وأما أهل الأهواء من الجارودية والهشامية والتجارية والجهمية والإمامية^(٤)، الذين أكفروا أحيا الصحابة، والقدريّة المعتزلة عن الحق، والبكرية المنسوبة إلى بكر ابن أخت عبد الواحد^(٥)، والضرارية والمشبهة كلها والخوارج، فإننا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم".

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الناجية منهم. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٧٣ . ص ٣٠٩ وما بعدها. (باختصار).

(٤) أهل الأهواء: المقصود بهم الفرق الكلامية الإسلامية المحالفة لعقيدة الأشاعرة ، وهي الفرق التي ذكر. الجارودية فرقة من الشيعة الزيدية. والهشامية فرقة من المعتزلة أصحاب هشام الفوطسي . والتجارية فرقة من الجيرية أصحاب الحسين بن محمد التجار. والجهمية سبق التعريف بها . والإمامية: أكبر فرق الشيعة .

(٥) البكرية: كانوا يقولون بعض آراء النظام .

النص الثالث

فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة

سئل ابن رشد الجد:

"الجواب رضي الله عنك وأرضاك فيما ي قوله أهل الكلام بعلم الأصول من الأشعرية. ومنذهبهم أنهم يقولون:

[١] - " لا يكمل الإيمان إلا به (= باعتماد المذهب الأشعري)، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته وتحقيقه. وأنه يتعمّن على العالم والجاهل قراءته ودراسته. فهل يصح ذلك، وفClark الله، من قولهم إن المسلمين مندوبون إلى قولهم ومحبون على مذهبهم؟ أم لا يسوغ لهم ذلك ولا يلزمهم البحث عليه والطلب له؟"

[٢] - " وإن من قولهم أيضاً أنه لا ينبغي لأحد من المسلمين، في أول ابتدائه لبصرته بأمر دين الله ودخوله في معرفة ما يفهم به أمر الصلاة المفروضة عليه من وضوء وصلاة، أن يتعلم شيئاً من ذلك إلا بعد نظره وقراءته بعلم أصولهم واقتدائهم بمذهبهم، ومتى خالف ذلك من قولهم كفروه، وهو، وClark الله، مع جهله ربما أخرجه ذلك إلى التعطيل أو يعطيه عن أداء المفروض عليه.

[٣] - " بين لنا، وClark الله، ذلك، وفسره لنا وأوضحه مشروحاً موقفاً لذلك، مأجوراً عليه إن شاء الله عز وجل، وما عجزنا عنه، وClark الله، من القول وأغفلناه من الذكر الذي يتم به مفهوم نزعتنا ونهاية إشارتنا فلك الفضل في التنبية عليه، والإعلام به مأجوراً عليه إن شاء الله ، ولنك الفضل في الإحالة على الكتب التي منها الجواب، وقوله كل من قال من أهل العلم في جوابنا منك".

فكان الذي أجابه :

[١]- "سؤالك هذا وقفت عليه. وما ذكرت فيه عن الطائفة من أهل الكلام بعلم الأصول على مذهب الأشعرية من أنه لا يكمل الإيمان إلا به ، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته لا ي قوله أحد من أئمتهم ، ولا يتأنله عليهم إلا جاهل غبي، إذ لو كان الإيمان لا يكمل والإسلام لا يصح إلا بالنظر والاستدلال من طريق العقل على القوانيين التي رتبها أهل الكلام على مذهب الأشعرية ، والمناهج التي نهجوها على أصولهم، من وجود الأعراض بالجواهر واستحالة بقائها فيها وما أشبه ذلك من أدلة العقول التي يستدللون بها، لبين ذلك النبي (ص) للناس وبلغه لهم كما أمره الله تعالى في كتابه حيث يقول : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته» (المائدة ٦٧).

[٢]- "فكمابيننا أنه (ص) لم يدع الناس في أمر التوحيد، وما يجب عليهم من الاعتقاد فيه، إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر ، ولا أن أحدا من أصحابه تكلم بذلك، إذ لم يرو عنه (ص)، ولا عن واحد منهم كلمة واحدة فما فوقها من هذا النمط من الكلام من طريق توادر ولا آحاد من وجه صحيح ولا مستقيم.

[٣]- "على أنه (ص) وهم، رضي الله عنهم، عدلوا عنه إلى ما هو أولى وأبين، وأجل وأقرب إلى الأفهام، ليس بيده إلا إليها بأوائل العقول وبدائتها، وهو ما أمر من الاعتبار بمحلوقاته في غير ما آية من كتابه، إذ لم يتم (ص) حتى بين للناس ما نزل إليهم، وبلغ إليهم ما أمر ببيانه لهم، وتبلیغه إليهم، فقال (ص) في خطبة الوداع، وهو في مقامات له شتى بحضورة عامة أصحابه: "ألا هل بلغت"؟ فكان الذي أنزل الله من الوحي، وأمر بتبلیغه هو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي» (المائدة ٣) .

[٤]- "فلا حاجة بأحد في إثبات التوحيد وما يجب لله من الصفات ، ويجوز عليه منها ، ويستحبل بها، إلى سوى ما أنزله في كتابه، وبينه على لسان رسوله (ص) من الآيات التي نبه عليها، وأمر بالاعتبار بها. من ذلك قوله عز وجل: «وفي أنفسكم أفلات بتصرون»، إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة

الدالين على وجود الصانع الحكيم، وأنه واحد قادر عالم مريد «ليس كمثله شيء»، كما ذكر في محكم كتابه، «هو السميع البصير». (الشوري ١١).

[٥] - لأن العاقل:

أ- إذا نظر إلى نفسه، وما ركب فيها من الحواس التي عنها يقع الإدراك، والجوارح التي يباشر بها القبض والبسط، والأعضاء المعدة للأفعال التي يختص بها كالأbras التي تحدث له عند استغنائه عن الرضاع وحاجته إلى الطعام، وكالمعدة التي ينضح فيها الطعام، ثم ينقسم فيها على الأعضاء في مجاري العروق المهيأة لذلك ويرسب ثقله إلى الأمعاء حتى يبرز عن البدن.

ب- والى ما أمر به من الاعتبار بقوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. والى السماء كيف رفعت. والى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت» (الغاشية ٢٠ - ١٧)، والى قوله: «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنellar لآيات لأولي الألباب» (آل عمران ١٩٠)، وإلى قوله: «أرأيتم ما تمنون. أأنتم تخلقونه وأم نحن الخالقون» (الواقعة ٥٨ - ٥٩)، إلى آخر الآيات، والى ما أشبه ذلك من الأدلة الواضحة، والحجج اللاحقة التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من لزمه حكم الخطاب، وهي في القرآن أكثر من أن تحصى، فلا يمكن أن تستقصى .

- ثبت عنده (= العاقل أعلى) وجود الصانع الحكيم.

ج- ثم تيقن وحدانيته وعلمه، وقدرته وإرادته بما شاهده من ابنياء أفعاله على الحكمة، واطرادها في سبلها، وجريها على طرقها.

د- وعلم سائر صفاته توثيقا على الكتاب المنزل الذي بان حقه، وعلى النبي المرسل الذي ظهر صدقه بما ظهر على يديه من المعجزات الخارقة للعادات.

[٦] - "فكان الاعتماد على هذا الاستدلال الذي نظر به القرآن، وعول عليه سلف الأمة هو الواجب، إذ هو أصح وأبين، وفي التوصل إلى المقصود أقرب، لأنه نظر عقلي بدائي مركب على مقدمات من العلم لا يقع الحلف في دلالتها.

[٧]- "أما الاستدلال على ذلك بطريقة المتكلمين من الأشعريين، إن كانت من طرق العلم الصحيحة ، فلا يؤمن من العيب على أصحابها، ولا الانقطاع على سالكها، ولذلك تركه السلف المتقدم من أئمة الصحابة والتابعين، ولم يعولوا عليه لا لعجزهم عنه، فقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، ولم يأت آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها.

[٨]- " فمن الحق الواجب على من ولاه الله أمر المسلمين أن ينهي العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين الأشعريين ، ويمنعهم من ذلك غاية المنع ، مخافة أن تبوأفهم عن فهمها فيصلوا بقراءتها.

[٩]- " ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن ، ونبه الله عليه عباده في محكم التنزيل إذ هو أبين وأوضح لائق، يدرك ببيته العقل يأسر تأمل في الحين ، فيسأدوها بعد إلى العلم بما يلزمهم الفقه فيه من أحكام الوضوء والصلاوة والزكاة والصيام وسائر الشرائع والأحكام ومعرفة الحلال في المكاسب من الحرام .

[١٠]- " وأما من شدا في الطلب وله حظ وافر من الفهم فمن الحظ له أن يقرأها إذا وجد إماما فيها يفتح عليه مغلقها لأنه يزداد بقراءتها والوقوف عليها بصيرة في اعتقاده ، ويعرف بذلك وجه الكمال في العلم ويدخل في الصنف الذي عناهم النبي (ص) بقوله: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال البطلين ، وتأويل العجاهلين".

[١١]- "هذا الواجب فيما سألت عنه، لا ما حكت عن الطائفة المذكورة من أنه يتعمّن على العالم والجاهل قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين، والبداية بذلك قبل تعلم ما يفهم به أمر دينه من وضوئه وصلاته وسائر العبادات المفترضة عليهم ويكفر من خالف ذلك .

[١٢]- " وما الكفر إلا في اعتقاد ما ذهبوا إليه من ذلك لأنهم إذا لم يصلوا ولا صاموا ولا حجوا حتى يعرفوا الله تعالى من تلك الطرق الغامضة البعيدة، قد لا يصلون إلى معرفته من تلك الطريق إلا بعد المدة الطويلة، أو تبوأفهم عنها جملة فيمرقون عن الدين، ويخرجون من جملة المسلمين.

[١٣] - أعاذنا الله من الشيطان الرجيم ، ولا نكب بنا عن المنهج المستقيم
برحمته انه منعم كريم وبالله التوفيق لا شريك له".

(نفلا عن د. المختار بن الطاهر التليلي. ابن رشد (الحد) وكتابه المقدمات. الدار
العربية للكتاب. بيروت. ١٩٨٨. ص ٤٢٣-٤٢٧. والفتوى موجودة في مخطوط العزانة
الوطنية بمدريد ورقة ١٧١ و ١٧٢ ظ.).

مقدمة تحليلية

ابن رشد وتصحيح العقيدة



أولاً: الكتاب: الإطار والأفق

١ - مراجعات متعددة

يمكن ربط الكتاب الذي بين أيدينا بمرجعيات متعددة، تحدده نوعاً من التحديد. فعلى مستوى مؤلفات ابن رشد يفرض الكتاب نفسه كاستمرار للكتاب السابق له، أعني "فصل المقال" الذي أعلن فيه ابن رشد عن نيته في تأليف كتاب في "الظاهر من العقائد التي قصد الشّرع حمل الجمهور عليها"، يكون كبديل لتأويلات المتكلمين التي قال عنها : إنها مزقت الشرع وفرقت الناس.

أما على مستوى تاريخ علم الكلام، الذي انتهى في زمان ابن رشد إلى "بيانات التّكفير" التي أصدرها الأشاعرة ضد كل من لا يعتقد مذهبهم، والتي نشرنا نماذج منها كـ "ملحق" ، في الصفحات الماضية، فيمكن اعتبار الكتاب الذي بين أيدينا بمثابة شرح وتطوير لفتوى التي أصدرها ابن رشد الجد عندما سُئل في موضوع "بيانات التّكفير" المذكورة. وبذلك يكون الكتاب استمراً لاستمراراً لتلك الفتوى التي كانت آخر مواد الملحق السابق. إن ابن رشد الحفيد، الفيلسوف، يتبنى هنا نفس موقف ابن رشد الجد، الفقيه.

أما إذا نظرنا إلى الكتاب من خلال المخاطب الرئيسي فيه، الذي يستحضر ابن رشد كتبه وتنظيمه للمذهب الأشعري، والذي كان "المرجع" في هذا

المذهب، في عصر فلسفتنا، فإن أبي المعالي الجويني، أستاذ الغزالى، يفرض نفسه كـ "مخاطب" أول، بوصفه الشخص الذى حاول إيجاد حلول للمشاكل الكثيرة التي كان يعني منها علم الكلام الأشعرى. ويقى الغزالى حاضرا - كما كان في "فصل المقال"، بوصفه الرجل الذى "طَمَّ الوادى على القرى"، حسب تعبير ابن رشد.

لنقف قليلا مع هذا "المرجع" لتعرف بالمقارنة معه على بنية الكتاب الذى بين أيدينا، لنعود بعد ذلك إلى مستوى آخر، هو الأهم بالنسبة لنا نحن اليوم، لارتباطه المباشر باهتماماتنا العاصرة.

٢- بين "الإرشاد للجويني.." و "الكشف" لابن رشد

إذا نظرنا إلى فهرس الكتاب الذى بين أيدينا أو إلى بنائه الداخلى وجدرناه يعكس بشكل واضح الصورة العامة التي استقرت عندها مباحث "علم الكلام" زمن ابن رشد. وهي الصورة التي ترسمت مع أبي المعالي الجويني (كما بينا ذلك في المدخل) بعد أن اكتملت صياغتها مع كل من أبي بكر الباقلانى وعبد القاهر البغدادي.

ومع أن الشكل الخارجى لهذه الصورة العامة قد يختلف قليلا أو كثيرا من مؤلف لآخر، فإن بناءها الداخلى كان قد استقر على مقدمات وأركان ولوائحه. المقدمات في النظر والاستدلال و "المعلومات" (= المعرفات)، وأنواعها من حسية وعقلية وخبرية الخ... أما الأركان ثلاثة، وقد باتت تشكل الأبواب الرسمية في علم الكلام وهي: ذات الله، صفاته، أفعاله. وأما اللواحق فتتناول قضية الإمامة، ومسائل فرعية أخرى أقل أهمية.

وإذا نحن أردنا أن نربط ، من هذا المنظور، الكتاب الذى بين أيدينا بكتاب معين من الكتب التي سبقته فإن كتاب "الإرشاد" للجويني يفرض نفسه كـ "مرجع" أول، سواء على صعيد بنية النص أو على صعيد مضمون القضايا موضوع النقاش. لقد ذكر ابن رشد أبو المعالي الجويني بالاسم مرات عديدة، وأشار إلى رسالته "العقيدة النظامية" وكتابه "الإرشاد" (أنظر مثلا الفقرة رقم ١٨٠^(١)، متعاملا مع آرائه بوصفها أنسج ما انتهى إليه "الكلام" الأشعرى، مرکزا نقده عليها بوصفها كذلك).

(١) نحيل هنا إلى فقرات كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة". أنظر النص لاحقاً.

ليس هذا فحسب، بل إننا نستطيع أن نقرأ عنوان كتاب الجويني في عنوان كتاب ابن رشد بوصفه، أعني هذا الأخير، رداً مباشراً، أو معارضة "كلامية" صريحة. إن النص الكامل لعنوان كتاب الجويني هو: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد". أما كتاب أبي الوليد ابن رشد فعنوانه الكامل هو كما يلي: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فالمعنى إذن واحد: الإرشاد - أو الكشف عن - الأدلة (العقلية) التي ثبت بها عقائد الإسلام.

غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيسي سيتحول إلى "تعارض" بل إلى معارضه صريحة بمجرد ما نتبه إلى العنوان الفرعي لكتاب ابن رشد والذي يُهمَل ذكره في الغالب. ذلك أن العنوان الكامل لهذا الكتاب هو كما يلي: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع الضالة".

وهكذا فيما يقتصر الجويني في كتابه على تقرير مذهب الأشعرية في صورته الرسمية التي اتحذها في زمانه، يأخذ ابن رشد على عاتقه مهمة مزدوجة قوامها نفي وإثبات، نقد وتقديم بديل.

ذلك ما يصرح به ابن رشد في مستهل كتابه حيث يشرح الغرض من تأليفه فيقول: "... فقد رأيت أن أ Finch في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع (ص) بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة [...] اعتقادت في الله اعتقدات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلاً نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس [...، وإذا توصلت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقوايل محدثة وتأويلاً مبتدعة" (ف: ٤-١).

يتعلق الأمر إذن بمهمتين اثنتين: الكشف عن العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها من جهة، والتعريف بـ "الأقوايل المحدثة" و "التأويلاً المبتدعة" التي تقررها فرق المتكلمين، وعلى رأسها الأشعرية. ومع أن المهمتين مستقلتين إحداهما عن الأخرى فإن ابن رشد يحرض على الربط بينهما: تارة يقدم الأولى ويؤخر الثانية ليجعل "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" بديلاً قرآنياً عن تأويلاً الأشعرية، وتارة يفعل العكس: يقدم البديل القرآني أولاً ثم يأتي بالمذهب الأشعري بوصفه ابتداعاً وإنحرافاً الخ...

ومهما كان الأمر فالقضية المطروحة ليست مجرد قضية "كلامية"، قضية رأي أو آراء مقابل أخرى، كلا. إن المسألة أعمق من ذلك وأبعد أثراً: إنها قضية العقائد التي يجب أن يحمل الجمهور -بل جميع الناس- عليها، وبالتالي قضية "الدين والمجتمع".

٣- القضية: قضية الدين والمجتمع

هكذا يرتبط كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بكتاب "فصل المقال..."، على هذا المستوى أيضاً، ارتباطاً مباشراً: فهو استمرار له وتممة، كما نبه إلى ذلك ابن رشد نفسه في أول الكتاب (ف: ١). وكان قد ورد به في حاتمة "فصل المقال" عندما نبه إلى أن "التأویل الحق [..] ليس يوجد -كما يقول- لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأویلاتهم لا تقبل النصرة، ولا تتضمن التنبیه على الحق ولا هي حق، ولهذا كثرت البدع". ثم يؤكد أنه: "من قبل التأویلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم ببعض وبذع بعضهم ببعض وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأویلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانوا أقل تأویلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شراث وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق".^(٢)

واضح إذن أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في الكتاب الذي بين أيدينا، كما في الكتاب الذي سبقه (فصل المقال)، لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري، بل هو أساساً شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في "الأضرار" التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من "التصریح للجمهور" بتأویلاتها، وما ترج عن ذلك من "شنآن وتباغض وحروب" وتمزيق للشرع وتفریق للناس "كل التفارق".

وتتضخ آفاق هذا الشاغل الاجتماعي السياسي في ثنايا الكتاب، وفي أكثر من موضع. فهو يشبه حال الشريعة، يعني الدين، بدواء رکبه من عدة عناصر طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل لم يناسبه ذلك الدواء فغير من تركيه وقال للناس: هذا هو الذي قصده ذلك الطبيب، فصدقوه وأخذوا من ذلك الدواء، فأصابتهم بسببه مرض، ثم جاء رجل آخر وادعى نفس

(٢) ابن رشد. *فصل المقال*. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ١٢١-١٢٢.

الادعاء و فعل الشيء نفسه، وأصاب الناس من ذلك مرض آخر. ثم جاء ثالث فرابع الخ... وادعوا ما ادعى الأول والثاني وفعلوا فعلهما، وكانت النتيجة أن تواتر الأمراض على الناس بسبب ذلك: "حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب".

ويضيف ابن رشد قائلاً: "وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرق الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول" (ف: ١٦٠ - ١٦١).
ثم يخاطب قارئه : "وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبيّن أن هذا المثال صحيح" (ف: ١٦٢). فذلك: "ما فعله بالشرع الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية ". ثم جاء أبو حامد [الغزالى] فطم الوادي على القرى" (=أغرقها) وذلك أنه صرخ بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه" (ف: ١٦٣).

٤- البعد الإصلاحي للكتاب: الدفاع عن العلم و حرية الإرادة

من هنا، أعني من استحضار "تأويلات" المتكلمين بعيدة بل المتعارضة مع "الحق" سواء منه ما تقرره الأقاويل العلمية البرهانية، أي المعرفة العلمية - كما كانت في عصره- أو "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، وأيضاً من خلال استحضار دور الغزالى في التشوش على "الحكمة" ، وهي العلوم الفلسفية، ورمي المشتغلين بها بالكفر ، من هنا، إذن ، نستطيع أن نتبين في الكتاب الذي بين أيدينا كتاباً في الدفاع عن العلم، وبعبارة أدق، التصور العلمي الفلسفى للكون الذى يشيد العقل بعيداً عن أي شاغل آخر غير طلب الحقيقة. وذلك ضداً على تأويلات المتكلمين الذين ذهبت بهم الرغبة في نصرة آرائهم إلى بناء ما يسمونه "الشاهد" ، أي الكون وظواهره، بالصورة التي تمكّنهم من قياس "الغائب" عليه. و"الغائب" عندهم هو عقائدتهم الكلامية في موضوع ذات الله وصفاته وأفعاله.

وكما رأينا في المدخل فقد انتهى التطور بعلم الكلام عند الأشعرية إلى آراء في الكون مبنية على ما يقررونـه، من خلال الجداول الكلاميـ، وليس من خالـ

البحث العلمي والفلسفي، حول طبيعة العالم، أي حدوثه الذي بنوا وجهة نظرهم فيه على ما سموه "الجوهر الفرد" وما أحقوا به من خصائص تطال عالم الإنسان، هذا إضافة إلى إنكارهم "الضروريات العقلية"، وفي مقدمتها: مبدأ "الهوية" وبدأ السببية، وفعل "الطبائع" - وهي المبادئ التي يقوم عليها العلم والفلسفة- مكرسين آراء في التجويز تقبل المحال من أي نوع كان. هذا مع سلبهم الإنسان حرية الإرادة والاختيار والقدرة على إتيان أفعاله، جاعلين من "القضاء والقدر" ومن تجويزهم الجور والظلم على الله تعالى، ما يجعل وجود الإنسان بلا معنى، اللهم إلا ما يقولونه من "الابتلاء"، ابتلاء الإنسان واحتقاره.

من هنا يبدو كتاب ابن رشد أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي "المعاصر" الذي ما زالت تحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما والتي رأها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية توخاها من الدين.

يتضىء ابن رشد إذن للرد على كل ذلك، مدافعا بقوة وإخلاص عن العلم والحرية وأيضا وبشكل لم يسبق إليه، على قضايا الدين الخاصة كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية قياسا على ما تقدمها من شرائع، مناقشا قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالحتمية، مناقشة علمية عميقه أقرب إلى الفكر الحديث، خاصة نظرية "تلاقي سلاسل الأسباب" التي فسر بها كورنو مسألة الحتمية.

لم تكن مناقشة ابن رشد لآراء الأشعرية من جنس ردود المتكلمين بعضهم على بعض، بل لقد انفصل فيلسوف قرطبة، وبوعي ومسؤولية، عن أفاوبل المتكلمين، متجنبًا الانحراف في إشكالياتهم الكلامية، جاعلا نصب عينيه، ليس الرد على المخالفين، كما هو شأن المتكلمين، بل القيام بإصلاح ديني فلسطي وعلمي في آن واحد:

- إصلاح ديني هدفه، كما عبر هو نفسه: "تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير"^(٣). والرجوع بها إلى "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع

(٣) ابن رشد. شرح كتاب "السماء والعالم". مخطوط مبتوء بالسکبة الوطنية بتونس رقم: ١٨١١٨ .

حمل الجمهور عليها"، ووضع قانون للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله وما يحوز وما لا يجوز الخ...، وكيف؟

- **إصلاح فلسفى**، أعلن عنه فيلسوفنا بكل صراحة في بداية مشروعه الفلسفى، فكتب يقول في المقدمة التي استهل بها أول كتاب له في الفلسفة، ما نصه: "فإن غرضنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبة، أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبة. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدّها إقاعاً وأثبتتها حجة [...]. فلنبدأ بأول كتاب من كتبه، وهو المعروف بالسماع الطبيعي، ولنلخص ما في مقالة [مقالة] من الأقاويل العلمية، بعد أن نحذف الأقاويل الجدلية، لأنها إنما مضطّر إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية. فأما إذا وقع عليها فلا مدخل لها (=الأقاويل الجدلية) في التعليم، إلا على جهة الارتياض، ويكتفى في ذلك الاقتصار على مسائل محدودة العدد".

- **إصلاح علمي**، وقد دشنه بكتابه "**الكليات في الطب**" الذي كان من بواكير أعماله العلمية. وقد عمد فيه إلى بناء الطب على العلم، والعلم الطبيعي خاصة، لتكون الممارسة الطبية في الجزيئات منتظمة تحت "كليات" علمية وليس على مجرد التجارب العفوية أو الوصفات الجاهزة التي تعطيها "الكتانيش". كما أفصح عن رغبته في القيام بإصلاح علمي على مستوى علم الفلك، أي مستوى تصور نظام الكون، كي يغدو مطابقاً للعلم الطبيعي. يقول في آخر شرحه لكتاب "السماء والعالم" لأرسطو: "ولعلنا إن أنسا الله في العمر ستفحضر عن الهيئة (=علم الفلك) التي كانت في عهد أرسطو، فإنه يظهر أنه لم يكن فيها مجال بحسب العلم الطبيعي، وهي الحركات التي يسميها أرسطو اللولبية". كان نظام بطليموس، السائد زمن ابن رشد وقبله، يقوم على الحساب دون مراعاة تطابق المقدمات التي تُعتمد فيه مع نظام الطبيعة. ومع أن النتائج كانت تأتي صحيحة في الجملة، فإن صحة النتائج ليس دليلاً على صحة المقدمات، بل لا بد من القيام بفحص المقدمات لمعرفة مدى صحتها أي مطابقتها للواقع، وبالتالي لا بد من القيام بعملية "التركيب" إلى جانب عملية "التحليل" التي يعتمدها الرياضيون، وهذه وحدتها لا تكفي في بناء الحقيقة العلمية. لم يمهل الأجل المحتموم فيلسوفنا لتحقيق هذا المشروع العلمي، فقام تلميذه ومعاصره نور الدين أبو اسحق

البطروجي فحقق ذلك، وصار كتابه المرجع المعتمد في موضوعه -بأوروبا- إلى أن ظهر كوبيرنيك بنظريته التي أعلنت ميلاد علم الفلك الحديث.

لنكتف بهذا الاستطراد حول المشروع الإصلاحي الرشدي، في مجالات الدين والفلسفة والعلم، فذلك ما سنعرض له بتفصيل في الكتاب الذي نعده بعنوان: "ابن رشد، فكر وسلوك". لقد كان غرضنا من إثارة الموضوع هنا هو إبراز جانب من الجوانب الأساسية التي لا بد من استحضارها لرسم الإطار الذي يندرج فيه الكتاب الذي بين أيدينا، أعني ما عبر عنه ابن رشد بـ"تصحيح عقائد شريعتنا مما دخلها من التغيير". فلتتبع معه في هذا الكتاب، باختصار، عملية "التصحيح" هذه، من خلال عرض موجز لبنيته ومضمونه.

ثانياً: بنية الكتاب ومضمونه

١ - فرق محدثة وأقاويل مبتدعة

يستهل ابن رشد كتابه هذا بالذكير بما كان قد وعد به في "فصل المقال" من أنه ينوي تأليف كتاب خاص يكون موضوعه "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، وبيان جوانب الضعف والابتداع والانحراف في تأowيات المتكلمين بمختلف فرقهم، وأشهرها في زمانه كما يقول أربعة: الأشعرية والمعزلة والباطنية والحسوية.

أما الحشوية فتليخص دعواهم في قولهم: "إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل". بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كاف، وأن لا مكان لإعمال العقل لإثبات وجود الله وصفاته الخ... تماماً كما لا مكان له في التعرف على أحوال المعاد الخ... فتلك كلها أمور "لا مدخل فيها للعقل". ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بكونها باطلة تتناقض مع القرآن نفسه الذي يدعو الناس إلى استعمال عقولهم للتعرف على وجود الله من خلال النظر في مخلوقاته، وهذا في غير ما آية (ف: ٧-١٠)، كما تناقض وتعارض مع الحكمة التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان الخ...

وأما الصوفية (وهم داخلون في عداد الباطنية الذين ذكرهم كفرقة) "فيزعمون - يقول ابن رشد - أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (=بالتفكير) على المطلوب". ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بأن هذه الطريقة، طريقة الكشف والإلهام - إذا سلمنا بوجودها - "ليست عامة للناس بما هم ناس، فضلاً عن أنها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها": فالقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر" (ف: ٦٥-٦٦).

أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم إن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه وإن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية (ف: ٧)، وبالتالي مما سيقال في الرد على الأشعرية ينطبق كذلك على المعتزلة.

يقى الأشعرية إذن، وهو الذين كانت لهم السيادة، كما قلنا، على الساحة العقدية زمن ابن رشد. لقد جعلوا من مذهبهم وحده المذهب الحق وحكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخرى. بل إن بعضهم جعل المقدمات العقلية التي وضعوها للاستدلال على وجهة نظرهم شرطاً في الإيمان، حتى إنهم كفروا "من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وصفوها لمعرفته". هذا فضلاً عن كونهم يحددون كثيراً من الضروريات العقلية، وعن كون الغزالي، وهو من أقطابهم قد كفر الفلسفة لاحتلافهم مع وجهة النظر الأشعرية.

سيذكر ابن رشد إذن على المذهب الأشعري: يحلل طريقتهم في إثبات العقائد الدينية الإسلامية، ويكشف عن جوانب الوهن والخلل فيها من الناحية المنطقية، ويبين ابعادها، عن الطريقة التي "قصد الشّرع حمل الجمهور عليها"، وهي الطريقة الواردة في القرآن الكريم من جهة، وتناقضها، مع العقل والمعرفة العلمية الفلسفية من جهة أخرى.

٤ - العلماء والجمهور: الفرق في المعرفة، لا غير

ولابد من الوقوف هنا قليلاً مع هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلماء والجمهور: إنه تمييز على مستوى المعرفة فقط، فالاختلاف بين معارف العلماء ومعارف الجمهور اختلاف في التفاصيل، وبالتالي في الدرجة، لا في النوع: الجمهور يقتصرُون "على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس"، ولذلك يخاطبهم الشّرع بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية

تصويراً حسياً مستمدًا مما هو مشاهد عندهم. "أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان" (ف: ٨٢) أي ما يتوصلون إليه بأنواع الاستدلال التي يستعملونها لاستخراج المجهول من المعلوم، ولذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور.

أما الفرق بين العلماء والمتكلمين، الجدليين، فهو أن العلماء - والمقصود هنا الفلسفة وأرسطو بكيفية خاصة - ينطلقون من دراسة "الشاهد" أي معطيات الحس والتجربة، والارتقاء منها إلى "الغائب" أو "ما وراء الطبيعة"، إلى العالم الإلهي، وهو يتتحققون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها، وتماسك الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها. غرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم نفسه: العلم الذي به ينال الإنسان كماله. فينفصل به عن الحيوان والنبات والجماد الخ... أما المتكلمون الجدليون فهم، بالعكس من ذلك، ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بـ "الغائب" أي بعالم الألوهية وما في معناه ثم يبنون "الشاهد"، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول. هدفهم، كما قلنا، كسب الأنصار وليس بناء العلم.

٣- "الكلام" شيء... والمعرفة العلمية البرهانية شيء آخر

هذا من جهة ومن جهة أخرى لابد من الإشارة إلى أن اعترافات ابن رشد على الأشعرية والمتكلمين عموماً ليست اعترافات جدلية من ذلك النوع الذي كل ما يهدف إليه هو هدم دعوى الخصم أو التشكيك فيها على الأقل. كلا، إن ابن رشد يستحضر في ذهنه ما كان يعتبر في عصره معرفة برهانية، أي علم، أعني العلم الأرسطي، وبكيفية عامة نظام الكون كما شيده أرسطو بطريقته "البرهانية"، التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول. ثم يقارن بين آراء المتكلمين وبين هذه "المعرفة العلمية"، فيبين الحال في تلك الآراء دون أن يشرح بتفصيل ما تعرضه تلك "المعرفة العلمية" من معطيات وما تتصف به من يقين، إدراكاً منه أن ذلك لا يمكن عرضه مجزءاً، فالامر يتعلق بمنظومة (المنظومة الأرسطية) مترابطة الأجزاء، كالبناء يشد بعضه ببعض ويستند بعضه إلى بعض، لا يمكن ولا يصح اقتطاع جزء منه وعزله عن الباقى. وهذا الإدراك العميق للطابع المنظومي لـ "العلم البرهاني" الأرسطي، والذي عبر عنه ابن رشد بوضوح حينما أشار إلى أن

الفلسفة في عصره قد كملت وصار من الممكן تعليمها بطريقة برهانية كما تعلم الرياضيات^(٤)، هو الذي اضطره إلى الوقوف عند مجرد الإحالة إلى طلب المعرفة "البرهانية" في موضعها. ومعلوم أن موضعها هو كتب أرسطو، وكان ابن رشد منكبا على شرحها تارة شرعاً مختصراً وتارة تفسيراً مطولاً. ثم إن كتب أرسطو نفسه كانت موجودة متداولة. وإذان فإن حالته إلى "كتب البرهان" ليست إحالة إلى مجھول ولا إلى ما ليس في المتناول. بل إنها إحالة إلى أهم كتب أرسطو الطبيعية وفي مقدمتها كتاب "الطبيعة".

لقد انطلق أرسطو في هذا الكتاب من دراسة الظواهر الطبيعية التي أرجعها في نهاية المطاف إلى ظاهرة واحدة هي الحركة. ومن استعراض أنواع الحركة في الأرض والسماء يخلص أرسطو إلى النتيجة التالية، وهي أن جميع هذه الحركات ناتجة عن تحريك متحرك، وأن المتحركات المحركة تتسلسل من الأرض إلى السماء تسلسلاً لابد أن يقف به العقل إلى افتراض محرك لا يتحرك، وإلا تسلسل الأمر إلى غير نهاية. وهذا المحرك الذي لا يتحرك (أو المحرك الأول أو السبب الأول، وهو الله عنده) هو أشبه بمعشوق ثابت في مكانه، تشنثُ إليه وتحرك نحوه جميع الموجودات لحمله وبهائه، ولكونه السبب الأول والمحرك الأول.

وبما أن جميع أنواع الحركة التي في الأرض مرتبطة بالحركة التي في السماء وتابعة لها، وهذه مرتبطة كلها بحركة الكواكب والنجوم على أفلاكها إلى الفلك المحيط الذي يحيط بالعالم كله ويحرك بحركته جميع الأفلاك الأخرى، فإن المحرك الأول الذي يحرك مباشرة ذلك المتحرك الأول، لا بد أن يكون مثله في السماء العليا ولا بد أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، لأنه إن كان داخل العالم لم يكن محركاً للمتحرك الأول، بل سيكون متحركاً به كبقية أجزاء العالم، أما إذا فرضناه خارج العالم فسيغدو من الصعب تصور كيفية تحريكه للعالم. وهذا راجع إلى أن الفكر "العلمي" القديم، فكر أرسطو خاصة، لم يكن يستسيغ التحريك من بعد وبدون واسطة.

هذه الصورة المختزلة جداً لنظام الكون حسب أرسطو ينبغي، بل يجب، استحضارها في الذهن عند متابعة ابن رشد في مناقشته للمتكلمين وردوده عليهم، وكذلك عند عرضه لـ "المعنى الظاهر" لآيات التي يستشهد بها بوصفها تعبير عن

(٤) ابن رشد: تلخيص كتب أرسطوطاليس في الحكمة (=الجواجم). مخطوط القاهرة. الصفحة الأولى. عن : أحمد فؤاد الأهواني . كتاب النفس لأبي الوليد ابن رشد . القاهرة. مكتبة الهضة المصرية . (١٩٥٠).

"الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها". إن حماس ابن رشد لهذا "المعنى الظاهر" في النصوص الدينية، وفي القرآن خاصة، حماس صادق، وهو مخلص فيه تمام الإخلاص، ذلك لأنه كان يراه أقرب إلى "المعرفة العلمية" في عصره من تأويلات المتكلمين.

إننا نعتقد أن ابن رشد كان يؤمن إيماناً صادقاً ويعتقد اعتقاداً راسخاً في هذا التوافق، بل التطابق، الذي كان يراه بين ما يستفاد من ظاهر الشرع وما يقرره العلم الأرسطي والنظام الفلسفـي المشيد عليه. لقد كان يراهما مظهـران لحقيقة واحدة، ولذلك قال بصدقهما إنـهما معاً الحق بعينـه: "والحق لا يضـاد الحق بل يوافقـه ويـشهد له".^(٥) ومن هنا كان إعجاب ابن رشد بأرسطـو لا يوازنـه ولا يتـفـوقـ عليه إلا إعـجابـه بالقرآن وإـيمـانـه به. ومن هنا إـشارـته إلى تلك السـعادـةـ التي يـحسـ بهاـ من يـجـمعـ بينـ المـعـقـولـ والمـحـسـوسـ.^(٦)

ثالثاً: أهم القضايا المطروحة

١ - مسألة " حدوث" العالم: مقدمات فاسدة كلها

لنعرض بعد هذا باختصار لأهم القضايا الكلامية التي ناقشـها ابن رشد وقدم فيها البديل.

وتأتي في المقدمة مسألة ما يعرف في علم الكلام بـ" حدوث العالم"، وهي قضية مركزية في المذهب الأشعري، كما عند المعتزلة قبلـهم، ليس فقط من حيث مضمونـها العقدي، أي القول بأن الله خلقـ العالم من عدمـ، بل أيضاً من حيث "المقدمـات العقلـية" التي بنـى عليها الأـشـعـرـيـةـ استـدـلـالـهـمـ فيـ هـذـهـ المسـأـلـةـ هيـ التـيـ تـؤـسـسـ وـتـحـكـمـ استـدـلـالـهـمـ، وـبـالـتـالـيـ وجـهـاتـ نـظـرـهـمـ، فـيـ القـضـائـاـ الأـخـرىـ. وـهـذـاـ ماـ أـدـرـكـهـ ابنـ رـشـدـ بـعـمقـ، ولـذـلـكـ نـجـدـهـ يـولـيـ أـهـمـيـةـ قـصـوـيـ لـهـذـهـ القـضـيـةـ فـيـ حلـلـ أـدـلـةـ الأـشـاعـرـيـةـ وـبـنـاقـشـهـاـ وـبـيـنـ موـاطـنـ الخـلـلـ وـالـوـهـنـ فـيـهـاـ إـضـافـةـ إـلـىـ النـتـائـجـ المـتـنـاقـضـةـ، أوـ المـشـكـوكـ فـيـهـاـ، التـيـ تـرـتـبـ عـنـهـاـ.

(٥) ابن رشد. فصل المقال. نفس المعطيات السابقة. ص .٩٦

(٦) نفسه. ص .٩٨

ترجع هذه المقدمات العقلية إلى نظرية الجوهر الفرد كما صاغها أبو الهديل العلاف وكيفها الباقلاني مع أصول المذهب الأشعري، كما بينا ذلك في المدخل. تصدى ابن رشد لنقد هذه النظرية في صيغتها الأشعرية، مشيراً بادئ ذي بدء إلى أنها تبني عندهم على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمو من إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجوهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث ، أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. ثم ينتقل مباشرة إلى نقد هذه المقدمات.

أ- ما يصدق على الكم المتصل لا يصدق على المنفصل

- أما المقدمة الأولى، فيقول بشأنها: إنهم إن عنا بالجواهر الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنا بها الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه فيها، أي في هذه المقدمة، شك ليس باليسير. ذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند (ف: ٢٦-٢٧). وإذا فقبل أن نقول: "الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض" يجب أن تكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه. والأشعرية لم يستطعوا إثبات الجوهر الفرد إلا بأدلة خطابية، تقوم على مجرد التمثيل، مثل قولهم إن الفيل أعظم من النملة لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ثم يستخلصون من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة، لأنه لو كانت أجزاؤهما غير متناهية لما صح القول إن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل ولما كانت أصغر منه . وهذا في نظر ابن رشد غلط . وهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة". وذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد: "فنقول إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر" (ذ: ٢٩٣٠).

ب- لا يصح قياس الجسم السماوي على أجسام الأرض

وأما المقدمة الثانية: وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فمشكوك فيها هي الأخرى. وخفاء هذا المعنى فيها (= كونها محدثة) كخفائه في الجسم . فتحن إنما شاهدنا بعض الأعراض وليس جميعها. فإذا جوزنا الحكم بالحدوث

على جميع الأعراض بما شاهدناه منها حادثاً فلماذا لا نفعل الشيء نفسه بالنسبة للأجسام، فتنطلق من الحكم على جميع الأجسام بالحدث بما شهدناه منها حادثاً، ونستغني وبالتالي عن هذه الطريق الملعوبة التي تحكم فيها على جميع الأعراض بالحدث لتنقل هذا الحكم بعد ذلك إلى الجواهر ثم منها إلى الأجسام. وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن فكرة الجوهر الفرد ذاته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في القول بحدث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي شاهدناها، وإنما المشكلة هي أن الجسم السماوي ، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد وعمم حكم هذا الأخير عليه، لا نقدر أن نحكم بالحدث لا عليه كجسم ولا على أعراضه، لأنه ليس في متناول حسناً ولا مشاهدتنا. (يجعل أرسطو الجسم السماوي من طبيعة خامسة هي الأثير). ولما كان الأمر كذلك ، أي إذا كان من غير الجائز قياس الجسم السماوي على الأجسام الأرضية لأننا لا نشاهده، " فقد يجب أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته" ، كما فعل أرسطو. ومعلوم أن حركة السماء تقع تحت مشاهدتنا ولها علاقة مباشرة بالحركة في الأرض. وهذه، في نظر ابن رشد، "هي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين" ، وهم العلماء وال فلاسفة.

إن طريقة الأشاعرة لا تؤدي إلى بيقين، لأنها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية) وهم ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة . وقياس الغائب على الشاهد "دليل خطابي إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب " (ف: ٣٩).

ج- ما يصدق على الحركة المستقيمة لا يصدق على الدائرية

- وأما المقدمة الثالثة، وهي التي يقولون فيها: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشركة بالاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين. أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السوداء المشار إليه . فاما هذا المفهوم الثاني فهو صادق : أعني ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، كهذا السوداء، فإنه يجب، ضرورة، أن يكون الموضوع الحامل له حادثاً، لأنه إن كان قد يفدي فقد خلا من ذلك العرض، وقد كان فرضناه

لا يخلو. .. وأما المفهوم الأول، أي ما لا يخلو من جنس الحوادث، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل. ذلك لأنه يمكن أن يتصور المحل ، أعني الجسم ، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة (كالسود والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: شيء من شيء، وواحد بعد آخر.

وقد أحس المتأخرون من الأشاعرة بضعف هذه المقدمة، فشدوها بقولهم: لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، لأن ذلك يؤدي إلى انتقاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين مشار إليه ، كهذا السود في هذا القلم مثلا. ويرد ابن رشد قائلاً: هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفطنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا . فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبها دائرياً، مثل: "إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم" ، وتعود السلسلة نفسها... فإنه لا يلزم انتقاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا (ف: ٤٢-٤٧).

كان ذلك باختصار هو نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم على حدوث العالم. والهدف من إثبات حدوث العالم هو الاتصال منه إلى إثبات " الصانع "، أعني وجود الله. أما البديل الذي يقدمه فيلسوفنا فهو كما يلي: مadam الهدف هو إثبات الصانع فلنقم بذلك مباشرة ولنستدل بالعالم، كما هو موجود أمامنا منظماً مرتبًا (وليس بحوثه المفترض)، على أن له صانعاً، وهذه في نظر ابن رشد هي الطريق التي سلكها القرآن وهي التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها.

٢- الطريق التي قصد الشرع حمل الناس عليها

الطريقة التي تكشف عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" ، فهي في نظر ابن رشد، الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل - فيما لا بد فيه من تأويل - "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سبيه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من

الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي" ، كما بين ذلك في "فصل المقال".^(٣)

وهكذا، يقول ابن رشد، فـ "إذا استقرَّ الكتاب العزيز وجدت (الطريقة الشرعية البرهانية التي نبه القرآن عليها) تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله ، ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الحماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع" (ف: ٦٩).

أ- دليل العناية

الدليل الأول مبني على مقدمتين إحداهما: "أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان" ، والأخرى: "أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قِبَل فاعل قاصد لذلك مرید" . والنتيجة هي وجود فاعل مرید جعل الموجودات موافقة للإنسان وهذا الفاعل المرید هو الله .

وكما هو الشأن في القياس البرهاني فإن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمتين. أما المقدمة الأولى فيثبت صدقها و "يحصل اليقين - بها - باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربع له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض [...]" وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته وجوده" ، وهذا ما يتبينه القرآن إليه في مواضع كثيرة، يذكر ابن رشد عددا منها (ف: ٧٨). وأما المقدمة الثانية، أي كون هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مرید، فهي صادقة يقينية إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، أي نتيجة مصادفة، لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا، كما سيتبين لنا بعد قليل عند تعرضنا لنقد ابن رشد لفكرة "العادة" ومبدأ التجويز لدى الأشاعرة .

ب- دليل الاختراع

أما الدليل الثاني على وجود الله، دليل الاختراع ، فمبني، هو الآخر، على أصلين: أحدهما أن موجودات العالم مخترعة، والثاني أن كل مخترع فله مخترع . والنتيجة : أن للوجود فاعلاً مخترعاً له . وهذه النتيجة صادقة يقينية لأن المقدمتين

(٧) نفسه. ص ٩٧.

صادقتين يقينيتين كذلك، لأنهما عبارة عن "أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، والقرآن قد نبه إلى هذين الأصلين في غير ما آية" (ف: ٧٩).

تلك كانت خلاصة ابن رشد لأدلة الأشاعرة في أهم مسألة في علم الكلام، مسألة إثبات وجود الله، وذلك هو البديل الذي يقدمه ويعتبره أقرب إلى روح القرآن وإلى أفهام الجمهور. والشرع في نظره إنما خاطب الجمهور حسب فهمهم أي حسب "ما هو مدرك بالمعرفة الأولى بالحس". أما العلماء فلهم أن يتسعوا ويتعمقوا، ولكن لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون، بل عن طريق البرهان. وطريق البرهان في هذه المسألة هي الاستدلال بالحركة على المحرك الأول، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما طريق "الحدوث" و"القدم" فهي ملتوية تثير شكوكاً كثيرة مستعصية وهي إلى ذلك كله ليس لها سند من القرآن، فليس في القرآن لفظ "قدم" ولا لفظ "حدث" وليس فيه أن الله "خلق العالم من عدم".

أما دليل العناية ودليل الاختراع فلهمما أصل في الشرع وهو الآيات الكثيرة التي تتحدث عن النظام والترتيب في العالم. كما أن لهما أصل في العقل لأنهما يتوافقان مع المعرفة العلمية البرهانية.

(ملاحظة: هذا الطريق لا يتعارض مع ما كان يشكل الفهم العلمي -الأرسطي- للأشياء زمن ابن رشد. فدليل العناية ينسجم تماماً مع نظام الكون -الكوسموس-، كما أن دليل الاختراع ينسجم مع فكرة الصنع، لا العقل من عدم. ذلك أن الاختراع هنا هو اختراع لـ "الصورة" في "المادة": صورة الكرسي في مادة الخشب مثلاً، وكل مادة تحمل صورة (=هيأة الخشب قبل أن يصير كرسياً)، ويتسلى الأمر نزولاً إلى المادة غير المتعينة، التي لا صورة لها وهي الهيولي أو المادة الأولى. كما يتسلى الأمر صعوداً إلى الصور التي ليست في مواد. والصورة التي ليست في مادة هي صورة روحانية: نفس. وتستكمل النفس البشرية كمالها، أي استقلالها التام عن المادة، أي عن الحس ومعطياته، بالاتعمق في المعارف والعلوم فتصير عقلاً، وتصير موضوعات تفكيرها، أي المعقولات، مفاهيم مجردة لا تحتاج إلى الحس ولا إلى المعرفة الحسية، كما هو الشأن في الرياضيات، وبذلك تصير مقولاتها هي العقل نفسه، وبذلك يصير عقلاً مفارقًا أو

قريباً من أن يكون كذلك. والعقول المفارقة، مفارقة تامة للمادة، هي العقول السماوية التي تتسلسل سموا وشرفا إلى العقل الأول، وهو المحرك الأول والمبدأ الأول، وهو الله عندهم، وهو الذي يعطي للمواد صورها، إما مباشرة وإما بواسطة عقل سماوي سماه الفلاسفة الإسلاميون: "واهب الصور". وإعطاء الصورة هو بإعطاء للحياة واختراع لها في المواد القابلة لتحملها، أي التي "تحمرت" وتطورت إلى الدرجة التي تصبح معاً مستعدة لتقبل صورة روحانية أي نفسها. وهذا النوع من التصور للأمور لا يتناقض مع ما في الدين، وإنما قد تحتاج نصوص هذا الأخير في بعض جوانبها إلى تأويل، ولكنه تأويل لا يفهمه ولا يقدر على تصوره إلا "العلماء" أي الذين درسوا ما أوجزناه أعلاه، دراسة مفصلة، في كتب الفلسفة التي كانت هي العلم نفسه).

٣- مسألة السبيبة... والنظام والترتيب في العالم

يربط ابن رشد بين مبدأ التجويف وبين طريقة أخرى للأدلة في الاستدلال على حدوث العالم ، وبالتالي على وجود الله . ذلك أنهم يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم جائز في العقل أن تكون على ما هي عليه وعلى عكس ما هي عليه : فجائز في العقل أن تحرق النار وألا تحرق ، أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان ، أن تشرق الشمس من المشرق أو من المغرب . ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة فلا بد أن يكون هناك مخصص جعلها على هذه الصورة دون تلك (ف: ٤٩-٥٨) . ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه، معناه أن "ليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة أصلًا بين الإنسان وبين أجزاء العالم " (ف: ٧٢) وبالتالي فلا سبيل إلى اتخاذ موجودات العالم دليلاً على وجود صانع لها. "فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جهد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم" (ف: ٩٢) . وبالجملة "متى رفينا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا ، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار" (ف: ١٤٢) .

ذلك "أنه متى لم يعقل أن هاهنا أو ساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب ، وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزتين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم، عن الاتفاق عنه (=أي عن طريق المصادفة لا غير) ، مثل أن يقع حجرٌ على الأرض، عن الثقل فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع "(ف: ٢٢٠).

ويلاحظ ابن رشد أن من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز: "الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية "والغوف من" أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي". ثم يعقب على هذا قائلاً: "لو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط حزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم " (ف: ٢٢٣).

٤- القول بالأسباب الطبيعية لا يمس بالإرادة الإلهية

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز ونفي تأثير الأسباب الطبيعية أن يثبتوا أن صانع العالم فاعل مريدي، يجوز أن يفعل كذا أو لا يفعل الخ.. وهذا التعارض الذي يقيمونه بين القول بتأثير الأسباب الطبيعية وبين إثبات الإرادة الإلهية، هو في نظر ابن رشد، تعارض ناتج عن فهم غير دقيق ولا صحيح لمفهوم الإرادة. ولذلك يلاحظ ابن رشد أنهم إنما قالوا بالتعارض بين الأسباب الطبيعية والإرادة الإلهية لكونهم يأخذون آراءهم من بادئ الرأي: أي من "الظنون التي تحطر للإنسان من أول نظرة" ، ولما "كان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريدي، فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريدي، كأنهم لم يروا أن الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروري، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريدي وهو الصانع". ويضيف: "وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات ، فإن الأشياء

التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء (= لا من أجله) أعني لا لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومتسبة إلى الاتفاق . ولو علموا، كما قلنا، انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه ولحفظها. وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذات تلك الموجودات وهي النقوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة (ف: ٢٢٤-٢٢٦).

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد يدافع عن العلم من داخل الدين وب بواسطته، وأيضا لفائدة فهم مفتتح للدين وثوابته. إن مفهوم "الظاهر من العقائد" الذي يتمسك به ابن رشد، بديلا عن تأويلات المتكلمين التي اتخذت شكلا وثوقيا دوغمائيا منغلاقا، مفهوم يدعوه إلى الاقصرار في فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى "العمل" ، إلى غرس الفضيلة، وليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون وظواهره. إن ظواهر الكون يدرسها العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية بها. أما الدين فهو يتخذ منها وسيلة لتتبنيه العقول والفطر إلى أنها، وهي تجري بنظام وترتيب، آية أو علامة على أن هناك صانعا صنعتها، وبالتالي العمل على أن تجري الحياة البشرية، هي الأخرى بنظام وترتيب، فلا تصادم ولا فوضى ولا حور ولا ظلم. وهكذا يكتشف ابن رشد أن "ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين، التي يعتبرها أصحابها الحقيقة النهائية التي يكفر كل من يخرج عليها، مع ما يترتب من الحكم بالكفر من تائج دينية وسياسية واجتماعية.

٥- من الدفاع عن العلم إلى الدفاع عن حرية الإرادة

ونأتي الآن إلى مسألة "من أعراض المسائل الشرعية" حسب عبارة ابن رشد نفسه، مسألة "القضاء والقدر" بالتعبير الديني، ومسألة "الحرية" بالتعبير الفلسفى. وهي مسألة تعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ. فمن يحرو على التأكيد على أن الإنسان غير خاضع إلى درجة كبيرة لجبرية طبيعية لا تختلف ولا ترحم؟ ومن

يستطيع الادعاء بأن النصوص الدينية خالية مما يفيد أن الإنسان مسير، محكم
"بقضاء وقدر"؟

ذلك ما كان يعيه ابن رشد تمام الوعي، فهو مطلع على العلم في عصره مدرك
لحدوده، وهو يحفظ القرآن ويستحضره بتلقائية كبيرة، وبالتالي فهو لا يستطيع أن
يبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكد أن "لا فاعل إلا الله". كما أنه
يستحضر بنفس التلقائية فكرة "الطبيعة" في الفلسفة والعلم اليونانيين. إن النظام
والترتيب الذين يسودان الكون، وفكرة "الكون" نفسها في التصور اليوناني، يكبحان
كل ميل إلى الاعتقاد في أن الإنسان حر مختار.

هنا أيضا نجد الشريعة (الدين) والحكمة (الفلسفة والعلم) على وفاق: فيهما
ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار، وفيهما ما يسلبهما عنه سلبا. وهكذا، يقول ابن
رشد: "إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول"
(ف: ٢٨٥). ذلك أن هناك آيات كثيرة تفيد أن الإنسان محير يفعل ما يشاء، وأخرى
تفيد أنه مسير مجبر على ما يفعل (ف: ٢٨٧ - ٢٩٠). و "حجج العقول" كذلك
تفضي بأن المسؤولية والجزاء والثواب والعقاب تتطلب أن يكون الإنسان يفعل
بحرية و اختيار، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة. غير أن قوما رأوا أن ذلك يتعارض مع
القول بإرادة الله المطلقة و فعله المطلق، ولذلك سلبا الإنسان الحرية والإرادة وهم
المجبرة (ف: ٢٩١). أما الأشعري فقد أراد أن يقف موقفا وسطا فقال بما أسماه
الكسب. و معناه عنده أن الإنسان إذا أراد شيئا خلق الله فيه القدرة على فعله ، وهو
يكسب جزاءه و تبعته. وهكذا يكون الفعل خلقا من الله - وفاقا مع مبدأ: لا فاعل إلا
الله - و كسبا من الإنسان، وبالتالي يحاسب عليه. وهذا في نظر ابن رشد مفهوم
غامض لا معنى له، "لأنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد
ولا بد مجبر على اكتسابه" (ف: ٢٩١).

يلتمس فيلسوف قرطبة حلا لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها.
و خلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أصداد. لكن
لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا
من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمررين جميعا،
يعني بمواتاة :

- القوى الداخلية المخلوقة فيها وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا.

- والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم .
وهذه القوى الأخيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم، أو العائق للقوى الأولى، بل هي أيضاً "السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تحيل ما أو تصديق شيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج " (ف: ٢٩٨).
وإذن:

- ١ - فالأشياء الخارجية تحرك فيما شوقاً وميلاً لأن نريد شيئاً من الأشياء.
 - ٢ - فإذا صادف ذلك أن كانت لنا القوة الذاتية على فعله، أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك.
 - ٣ - وكانت القوى الخارجية مواتية، أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك.
 - ٤ - قدرنا حينئذ على فعل ما نريد و فعلناه.
- وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر.

وهكذا فإنه "لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلية والخارجية، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ" (ف: ٣٠١).

تبقى مشكلة "الجور والعدل" ، باصطلاح المتكلمين أو "الخير والشر" باصطلاح الفلسفة، وهي مشكلة أبدية. وقد سلك فيها ابن رشد مسلك المتفائلين، فاعتبر الشر الموجود في العالم، وهو قليل، من أجل الخير الكثير الذي ننعم به في هذه الطبيعة المسخرة لنا والتي نغزوها باستمرار. وبعبارة أخرى فلو لا الشر - الأقل - لما كان هنا هذا الخير الكبير. النار تحرق وهذا شر، ولكن النار

ضرورة للخير الكثير الصادر عنها كالضوء والدفء، الضروريين لحياة الإنسان والحيوان والنبات الخ...

هناك قضايا أخرى ناقشها ابن رشد بتفصيل وكانت جزءاً من مباحث "علم الكلام"، مثل "بعث الرسل" و"المعاد وأحواله"، و"قانون التأويل"، الذي جعله خاتمة لكتابه. وسيطربوننا القول إذ نحن تبعنا مناقشته لآراء المتكلمين في هذه المسائل، فلنقتصر على إيجاز رأيه في النبوة. ففيه جدة مع نوع من الواقعية الاجتماعية التاريخية، وهو يندرج في إطار المسألة التي عرضنا لها سابقاً مسألة "الدين والمجتمع".

كان المتكلمون يستدللون على نبوة النبي بما يأتيه من معجزات. والمعجزة عندهم عمل "يخرج العادة"، أي يتجاوز نظام السبيبة. يناقش ابن رشد هذا الاستدلال فيبين ضعفه: إذ يجب أن يعترف الشخص بظاهرة النبوة أولاً، حتى يقول له إن من ظهرت على يديه معجزة فهونبي. هذا إذا اعترف لنا بخصوصية المعجزة واحتلافها عمما يأتيه السحراء الخ... ولذلك يرى ابن رشد أن الطريق الصحيح في هذه المسألة هو كما يلي: أما إثبات بعثة الرسل، أي وجود الأنبياء، فهذا أمر لا تحتاج فيه إلى استدلالات نظرية. فوجود الأنبياء ظاهرة تاريخية: لقد توالت الخبر عن وجود الأنبياء في الماضي، حيلاً عن جيل، كما توالت الخبر عن وجود الفلاسفة والعلماء والفاتحين الخ... وإذا كنا لا نشك في وجود الحكماء مثل سocrates وأفلاطون، مثلاً، فلماذا نشك في وجود الأنبياء؟ وإذا قيل: نحن نعرف وجود الفلاسفة، مثلاً، من خلال ما تركوه من مؤلفات أو رووا عنهم من آراء، فيما إذا نعرف الأنبياء الحقيقيين؟ وكيف نميزهم عن غيرهم من مدعى النبوة؟ يجيب ابن رشد نحن نعرفهم بالشائع التي يأتون بها والتي تستهدف الخير والفضيلة. فليس بواسع كل إنسان وضع شرائع كشرائع الأنبياء! وإن فكل من قال عن نفسه إنهنبي رسول من الله، وجاء بشريعة من جنس شرائع الأنبياء تتفوق في العادة على ما يمكن أن يأتيه مطلق الناس في عصره، مما يشبهها، فهونبي. وبما أن الناس ليسوا جميعاً من الذكاء والعقل والفضل بحيث يمكن أن تتصور لهم يلتزمون الفضيلة من عند أنفسهم، فإن الأنبياء والرسل هم من هذه الناحية ضرورة اجتماعية.

ذلك باختصار رأي ابن رشد في هذه المسألة، وفي المسائل التي عرضنا لها قبل، وقد حان الأوان لترك القارئ مع ابن رشد مباشرةً، يكتشف له عن مناهج الأدلة في عقائد الملة الإسلامية، ويبيّن له مواطن الزيف والضلال في أقوال المتكلمين.

بِقَلْمِ مُصطفى حنفي

إذا جاز الحديث عن كتاب واحد يمكنه أن يمد الباحثين في المتن الرشدي، في أصوله العربية، بمادة نقدية فاحصة لمباحث علم الكلام وأركانه، ويدلهم في الآن نفسه على جوانب منهجية متعددة من عناصر هذا التقد وطرقه في تنظير منهجية "الأخذ بالظاهر" و "إبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة" (محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٣١٨)؛ عاطف العراقي، المنهج النبدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٤)، فإن هذا الكتاب سيكون، وإنما المؤرخين، هو كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لأبي الوليد ابن رشد.

ويندرج هذا الكتاب من جهة تصنيفه في عداد المؤلفات الرشدية الأصلية التي لم تعرف مراجعة أو شروحًا أو إضافة. وهي، على الترتيب، فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت. جميع هذه المؤلفات تقدم لنا اليوم مادة فكرية حية، فلا بد من قراءتها واستثمارها من جديد، وهذا هو ما اقتضى أن ترب وتبسيط هذه المادة من جديد وأن تعد إعدادا علميا رصينا.

مساهمة منا في ذلك، تمحسنا لأن نعد من هذه المادة خطوط كتاب الكشف ونخرج حواشيه، مع مراعاة شروط القواعد التقنية في التحقيق والمقابلة بين النسخ المعتمدة لدينا.

كل الذين أرخوا لأولى الطبعات التي صدرت لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لأبي الوليد ابن رشد وكل الذين تحدثوا، في هذا المضمار، عن مساهمة الرعيل الأول من "القدماء" في تحقيقه ونشره، يتوقفون ضرورة عند إسهام المستشرق الألماني مرقس جوزيف مller (M. J. Müller) في إخراجه لأول طبعة عربية حديثة لكتاب الكشف في ميونخ سنة ١٨٥٩ (*Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, 1859) مضاعفاً. فمن جهة شملت هذه الطبعة الكتب الثلاث (فصل المقال، الضمية، الكشف عن مناهج الأدلة)، ومن جهة أخرى حرص صاحبها على ترجمة ذات المتن تحت ذات العنوان إلى اللغة الألمانية، وقد نشرت بعد وفاته سنة ١٨٧٥.

وما تجدر الإشارة إليه في البدء، هو أن طبعة مller العربية، الذي اعتمد فيها على مخطوط واحد، هو مخطوط الإسکوريال بإسبانيا، ليست مجرد طبعة نحا فيها منحى "الناشر" لكتاب الكشف كما حكم عليها بذلك بعض الدارسين (تراجع مقدمة التحقيق التي وضعها محمد عمارة لكتاب فصل المقال؛ ومقدمة التحقيق للكتاب نفسه لجورج فضلو الحوراني). هنا تبينه من خلال ما ثبت في متن الطبعة العربية التي، وإن جاءت عارية من الهوامش، لم تخلي من تصحيح وترميم للكلمات المضية والمصحفة في المخطوط نحو ("موجدة موجودات" ص ٤١، "صنف غير منقسم" ص ١٢٤، "أاما الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك" ص ١٢٥)، وغيرها كثير. وهو ما نراه بشكل أوضح في الترجمة الألمانية حيث نجد مller يجتهد في تخصي متن المخطوط وتحري الأصوب من الفروق بين الكلمات، مع المقابلة بينها وبين النسخة العربية التي نشرها من قبل. وأما ما أشار إليه المحققون من أن مller قد قدم لطبعته العربية بمقدمة باللغة الألمانية، فإنه ما نعثر عليه لا في هذه الطبعة ولا في الطبعة الألمانية. وأما المرجع الذي يشير إليه دائماً في هوامش ترجمته الألمانية فهو نص طبعته العربية، لا غير. لعل أهم ما ينبغي تسجيله في هذا الصدد هو أن الأغلب الأعم من الطبعات العربية الحديثة التي صدرت منذ سنة ١٨٩٥ لكتاب الكشف (ما فيها فصل المقال والضميمة)، وجلها طبعات مصرية كما هو معلوم لدى القارئ والجرد لها مألف مكرر، قد بقيت واقعة تحت التوجيه الذي مارسته عليها النسخة العربية التي نشرها مller، تستنسخ هفواته وأخطاءه وتعيد إنتاج طريقة تحقيقه، والأمور دوماً بتائجها كما يقال.

وفي سنة ١٩٤٧ سيقوم المستشرق الإسباني الأب مانويل ألونسو بترجمة إسبانية لنسخة مller، وضمنها كتاب الكشف الذي تقع فيه عدد صفحاته من صفحة ٢٠٣

إلى ٣٥٥ M. Alonso, *Teología de Averroë: Estudios y documentos*, (Madrid-Granada, 1947). والشائع عن هذه الترجمة، بإجماع المؤرخين، أن صاحبها لم يتقييد في ترجمته بالمتن ولم يعتن بمحضه، بل تعمد أن يلحق به طرفاً وشروحات وحواشي مما جعلها لا تهتم إلا بما يريد أن يكرس نزعته الاستشرافية عن ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن هنا فلقد كانت الخطوة التي خططها ألونسو بكتاب الكشف، على صعيد الترجمة، خطوة متواضعة، تحوّل منحى ملّر.

ونجد من بين الأعمال التي تناولت كتاب الكشف أطروحة جامعية مرقونة تقدم بها الباحث عبد الحميد الغنوشي لنيل درجة الماجister في السلك الثالث بالسوربون سنة ١٩٦٧، وهي ترجمة لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة إلى اللغة الفرنسية، محفوظة بمزانة جامعة السوربون، تحت عدد ٥٨٢ I، ومسجلة تحت رقم ٤ في سلسلة الأطروحات.

ونجد كذلك تحقيقاً لكتاب الكشف نشره محمود قاسم سنة ١٩٥٩ (طبعة القاهرة)، وأعاد تحقيقه في طبعة ثانية (مناهج الأدلة في عقائد الله لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤)، اعتمد فيه على مخطوط جديد، وهو مخطوط مكتبة الإسکوريال (رقم ٦٣٢)، الذي سيأتي وصفه فيما بعد. وتكتفي الإشارة هنا إلى أن محمود قاسم اعتمد هذا المخطوط في التحقيق جاعلاً منه النسخة الأم لأقدميته، ومن مخطوط التيمورية ١٣٢ نسخة أساسية كذلك لدقتها البالغة ومطابقتها، على حد قوله، لمخطوط الإسکوريال (المصدر نفسه ص ١٢٩)، كما اعتمد مخطوط التيمورية ١٢٩ ونسخة ملّر. ولقد نحا محمود قاسم في تحقيقه المعاد لكتاب الكشف منحى الحق المherent بالمتن الأصل، وذلك بما قام به من مقابلة بين النسخ وإثبات للفارق بينها. يضاف إلى هذا عنابة المحقق بتصوير بعض الأخطاء التي وقع فيها الناسخ سهواً، واجتهاده في تقسيم مواد المتن إلى عناوين وفقرات. وفي هذا التقسيم نقف على ما هو هام، ونقف أيضاً على ما سقط أو ما هو مقحم وغير مجد، وهذا اقتضى تبييّناً وسعياً منا نحو جبر ما لم يتسع للمحقق جبره واستدراكه في صلب المتن الحق من الكلمات والجمل المخلدة بمعانٍ المتزن (الصفحات ١٦٦، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٤٨).

في صحة هذه الملاحظات إذن، ترسخ لدينا الرأي بأننا إذ نقبل على إعادة تحقيق هذا الكتاب، فنحن نكون في موقع صادق يقرب القارئ أقرب ما يكون من الأصل الذي صدر عنه ابن رشد. وتحقيقاً لهذه الغاية، فقد سعينا جهد المستطاع القيام

بعمل النسب في المخطوطات التي اعتمدناها، والمقابلة بينها وبين ما توافر لدينا من نسخ الأعمال المحققة التي عرضنا لوصفها آنفاً، واختيار ما كان من تلك الفروق موافقاً لعمل التحقيق الذي ننشده.

وصف المخطوطات :

مخطوط الإسکوريال. جاء تحت رقم ٦٣٢ في فهرسة درنبرغ. وهو مجموع هام يتضمن فصل المقال والضميمة والكشف عن مناهج الأدلة، ومؤلفات في المنطق وما بعد الطبيعة. ويقع كتاب الكشف من ورقة ٢١ إلى ٧٤ (وجه/ظهر)، في كل وجه أو ظهر ١٧ سطراً، وفيه خروم تطمس أحياناً أرقام الورقات. وقد طال المحو اسم ناسخه. وكان الفراغ من نسخه، حسب ما ذكره الناسخ في نهاية الكتاب، "...صبيحة يوم الإثنين الثاني والعشرين لشهر ربيع الأول عام أربعة وعشرين وسبعيناً" (ورقة ٧٤ ظهر)، وذلك بمدينة المرية. والمتن في المخطوط منسوخ بخط مغربي أندلسي واضح، وفيه طرافة وتألق يدفع قارئه إلى مزيد من الحماسة لفك مغالقه على الرغم من بقع الخبر التي طالت بعضاً من سطوره ومن كلماته. وإذا كان الناسخ هنا قد تميز بشيء يذكر، فيكونه كان على دراية ومعرفة بالمتن الذي يستنسخه، يصحح أحياناً خطأه على هوامشه كلما اتضح أن هناك خروماً أو تضيبيباً أو سقطاً، مما يجعلنا نرجح أن الناسخ قد راجع المخطوط على من سبقه أو قابله على مخطوط آخر.

ويكفي هنا التأكيد مرة أخرى أننا قد اعتمدنا هذا المخطوط أصلاً لنا في التحقيق لأقدميته ودقته وعناية ناسخه به، وقد أثبناه في صلب المتن المحقق، مع الإشارة إلى الفروق بينه وبين بقية النسخ.

مخطوط (حكمة تيمور). وهو محفوظ بدار الكتب المصرية تحت عدد ١٣٢ كما هو مدون على الورقة الأخيرة في فهرس المخطوط. وهو من وقف صاحبه أحمد بن عبد السمان بن محمد تيمور، مصر، ويشمل النصوص الرشدية الثلاث، فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة، الضمية. يقع كتاب الكشف من هذا المجموع في الصفحات المرقمة من ٣٧ إلى ١٧٥. وقد نسخ بخط يرجح أنه مشرقي ويظهر من رسمه أنه حديث العهد، ولا يعرف ناسخه ولا تاريخ نسخه. والراجح، فيما نعتقد، أن مجموع المخطوط قد نسخ من "كتانيش" متفرقة حسب ما يدل عليه رمز "ك/عدد" المثبت على رأس كل عشرين ورقة، إذ يتبدئ من "ك/عدد ١" إلى "ك/عدد ٩"، وهو ما يعادل ١٨٠ ورقة الذي هو عدد ورقات مجموع المتن في المخطوط. أما

الورقة الأخيرة فقد وضعت لثبت فهرس المخطوط حسب مواده وعدد صفحاته،
ودون تحفه عنوان بارز الدلالة "فلسفة ابن رشد".

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل افتراضاً أن مخطوط التيمورية ١٣٢ هو واحد
من النسخ الحديثة التي جمعت في مجموع واحد ما تفرق من المتن في "كتانيش" يعسر
ضمها وترتيب مواد المتن المنقول عنها ترتيباً وتبنياً وفهرسة. ولقد فحصنا متن كتاب
الكشف في هذا المخطوط وقابلناه على متن مخطوط الإسکوريال الذي اعتمدناه
أصلاً، وكذا على النسخ المطبوعة السالفة الذكر فوجدناه، على عكس ما قيل، متنا
متواضعاً لا يمكن الاطمئنان إلى سلامته ودقه المزعومة. فهو، وإن كان يخلو من
التشطيب ومن البياض ومن الحواشي والتصحیح، فإن هذا لا يقوم دليلاً على أصلته،
بل ربما كان العكس هو الصحيح إذ أنه يحاكي نسخة مللر ويستنسخها بما فيها
وعليها، ونقف فيه على الكثير من الأخطاء وشوائب التصحيح والتحريف المخل
بسلافة المعنى وصحيحة الآيات، فضلاً عن كثرة السقط الذي يبلغ أحياناً سقط جمل
بكمالها من دون أن يستدركها الناسخ على الهاشم. ولعل هذا الأمر هو ما يفقد
المخطوط في مواطن عديدة التعبير الدقيق والسليم عن المتن الأصل، ولعله ما يقوم دليلاً
كذلك على التقارب الحاصل في العنوان بين مخطوط التيمورية ونسخة مللر.

وحتى لا نطيل في وصف أصبح الآن واضحاً، بقى علينا أن نشير في خاتمة هذه
المقدمة بأننا قد تخمينا في منهج التحقيق استخدام المعقوفين لما قد تثيره من لبس وخلط
في ذهن القارئ، وأثرنا أن نسلك مسلكنا آخر يسعى إلى نهج أسلوب الحق المتصief
في المتن الأصل وذلك بتوصيب ما نراه خطأ أو تصحيفاً، وبسد ما ينقص الجملة من
كلمة أو حرف مع التنبيه على ذلك في الحاشية عملاً بالقاعدة "إننا نحقق متن المؤلف
لا كتابة الناسخ لذلك المتن". هذا بالإضافة إلى تحرير الفروق بين النسخ والمقابلة
بينها.

أما الرموز التي اعتمدناها للنسخ التي حققنا على أساسها كتاب الكشف فهي :

س، ونرمز به إلى مخطوط الإسکوريال
ت، ونرمز به لمخطوط ١٣٢ (حكمة تيمور)

مل ١، ونرمز به لطبعة مللر العربية
مل ٢، ونرمز به لترجمة مللر الألمانية للكتاب

قا، ونرمز به لنسخة محمود قاسم (الطبعة الثانية)

ولابد من الإشارة أخيراً إلى أن إفادتنا من برنامج المشروع الذي يندرج فيه
تحقيقنا لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، وهو المشروع الذي يرمي إلى

إعادة تحقيق الكتب الأصلية لأبي الوليد، تحت إشراف أستاذنا الدكتور محمد عابد الجابري، كانت حافزاً لنا إلى إعداد هذا العمل وتشجيعاً على القيام به. فلاليه يتوجه كاتب هذه المقدمة بجزيل الشكر وعميق الامتنان، والله الموفق للصواب.

تطوان، ديسمبر ١٩٩٧

النص (*)

(*) الهوامش التي رقمناها بحروف "أبجد هوز" هي لمحقق النص الأستاذ مصطفى حنفي. أما الشروح الرقمة بالأرقام المتسلسلة ١، ٢، ٣، وكذلك التفضيلات في القراءة وتقسيم النص إلى فقرات وتجهيزه بالفواصل والنقط الخ... فهي للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري.



كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضللة

تصنيف الشيخ الأجل العلم الأوحد الفاضل القدوة

أبى الوليد محمد بن أحمـد بن محمد بن رشد

رضي الله عنه ورحمـه بمنـه وطـولـه^(١)

(١) تـ، مـلـا : ثـبت عنـوانـ الكتابـ "كتـابـ الكـشـفـ عنـ منـاهـجـ الأـدـلـةـ فيـ عـقـائـدـ الـمـلـةـ وـتـعـرـيفـ ماـ وـقـعـ فـيـهاـ بـحـسـبـ التـأـوـيلـ منـ الشـبـهـ المـزـيفـةـ وـالـبـدـعـ المـضـلـلـةـ"ـ قـاـ : سـقطـ العـنـوانـ مـنـ الـمـتنـ (صـ ٩٧ـ).ـ



بسم الله الرحمن الرحيم عونك الله يا رب ، وصلى الله على سيدنا محمد وآلـه وسلم .
قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد
رضي الله عنه ورحمـه بمنه^(١)

[١] وبعد حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ، ووفقهم لفهم شريعته واتباع
سنـته ، وأطـلـعـهم^(٢) من مـكـنـونـ علمـهـ ومـفـهـومـ وـحـيـهـ ومـقـصـدـ رسـالـةـ نـبـيـهـ إـلـىـ (٢١ـ/ـظـ)ـ خـلـقـهـ
عـلـىـ ماـ اـسـتـبـانـ بـهـ عـنـدـهـ زـيـغـ الزـائـغـينـ مـنـ أـهـلـ مـلـتـهـ ، وـتـحـرـيفـ الـمـبـطـلـيـنـ مـنـ أـمـتـهـ ،
وـانـكـشـفـ لـهـمـ أـنـ مـنـ التـأـوـيلـ مـاـ لـمـ يـأـذـنـ اللـهـ وـرـسـوـلـهـ بـهـ . وـصـلـوـاتـهـ التـامـةـ عـلـىـ أـمـيـنـ
وـحـيـهـ ، وـخـاتـمـ رـسـلـهـ ، وـعـلـىـ آـلـهـ وـأـسـرـتـهـ ،^(٣)

[مقدمة: الغرض من الكتاب]

[٢] فإـنـهـ لـاـ كـنـاـ قـدـ بـيـنـاـ قـبـلـ هـذـاـ ، فـيـ قولـ أـفـرـدـنـاهـ ،^(٤) مـطـابـقـةـ الحـكـمـةـ لـلـشـرـعـ ،
وـأـمـرـ الشـرـيـعـةـ بـهـ ، وـقـلـنـاـ هـنـاكـ إـنـ الشـرـيـعـةـ قـسـمـانـ: ظـاهـرـ وـمـؤـولـ ، وـأـنـ الـظـاهـرـ مـنـهـ هوـ
فـرـضـ الـجـمـهـورـ ، وـأـنـ الـمـؤـولـ هوـ فـرـضـ الـعـلـمـاءـ . وـأـمـاـ الـجـمـهـورـ فـفـرـضـهـ فـيـهـ حـمـلـهـ عـلـىـ
ظـاهـرـهـ وـتـرـكـ تـأـوـيلـهـ ، وـأـنـهـ لـاـ يـحـلـ لـلـعـلـمـاءـ أـنـ يـفـصـحـوـ بـتـأـوـيلـهـ لـلـجـمـهـورـ ، كـمـاـ قـالـ عـلـىـ
رضـيـ اللـهـ عـنـهـ: "ـحـدـثـواـ النـاسـ بـمـاـ يـفـهـمـونـ ، أـتـرـيـدـونـ أـنـ يـكـذـبـ اللـهـ وـرـسـوـلـهـ"ـ ، فـقـدـ
رـأـيـتـ أـنـ أـفـحـصـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ عـنـ الـظـاهـرـ مـنـ الـعـقـائـدـ^(٥)ـ الـتـيـ قـصـدـ الشـرـعـ حـمـلـ
الـجـمـهـورـ عـلـيـهـاـ ، وـنـتـحـرـىـ فـيـ ذـلـكـ كـلـهـ مـقـصـدـ الشـارـعـ ، صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ ، بـحـسـبـ
الـجـهـدـ وـالـاسـتـطـاعـةـ ،^(٦)

(*) نـبـهـ إـلـىـ أـنـنـاـ نـصـعـ الفـوـاـصـلـ بـدـلـ النـقـطـ فـيـ آـخـرـ الـفـقـرـةـ ، وـلـوـ أـنـ الجـمـلـةـ لـمـ تـتـمـ بـعـدـ نـحـوـيـاـ ، إـذـاـ
اقـتـضـيـ الـأـمـرـ وـضـعـ عـنـاوـيـنـ مـنـ عـنـدـنـاـ أـوـ أيـ تـدـخـلـ آـخـرـ فـيـ النـصـ مـنـ أـجـلـ الإـيـضـاحـ ، كـالـعـارـضـةـ
وـغـيـرـهـاـ . وـنـبـهـ أـيـضاـ إـلـىـ أـنـنـاـ نـكـتـبـ بـالـحـرـوفـ الـغـلـيـظـةـ الـكـلـمـةـ الـتـيـ فـيـ بـدـاـيـةـ الـجـمـلـةـ وـفـيـهـاـ مـعـنـىـ
الـشـرـطـ وـكـذـاـ الـكـلـمـةـ الـتـيـ تـأـتـيـ فـيـ مـعـنـىـ جـوـابـ الشـرـطـ ، وـذـلـكـ فـيـ الـجـمـلـ الطـوـيـلـةـ .
(**) يـشـيرـ إـلـىـ كـتـابـهـ: "ـفـصـلـ المـقـالـ"ـ

(١) الـظـاهـرـ مـنـ الـعـقـائـدـ . مـقـصـدـ الشـارـعـ: أـنـظـرـ الـقـدـمـةـ التـحـلـيـلـيـةـ . الشـرـعـ . الشـارـعـ: لـاحـظـ أـنـ ابنـ
رـشـدـ يـقـضـدـ بـهـذـاـ الـلـفـظـ: النـبـيـ (صـ)ـ . اـنـظـرـ بـعـدـهـ . فـقـراتـ رـقـمـ ٣ـ ، ٥ـ ، ٦ـ ، ١٠ـ ...

(أ) بـ: ثـبـتـ دـيـبـاجـةـ "ـكـتـابـ الـكـشـفـ"ـ هـكـذـاـ : "ـبـسـمـ اللـهـ الرـحـمـنـ الرـحـيمـ وـبـهـ ثـقـيـ قـالـ الشـيـخـ أـبـوـ الـولـيدـ مـحـمـدـ بـنـ
أـحـمـدـ بـنـ أـحـمـدـ بـنـ رـشـدـ"ـ (١ـ/ـ٣ـ٧ـ)ـ . وـأـمـاـ الـدـيـبـاجـةـ الـتـيـ أـنـبـهـاـ قـاـ (ـصـ ١٣ـ٢ـ)ـ هـافـتـ (ـ)ـ عـنـ بـ(ـ)ـ فـهـيـ
دـيـبـاجـةـ كـتـابـ "ـفـصـلـ المـقـالـ"ـ الـتـيـ اـسـتـهـلـ بـهـ مـجـمـوعـ مـخـطـوـتـ . طـلـ (ـ)ـ : حـذـفـتـ هـذـهـ دـيـبـاجـةـ وـثـبـتـ "ـقـالـ الشـيـخـ
أـبـوـ الـولـيدـ مـحـمـدـ بـنـ أـحـمـدـ بـنـ رـشـدـ"ـ (ـبـ)ـ بـ: طـلـ (ـ)ـ : "ـوـاطـلـ"ـ .

[٣] فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الإضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى^(٢)، وأن من خالقه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عُدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم.^(٣) وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة،^(٤) والطائفة التي تسمى بالباطنية^(٥)، والطائفة التي تسمى بالحشوية.

[٤] وكل هذه (٤٢) الطوائف قد اعتنقت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها^(٦) إلى تأويلات نَزَّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِّدَ بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تُؤمِّلت جميعها وتُؤمِّل مقصِّدُ الشرع ظهر أن جلها أقوايل محدثة وتأويلات مبتدةعة.

[٥] وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي^(٧) لا يتم الإيمان إلا بها، وأنحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، دون ما جُعل^(٨) أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس ب صحيح.

(٢) الشريعة الأولى: الشريعة كما كانت زمن النبي و الصحابة: طريقة السلف، مذهب السلف، السنة، مذهب أهل السنة.

(٣) الباطنية: اصطلاح يطلق على جميع الذين يقولون إن وراء المعنى الظاهر للنصوص الدينية معنى باطنًا خفيًا هو المقصود. والذين يقولون بـ "الباطن" بهذا المعنى - في الإسلام صنفان: المتصوفة، والشيعة. وبمعنى ابن رشد بالباطنية هنا الصنفين معاً. وهو يرد على الصوفية وحدها (فتوى: ٦٥) ولا يتعرض للشيعة، ربما لكونهم يجعلون "الإمامية" ركناً من أركان الدين، وابن رشد يستثنى "ما جُعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح" (فتوى: ٥) وهذا الاستثناء ينصرف إلى الشيعة بالدرجة الأولى. هذا واسم "الباطنية" يطلق بالتخصيص على فرق من فرق الشيعة وهي المعروفة بـ "الإسماعيلية".

(أ) سقط "صلى الله عليه وسلم" في بقية النسخ^(٩). في بقية النسخ : "بالمعتزلة" (ج). بـ : "الظافها". (د). س. "الذي". (ه) هكذا في بقية النسخ. أما في بـ فرس الكلمة غير واضح، ولا يظهر منه سوى الحرف الأول: (الباء أو الجيم) والحرف الآخر (اللام)، والكلمة تتكون من ٣ أو ٤ أحرف.

[الباب الأول: في الذات]

[أولاً: القول في إثبات الصانع]

[١- آراء الفرق الكلامية: تحليل ونقد]

[٦] وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقد الجمّهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز. ونبأ^(أ) من ذلك بمعرفة الطريق التي تُفضي إلى وجود الصانع، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلّمها^(ب) المكلّف.

و قبل ذاك في ينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك، فنقول:

[أ- الحشووية]

[٧] أما الفرقـة^(ج) التي تدعى بالحشووية،^(٤) فإنهم قالوا إن طریق معرفة^(٥) وجود الله تعالى هو السمع لا العقل^(٦). أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل.

(٤) الحشووية: يطلق هذا الاصطلاح على جماعات تتمسك بالظاهر في النصوص التي تفيد التشبيه والتجمسي فتنسب إلى الله الوجه واليد والمجيء والاستواء والخ. ويفهم هؤلاء من هذه الكلمات المعنى نفسه الذي يفهم منها عندما يوصف بها البشر. منها جماعة من أصحاب الحديث ينقل الأشعري منهم: "أنهم أجازوا على ربهم الملامة والمصادحة وأن المسلمين الخالصين يعانونه في الدنيا والآخرة" وقال بعضهم: "اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال إن معبدوهن جسم ولحم ودم وأعضاء [...] ومع ذلك فهو جسم لا للأجسام".

(٥) "السمع": في اصطلاح المتكلمين هو ما ورد في القرآن والسنة، و"العقل": ما استنبط بالفكر والنظر. وعبارة المعتزلة: "العقل قبل ورود السمع" معناها أن الإنسان قادر أن يهتدي بعقله وحده إلى معرفة الله وإلى التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح والخ... قبل سماعه ذلك من الرسل والأنبياء. أما أهل السنة والأشاعرة فيقولون بالعكس من ذلك: إن الخير ما أخبر الشر أنه خير والقبح ما أخبر الشر بقبحه، وبالتالي فليس للعقل أن يحسن ولا أن يقبح.

(أ). بـ. ملدـ: "ونبـىـ". قـاـ: "فـلـبـتـدـىـ". بـ: نـبـتـدـىـ. فـ: المـحـمـودـيـةـ: وـنـبـأـ (بـ). بـ: ثـبـتـ فيـ المـنـ "يـعـرـفـهـاـ" وـجـاءـ تـصـحـيـحـهـ فـيـ الـهـامـشـ "يـعـلـمـهـاـ". بـ. مـلـاـ. قـاـ: "يـعـرـفـهـاـ" (جـ). بـ: "الـعـرـفـةـ" (دـ). بـ: "عـرـفـةـ طـرـيقـ".

[٨] وهذه الفرقـة الضـالة^(١) ، الظـاهرـ من أمرـها أنها مـقـصـرـةـ عن مـقـصـودـ الشـرعـ فيـ الطـرـيقـ التي نـصـبـهاـ لـلـجـمـيعـ مـفـضـيـةـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ وـجـودـ اللهـ تـعـالـىـ وـدـعـاـهـ منـ قـبـلـهاـ إـلـىـ الإـقـرـارـ بـهـ . وـذـكـ أـنـهـ يـظـهـرـ، مـنـ غـيرـ ماـ آـيـةـ (٢٢ـ ظـ)ـ مـنـ كـتـابـ اللهـ تـعـالـىـ،^(٢) أـنـهـ دـعـاـ النـاسـ فـيـهـ إـلـىـ التـصـدـيقـ بـوـجـودـ الـبـارـيـ سـبـحـانـهـ^(٣) بـأـدـلـةـ عـقـلـيـةـ مـنـصـوصـ عـلـيـهـاـ فـيـهـ، مـثـلـ قـولـهـ تـبـارـكـ وـتـعـالـىـ: «يـاـ أـيـهـاـ النـاسـ اـعـبـدـواـ رـبـكـمـ الـذـيـ خـلـقـكـمـ وـالـذـينـ مـنـ قـبـلـكـمـ»ـ آـيـةـ^(٤)ـ (==«لـعـلـكـمـ تـتـقـونـ الـذـيـ جـعـلـ لـكـمـ الـأـرـضـ فـرـاشـاـ وـالـسـمـاءـ بـنـاءـ وـأـنـزـلـ مـنـ السـمـاءـ مـاءـ فـأـخـرـجـ بـهـ مـنـ الـثـمـرـاتـ رـزـقـ لـكـمـ فـلـاـ تـجـعـلـوـاـ لـهـ أـنـدـادـاـ وـأـنـتـمـ تـعـلـمـوـنـ»ـ (الـبـقـرـةـ ٢١ـ ٢٢ـ)، وـمـثـلـ قـولـهـ تـعـالـىـ: «أـفـيـ اللـهـ شـكـ فـاطـرـ السـمـوـاتـ»ـ (إـبـرـاهـيمـ ١٠ـ)، إـلـىـ غـيرـ ذـكـ منـ الـآـيـاتـ الـوـارـدـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ .

[٩] وـلـيـسـ لـقـائـلـ أـنـ يـقـولـ: إـنـهـ لـوـكـانـ ذـلـكـ وـاجـبـاـ عـلـىـ كـلـ مـنـ آـمـنـ بـالـلـهـ،ـ أـعـنـيـ^(٥)ـ: لـاـ يـصـحـ إـيمـانـهـ إـلـاـ مـنـ قـبـلـ وـقـوعـهـ عـنـ هـذـهـ الـأـدـلـةــ لـكـانـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ لـاـ يـدـعـوـ أـحـدـاـ إـلـىـ إـلـسـلـامـ إـلـاـ عـرـضـ عـلـيـهـ هـذـهـ الـأـدـلـةــ، فـانـ الـعـرـبـ كـلـهـاـ تـعـرـفـ بـوـجـودـ الـبـارـيـ سـبـحـانـهـ،ـ وـذـكـ قـالـ تـعـالـىـ: «وـلـئـنـ سـأـلـهـمـ مـنـ خـلـقـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ لـيـقـولـنـ اللـهـ»ـ (لـقـمانـ ٢٥ـ)ـ .

[١٠] وـلـاـ يـمـتـنـعـ أـنـ يـوـجـدـ مـنـ النـاسـ مـنـ تـبـلـغـ بـهـ فـدـامـةـ^(٦)ـ الـعـقـلـ وـبـلـادـةـ الـقـرـيـحةـ إـلـىـ أـنـ لـاـ يـفـهـمـ شـيـئـاـ مـنـ الـأـدـلـةـ الـشـرـعـيـةـ الـتـيـ نـصـبـهـاـ الشـارـعـ،^(٧)ـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ،ـ لـلـجـمـهـورـ،ـ وـهـذـاـ فـهـوـ أـقـلـيـ^(٨)ـ الـوـجـودـ،ـ فـإـذـاـ وـجـدـ فـرـضـهـ إـيمـانـ بـالـلـهـ مـنـ جـمـهـةـ السـمـاعــ.ـ فـهـذـهـ حـالـ الـحـشـوـيـةـ مـعـ ظـاهـرـ الشـرـعــ .

(٦) "فـيـنـ الـعـرـبـ كـلـهـاـ تـعـرـفـ"ـ الـخـ...ـ جـوابـ لـ: "لـيـسـ لـقـائـلـ أـنـ يـقـولـ..."ـ .

(٧) الـفـدـامـةـ:ـ مـاـ يـوـضـعـ عـلـىـ فـمـ الـبـعـيرـ لـنـعـهـ مـنـ الـأـكـلـ وـالـعـضــ .

(٨) يـمـيـزـ اـبـنـ رـشـدـ بـيـنـ الـوـجـودـ الـأـقـلـيـ وـالـوـجـودـ عـلـىـ التـسـاوـيـ وـالـوـجـودـ الـأـكـثـرــ .ـ وـهـوـ يـقـصـدـ هـنـاـ أـنـهـ كـانـ فـيـ الـعـرـبـ،ـ قـبـلـ إـلـسـلـامـ،ـ أـفـرـادـ قـلـاـلـ،ـ قـلـيلـوـ الـفـطـنـةـ عـدـيمـوـ الـذـكـاءـ،ـ لـمـ تـرـقـ بـهـمـ عـقـولـهـمـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ اللـهـ مـنـ خـلـالـ مـخـلـوقـاتـهـ،ـ كـمـاـ يـتـرـعـفـ النـاسـ عـلـىـ الصـانـعـ مـنـ خـلـالـ مـصـنـوـعـاتـهــ .

(١) جاءـ فـيـ المـنـ:ـ "وـهـذـهـ فـرقـةـ الضـالـلـةـ"ـ،ـ وـوـضـعـ حـرـفـ الـخـاءــ (ـوـهـوـ اـسـطـلاـحـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ الـخـطاـءـ)ـ فـوـقـ كـلـمـةـ "الـضـالـلـةـ"ـ،ـ وـيـقـضـدـ مـنـهـ هـنـاـ أـنـ تـسـقـطـ الـكـلـمـةـ مـنـ الـمـنـ.ـ (ـتـرـكـنـاـ هـذـاـ الـوـصـفـ لـأـنـ سـيـاقـ كـلـامـ اـبـنـ رـشـدـ هـنـاـ وـفـيـ مـاـ سـيـاتـيـ يـحـتـلـهـ مـعـ.ـ جـ)ـ (ـبـ)ـ تـ.ـ طـلـاـ:ـ سـقـطـ "تـعـالـىـ"ـ (ـجـ).ـ تـ.ـ طـلـاـ:ـ سـقـطـ "سـبـحـانـهـ"ـ (ـدـ).ـ سـ.ـ قـ:ـ "الـآـيـاتـ"ـ (ـهـ)ـ فـيـ بـيـنـ "أـعـنـيـ أـنـ"ـ.ـ فـيـ تـ.ـ طـلـاـ:ـ سـقـطـ "انـ"ـ (ـوـ).ـ سـقـطـ "الـشـارـعـ"ـ مـنـ بـقـيـةـ النـسـخـ (ـزـ)ـ فـيـ سـ:ـ جـاءـ رـسـمـ الـكـلـمـةـ.ـ وـيـمـكـنـ قـرـاءـتـهـ "أـقـلـيـ"ـ الـأـلـفـ الـمـقـصـورـةــ.ـ فـيـ تـ.ـ طـلـاـ:ـ ثـبـتـ "أـقـلـ"ـ .

[ب - الأشعرية عموماً]

[١١] وأما الأشعرية فانهم رأوا^(٤) أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرفاً ليست هي الطرق الشرعية التي نَبَهَ الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها.

[١٢] وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت^(٥) على بيان أن العالم حادث، وابنها عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه.

[١٣] وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد،^(ج) (ج/٢٣) طريقة مُعتاكِّة، تَدْهَبُ على كثير من أهل الرياضة (= المدربين، الماهرين) في صناعة الجدل (= فن الجدل = علم الكلام)، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفاضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه.^(٦)

[١٤] وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لَزِم، كما يقولون، أن يكون له ولابد، فاعلُّ محبوت. ولكن يعرض في وجود هذا الحديث شك ليس في قوته صناعة الكلام الانفصال عنه. وذلك أن هذا الحديث لَسْنَا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً.

[١٥] أما كونه محدثاً^(٩)، فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك الحديث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

[١٦] وأما^(هـ) كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً، فتكون المفعولات أزلية. والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموه أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل. وهم لا يسلموه ذلك. فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث.

(٩) أما كونه محدثاً الخ... أي: أما أننا لا نقدر أن نجعل ذلك الحديث محدثاً. وكذلك: أما كونه أزلياً: أما أننا لا نقدر أن نجعله أزلياً... .

(أ). سـ : ثبت في المتن "قالوا" ، وصححها الناسخ على الهمامش "رأوا". (بـ). تـ : "انبنت" (جـ) تـ ، طـ ١ : "الجوهرة الفردة". جاء في سـ في آخر كلمة الفرد علامة صغيرة غير واضحة شبيهة بال Bates المربوطة. (دـ) ، تـ . ملـ ١ : سقط "سبحانه" (هـ) . سـ ، تـ ، طـ ١ : "وانما".

[١٧] وأيضاً: إن كان الفاعل حيناً يفعلُ وحينما لا يفعل، وجب أن تكون هناك علة صَرِّفَتْهُ بِأَحَدِ الْحَالَتَيْنِ أَوْ مِنْهُ بِالْأُخْرَى، (ب) فَيُسْأَلُ أَيْضًا فِي تِلْكَ الْعَلَةِ مُثْلُ هَذَا السُّؤَالِ، وَفِي عَلَةِ الْعَلَةِ، فَيُمْرَأُ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ نِهايَةِ .

[١٨] وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بِمُنْجِ لَا مُخْلِصٍ مِنْ هَذَا الشُّكْ. لَأَنَّ الإِرَادَةَ غَيْرُ الْفَعْلِ الْمُتَعَلِّقُ بِالْمَعْوَلِ. وَإِذَا كَانَ الْمَعْوَلُ حَادِثًا فَوَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ الْفَعْلُ الْمُتَعَلِّقُ بِإِيجَادِهِ حَادِثًا.

[١٩] وَسَوَاءٌ فَرَضْنَا إِرَادَةَ (ج) قَدِيمَةً أَوْ حَدِيثَةً، مُتَقدِّمَةً عَلَى الْفَعْلِ أَوْ مَعْهُ، فَكِيفَيْما كَانَ، فَقَدْ يَلْزَمُهُمْ [إِمَّا] [٤٠] أَنْ يَجُوزُوا عَلَى الْقَدِيمِ أَحَدَ ثَلَاثَةَ (٣٢/٦) أَمْوَارٍ: إِمَّا إِرَادَةٌ حَادِثَةٌ وَفَعْلٌ حَادِثٌ، وَإِمَّا فَعْلٌ حَادِثٌ وَإِرَادَةٌ قَدِيمَةٌ، وَإِمَّا فَعْلٌ قَدِيمٌ وَإِرَادَةٌ قَدِيمَةٌ. وَالْحَادِثُ [٤١] لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ عَنْ فَعْلٌ قَدِيمٌ بِلَا وَاسْطَةٍ، إِنْ سَلَمْنَا لَهُمْ أَنَّهُ يَوْجِدُ عَنْ إِرَادَةٌ قَدِيمَةٌ.

[٢٠] وَوُضُعَ الإِرَادَةُ نَفْسَهَا هِيَ لِلْفَعْلِ (الْفَعْلِ) الْمُتَعَلِّقُ بِالْمَعْوَلِ شَيْءٌ لَا يَعْقُلُ. وَهُوَ كَفَرْشُ مَفْعُولٍ بِلَا فَاعِلٍ: فَانَّ الْفَعْلَ غَيْرَ الْفَاعِلِ، وَغَيْرَ الْمَفْعُولِ، وَغَيْرَ الإِرَادَةِ. وَالْإِرَادَةُ هِيَ شَرْطُ الْفَعْلِ لَا الْفَعْلِ.

[٢١] وأيضاً فَهَذِهِ الإِرَادَةُ الْقَدِيمَةُ يَجِبُ أَنْ تَتَعَلَّقْ بِعَدَمِ الْحَادِثِ دَهْرًا لَا نِهَايَةَ لَهُ، إِذَا كَانَ الْحَادِثُ مَعْدُومًا دَهْرًا لَا نِهَايَةَ لَهُ [٤٢] فَهُوَ لَا تَتَعَلَّقُ بِالْمَرَادِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي اقْتَضَتْ إِيجَادَهُ إِلَّا بَعْدَ انْقَضَاءِ دَهْرٍ لَا نِهَايَةَ لَهُ . وَمَا لَا نِهَايَةَ لَهُ لَا يَنْقُضُ: فَيَجِبُ أَلَّا يَخْرُجَ هَذَا الْمَرَادُ إِلَى الْفَعْلِ، أَوْ يَنْقُضُ دَهْرًا [٤٣] لَا نِهَايَةَ لَهُ وَذَلِكَ مُمْتَنَعٌ. وَهَذَا هُوَ بَعْيِنَهُ بَرْهَانُ الْمُتَكَلِّمِينَ الَّذِي اعْتَمَدُوهُ فِي حَدَوْثِ دُورَاتِ الْفَلَكِ.

[٢٢] وأيضاً إِنَّ الإِرَادَةَ الَّتِي تَتَقَدِّمُ الْمَرَادَ، وَتَتَعَلَّقُ بِهِ بِوَقْتٍ مُخْصُوصٍ، لَا بَدْ أَنْ حَدَثَ فِيهَا، فِي وَقْتٍ إِيجَادِ الْمَرَادِ، عَزْمٌ عَلَىِ الإِيجَادِ [٤٤] لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ الْوَقْتِ، لَأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْمَرِيدِ، فِي وَقْتِ الْفَعْلِ، حَالَةٌ زَانِدَةٌ عَلَىِ مَا كَانَتْ (= كَانَ) عَلَيْهِ

(أ) ت : تكررت "بِأَحَدِ" (ب) ت : "بِالْآخِرِ" (ج) س الأدلة. (د) ت : "فَالْحَادِثُ" (ه). ت سقط من المتن "إِذَا كَانَ الْحَادِثُ مَعْدُومًا دَهْرًا لَا نِهَايَةَ لَهُ" ، وَثَبَتَ فِي بَقِيَّةِ النَّسْخِ الْأُخْرَى. (و) ت "دَهْرًا" ، (ز) س : ثَبَتَ فِي المتن "الْمَرَاد" ، وَصَحَّحَهَا النَّاسُ عَلَىِ الْهَامِشِ: "الْإِيجَاد".

(ه) سياقُ الْكَلَامِ يَقْتَضِي حَذْفَ "إِمَّا". م.ع.ج.

في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه.

[٢٣] إلى ما في هذا كله من التشعيّب والشكوك العويصة التي لا يخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة. ولو كُلفَ الجمهورُ العلمَ من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

[٢٤] وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً: أعني (٢٤) أن الجمهور ليس في طباعهم قبُولها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح^(أ) لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبه على ذلك هاهنا^(ب) بعض التنبية، فنقول، إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان:

[٢٥] أحدهما وهو الأشهر، الذي اعتمد عليه عامتهم (= معظمهم)، يبني على ثلاثة مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجوهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث.

[٢٦] فاما المقدمة الأولى وهي القائلة إن الجوهر لا تتعرى من الأعراض فان عَنْوا بها (=الجواهن) الأجسام المشار إليها (=المحسوسة، المحسنة)، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة. وإن عَنْوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجواهر الفرد، فيها شك ليس باليسير.

[٢٧] وذلك أن وجود جواهر غير منقسم، ليس معروفاً بنفسه (= ليس معطى حسياً ولا بديهية عقلية بل هو نتيجة نظر واستدلال)، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند. وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان (= الفلسفة: علم الطبيعة)، وأهل هذه الصناعة قليل جداً. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية^(ج) في الأكثـر.

[٢٨] وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهـم يقولون: إن من

(أ). بـ: "فليس تصح"؛ وثبت نفس الفرق في تـ وفي مـ. (بـ). تـ، مـ: سقط "هاهنا". (جـ). تـ: خطابية.

المعلومات الأولى أن الفيل، مثلاً، إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحداً بسيطاً. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب.

[٢٩] وهذا الغلط إنما دخل عليهم (٢٤/٥) من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة^(١٠)، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة^(١). وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد. أعني أن نقول: إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر. ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل. ولا نقول أكبر وأصغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلها أعداداً^(ج) ولا يكون هناك عظيم متصل^(١١) أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها.

[٣٠] ومن المعروف بنفسه أن كل عظيم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم. وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي^(د) عندها طرفاً القسمين جمِيعاً، وليس يمكن ذلك في العدد.

[٣١] لكن يعارض هذا أيضاً (= قول المتكلمين بوجود الجوهر الفرد) أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام. وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم. فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدها الجزء الذي لا ينقسم. وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً في هذا^(هـ) المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم [إلى غير منقسم]^(جـ) إلى نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها. ومن المعلومات الأولى أن أجزاء المتناهي متناهية.

(١٠) الكم المنفصل عدد، والكم المتصل خطوط وسطوح. الأول موضوع الحساب والثاني موضوع الهندسة.

(١١) العظيم (والجمع أعظم): المقدار، والجمع مقادير. والعظم المتصل: الخط وما تركب منه.

(أ). س. ثبت ما يلزم في المتصلة يلزم في المنفصلة (بـ) تـ، مـلـ: سقط "إنما". (جـ) في بقية النسخ: "أعداداً".

(د) سـ: "تلتقي" (هـ) سـ: ذلك . تـ، مـلـ، قـ: هذا (وـ) تـ: مـلـ، قـ: سقط إلى غير منقسم

(ـ) واضح أن العبارة التي وضعناها بين معرفتين زائدة، لا يستقيم المعنى بها. مـ.عـ.جـ.

[٣٢] ومن الشكوك المُعاتضة التي تلزمهم أن يُسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ [فَ] ما القابل^(١٢) لنفس الحدوث؟ فان الحدوث عرض من الأعراض. وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فان من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر^(أ) (٢٥) فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولو وجود ما.

[٣٣] وأيضا فقد يُسألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم^(١٣) فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم. وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وُجِدَ وفِرْغَ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا هو الذي اضطرب المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما. وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل! وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

[٣٤] فهذه الشكوك، كما ترى، ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدأً لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه، على ما سنبين [=سيَبِّينُ] من قولنا بعد.

[٣٥] وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى^(١٤) فيها كخفائه في الجسم. وذلك

(١٢) القابل، الحامل، الوضع، بمعنى واحد: مثل قولك الخشب قابل أو حامل لصورة الطاولة، أو للسواد أو للبياض. والمشكلة التي يثيرها ابن رشد هنا يمكن التعبير عنها كما يلي: إذا كان كل شيء في العالم جواهر وأعراض. كما يقول المتكلمون، وكان الحدوث عرض، وكان العرض لابد له من قابل وحامل، فما القابل لـ "حدوث" الجوهر؟ فلكي ينتقل الجوهر من حالة اللاحدوث إلى حالة الحدوث يجب أن يكون هناك قابل للحدوث سابق على وجود الجوهر، وهذا يتناقض مع منطق الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من عدم.

(١٣) من غير عدم: أي من شيء. وذلك بناء على الإلزام السابق الذي يقضي بأن الحدوث لابد أن يكون من موجود ما. وبما أن فعل الفاعل، الله، لا يتعلق بالعدم، لا يفعل في العدم، فإذاً فلا بد من شيء يكون قابلا للحدوث ويتعلق به فعل الفاعل. ومن هنا قال المعتزلة بشيئية المعدوم أي أن المعدوم شيء يقصدون بذلك أنه "ماهية": فكرة في عقل الصانع.

(١٤) هذا المعنى: أي الحدوث: صعوبة إثبات أن جميع الأعراض محدثة كصعوبة إثبات أن جميع الأجسام محدثة، والصعوبة هنا هي في الحكم على "جميع" الأعراض أو "جميع" الأجسام بالحدوث. لأننا لم نستقرر على الأعراض كلها ولا الأجسام كلها.

(أ) س : سقط "الجواهر".

أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثةً، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فان كان واجباً في الأعراض أن يُنقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن تَحْكُم بالحدث على ما لم نشاهده منها، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل ^(١) مثل ^(٢) ذلك في الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدث الأعراض على حدوث الأجسام.

[٣٦] وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشكُّ في حدوث ^(٣) أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنَّه لم يُحسَّ حدوثُه، لا هو ولا أعراضه. ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته. وهي الطريق التي تُفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص (= يعني علماء الطبيعة). وهي التي خص الله بها ^(٤) إبراهيم عليه السلام في قوله: «وكذلك نري إبراهيم ملکوت السموات والأرض ولیکون من المؤمنین» (الأنعمان ٧٥)، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظار إنما ^(٥) انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة.

[٣٧] وأيضاً فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه. وذلك أن كل حادث ^(٦) فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تَقدِّمَ عدم الشيء على الشيء لا يُتصوَّر إلا من قِبَل الزمان.

[٣٨] وأيضاً فإن المكان الذي يكون فيه العالم -إذا كان: كل متكون فالمكان سابق ^(٧) له- يعسر تصور حدوثه أيضاً، لأنَّه إن كان خلاءً، على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان، احتاج ^(٨) أن يتقدم حدوثه، إن فُرض حادثاً، خلاءً آخر. ^(٩) وإن كان المكان (= هو) نهاية الجسم، المحيط بالمتمن، ^(١٠) على الرأي الثاني، لزم

(١٠) كان هناك تصوران للمكان: أحدهما يعتبر المكان بمثابة وعاء للشيء المتمكن فيه، كالإماء بالنسبة للماء، والقاتلون بهذا يجعلون "الخلاء" مكاناً للعالم. والثاني يتصور المكان على أنه نهاية محيط الجسم، فمكان الكأس هو سطحه المحيط به من جهاته. والقاتلون بهذا ينفون وجود الخلاء. وما يقوله ابن رشد هنا هو كما يلي: إذا فرضنا أن العالم هو كالكرسي في هذه ←

(١) ت، ط١، ق: "يفعل" (ب) ت، ط١، ق: سقط "مثل" (ج) ت، ط١، ق: "به" (د) ت، ط١، ق: سقط "إنما" (ه) س، ثبت في المتن "إن كان حادثاً" وعلى الهاشم تعديل: هكذا: "كل حادث". (و) س، ت، ط١: "سابق". (وفي المتن: "إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له". وهي عبارة غامضة لأنك أن فيها تصحيناً، والمعنى يقتضي ما أثبتنا: "فالمكان سابق له"، على رأي من يقول بالخلاء. مع (ج) (ذ) ت، ط١: "يحتاج" (ج) ت، ق: "بالتمكن".

أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية.
وهذه كلها شكوك عویضة.

[٣٩] وأدلةُّهم^(١) التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض، إنما هي لازمة من يقول بقدم ما يُحسُّ منها حادثاً. أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة. وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين (٢٦) القسمين. فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة. وإنما بان، من قولهم، أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك^(١٦). فنقول أدلةُّهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولهً بنفسها. وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

[٤٠] وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السود المشار إليه.

[٤١] فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق. أعني: ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع (=الحامل)

= الغرفة (الغرفة خلاء فيه كرسى) فيجب أن يكون هناك خلاء آخر تكون فيه الغرفة، ويمر الأمر إلى غير نهاية. أما إذا قلنا إن العالم ليس في خلاء، أي ليس ثمة خلاء قط، وأن مكان العالم هو سطحه المحيط به كما تحيط قشرة البصلة بجسمها، فيجب أن يكون هناك جسم آخر، قشرة أخرى من البصلة وراء الأولى. لأنه ليس هناك خلاء، كما فرضنا. وإن ففي جميع الأحوال هناك شيءٌ قبل، شيءٌ سابق على، سواء فرضناه خلاء أو غير خلاء.

(١٦) يقيسون الأجرام السماوية على ما يشاهد في الأرض، وهذا لا يصح. لأن القياس إنما يكون معقولاً إذا كان بين شيئاً من طبيعة واحدة. هذا في حين أن الأرض مركبة من العناصر الأربع (الماء والنار والتربة والهواء). أما السماء فمن عناصر خامس هو الأثير، وهو من طبيعة مختلفة.

(١). بـ: "وادلهم".

له حادثاً. لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف (= تناقض) ^(٤) لا يمكن.

[٤٢] وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث. لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة. كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: واحد بعد آخر. (= قارن نظرية التغيير والصيغة عند هرقلبيطس).

[٤٣] ولهذا، لما شعر المتأخرُون من المتكلمين بوهي (٢٦) هذه المقدمة راموا شدّها وتقويتها بأن بيّنوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب، عن هذا الموضع، أن لا يوجد منها في المحل عرضٌ ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع ^(ب) الموجود ^(ج) منها، أعني المشار إليه. لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجوب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجوداً. مثال ذلك: أن الحركة الموجودة اليوم للجسم السماوي إن كان قد وُجد قبلها حركاتٌ لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد. ومثلوا لذلك ^(ج) ب الرجل قال لرجل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها"، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً.

[٤٤] وهذا التمثيل ليس ب صحيح. لأن في هذا التمثيل: وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله (= لا أعطيك ...) وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود، فاشترط هو أن 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 يَبْيَنُ من أمره أنه لا يشبه المسألة المَمْتَلَّ بها (= لها: مسألة افتراض حركات للجسم السماوي لأنها لا نهاية لها).

[٤٥] وأما قولهم : إن ما يوجد، بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن

(أ) بت، ط١ : "خلو". راجعه مل٢: فأثبتت: خلف (ب): ثبت "الوجود" (ج) بت، ط١: "ذلك".

وجوده، فليس صادقاً في جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة.

[٤٦] فالتي توجد على جهة الدور، الواجبُ فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض (٢٧) عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه: إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن (٢٨) كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن (٢٩) كان غيم فقد كان غيم.

[٤٧] وأما التي تكون على استقامة (٣٠) مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية. ولأنه إذا لم يوجد الأولُ من الأسباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له، أن يفعل، بآلات متبدلة، أشخاصاً (٣١) لا نهاية لها.

[٤٨] وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع. وإنما سُقناه ليُعرف أن ما توهم القومُ من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً ولا هو من الأقوایل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمانَ به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية.

[ج – طريقة الجويني]

[٤٩] وأما الطريقة الثانية فهي (٣٢) التي استنبطها أبو العالى (١٧) في رسالته المعروفة بالنظامية. ومبناها على مقدمتين:

(١٧) أبو العالى الجويني. رسالته: العقيدة النظامية. نسبة إلى نظام الملك الوزير السلجوقي.

(أ). بـ: ملـ "وان" (بـ). وإن. (جـ) تـ. ملـ : "الاستقامة". (دـ) بـ: ثبت في المتن "الأشخاص".
وصححها الناسخ على الهاشمـ: "أشخاصاً" (هـ). بـ: " وهي".

- إدحها، أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو أو أكبر مما هو^(١) أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه (٢٧)، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية.

- والمقدمة الثانية أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صَيْرَه بأحد^(٢) الجائزين أولى منه بالآخر.

[٥٠] فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادئ الرأي^(١٨). وهي، أما في بعض أجزاء العالم ظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على حلقة غير هذه الحلقة التي هو عليها. وفي بعضه (= بعض أجزاء العالم) الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان.

[٥١] ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شيئاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جُلُّها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك^(ج) المصنوع ذلك الفعلُ بعينه الذي صُنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع، عند هذا، موضع حكمة.

(١٨) بادئ الرأي: الظنون التي تعرض لأول نظرة. أي أن هذه المقدمة تبدو عند النظرة الأولى صحيحة ولكنها عند التحقيق ليست صحيحة. فالهيئة التي خلق الإنسان عليها محكمة بنظام دقيق يسري على جميع أجزائه بحيث لو خلق فيه عضو في غير مكانه لاختل نظامه. وكذلك حركة الفلك: فحركة الشمس مثلاً من الشرق إلى الغرب تناسب الكائنات على الأرض (الليل والنهار الفصول ...)، ولو انقلبت إلى العكس، لأن ذلك على الكائنات وفسد نظامها.

(١). ت: سقط من المتن "حتى يكون من الجائز ... هو" (ب). بـ، تـ، مـلـدـ: "بـاحـدـى" (ج). بـ: ثـبـتـ في المـتنـ "هـذـاـ"ـ، وـصـحـحـهاـ النـاسـخـ عـلـىـ الـهـامـشـ: "ذـلـكـ"ـ ..

[٥٢] وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيءٍ من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بخلاف ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيءٌ واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضرورياً فيه، وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات (١٩) شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخالق العليم.^(٢٨)

[٥٣] فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومُبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم.

[٥٤] وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء.^(١٤) وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس هنا معرفةٌ يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون^(ب) في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلاً يتتأتى بالأذن كما يتتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتتأتى بالأذن! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سُمِّي (=الله) به نفسه حكيمًا، تعالى وتقدس أسماؤه عن ذلك.

[٥٥] وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود، ما سوى الفاعل، فهو، إذا اعتبر بذاته، ممكناً وجائز، وأن هذه الجائزات

(١٩) "الحكمة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء": قد يبدو هذا التعريف غريباً، غير أنه يصبح مفهوماً تماماً إذا نحن استحضرنا معنى الحكم في الاصطلاح الفقهي: فالحكم من الصيام مثلاً هي الغاية منه. سببه الغائي (=مشاركة القراء في الإحساس بالجوع مثلاً). وعلومنا أن السبب الغائي عند أرسطو هو أهم الأسباب الأربع (مادة، صورة، فاعل، غاية: الخشب سبب مادي للكرسي، وشكله كما يتصوره النجار هو سببه الصوري، أما النجار فهو سببه الفاعل، والجلوس سببه الغائي). وأهم شيء في الكرسي هو أنه للجلوس عليه، فهو يدين بوجوده لـ "الجلوس" عليه). وفي الفقرة رقم ٧٦ أسفله يعرف ابن رشد الحكم بالسبب الغائي فيقول: "معنى الحكم... يعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة منه".

(أ). ثبت في بقية النسخ: "الخلق العظيم". (ب). بت: ثبت "وأي حكمة تكون".

صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكناً باعتبار ذاته. وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول^(٢٠).

[٥٦] وهذا قول في غاية السقوط. وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: "ممكناً باعتبار ذاته" أي^(٢١) أنه متى توهّم فاعله مرتفعاً، ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول إلى ذكره^(٢٢). فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول:

[٥٧] وأما^(٢٣) القضية الثانية وهي القائلة إن الجائز محدثٌ، فهي مقدمة غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفالاطون أن يكون شيء جائز أزلياً، ومنعه أرسسطو. وهو مطلب عويص. ولن تبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى^(ج) بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.^(٢٤)

(٢٠) اشتهر ابن سينا بكونه أضاف قيمة ثالثة إلى القسمة الثانية المشهورة منذ أرسسطو والتي تصنف الأشياء إلى صفين: الواجب والممكن. الواجب هو الضروري الوجود، والممكن هو الجائز الوجود. والقسمة المقلالية تقضي أن الشيء، إما أنه ضروري الوجود وإما أنه ممكناً الوجود. وبالتالي فالعالم إما واجب ضروري الوجود ومن ثم فهو قديم، وإما جائز ممكناً الوجود وبالتالي فهو محدث. ولتجاوز هذه الإشكالية الأساسية في علم الكلام، أعني الحكم على العالم بأنه قديم أو محدث، لجأ ابن سينا إلى حل تلفيقي فقال: إن العالم ممكناً بذاته ولكنه واجب بغيره أي بالله. وابن رشد لا يقبل هذا التلفيق، إذ يرى أنه ليس هناك إلا الواجب والممكن، أما القول بـ"الممكن بذاته الواجب بغيره" فقول لا يستقيم إلا إذا فرضنا أن الممكن تغيرت طبيعته فصار واجباً. وهذا مناقض للعقل، فالممكن طبيعته أنه غير واجب.

(٢١) هذا يشعر بأن ابن رشد كان يفكر في الرد على ابن سينا. وقد رد عليه فعلاً في "تهاافت التهافت" وناقش هذه المسألة بتفصيل.

(٢٢) الآية التي يحيل إليها ابن رشد هنا هي قوله تعالى: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ أَوْلَوْا الْعِلْمَ قَاتِلًا بِالْقَسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران ١٨). وابن رشد يفهم عبارة "أولى" العلم في الآية فهما متميزة، إذ يخص بهم العلماء بالطبيعة. وأما قوله: "خصهم الله تعالى بعلمه" فلا يعني في سياق كلامه، هنا وفي موضع أخرى، أي تخصيص غير المعرفة العلمية.

(أ). ت : سقط "اي" (ب). ت ، مل ١ : "فاما" (ج). ت ، مل ١ : سقط "تبارك وتعالى".

[٥٨] وأما أبو المعالي (=الجويني) فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات، أحدها^(١): أن الجائز لا بد له من مخصوص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني. والثانية: أن هذا المخصوص لا يكون إلا مريداً. والثالثة: أن الموجود عن الإرادة هو حادث.

[٥٩] ثم بين أن الجائز يكون^(٢) عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، ومن قبل أن كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين الماثلين، أعني لا تفعل الماثل دون مماثله بل تفعليهما (=معاً). مثال ذلك أن السقونيا ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن، مثلاً، دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تُخَصِّصُ^(٣) الشيء دون مماثله.

[٦٠] ثم أضاف إلى هذه: أن العالم مماثلٌ كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه -يريد الخلاء- لكونه في غير ذلك الموضع (٢٩/و) من ذلك الخلاء^(٤)، فأنتج^(٥) عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

[٦١] والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص (=تُخَصِّصُ) أحد الماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها. ويلزم أيضاً عن وضعه (=افتراضه) هذا الخلاء أمر شنيع عندهم (=الفلاسفة: أرسطو): وهو أن يكون قديماً. لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء.

[٦٢] وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدثٌ فذلك شيء غير بَيْنَ . وذلك أن الإرادة التي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين^(٦) أنه إذا وُجِدَ أحد المضافين بالفعل وُجِدَ الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة. فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثةً فالمراد ولا بد حادث بالفعل^(٧) وإن^(٨) كانت الإرادة التي بالفعل

(٢٣) "مماثل كونه... لكونه": وجوده في موضعه من الكون يماثل وجوده في موضع آخر منه.

(٢٤) تبين في الفلسفة الأولى -أو كتاب "ما بعد الطبيعة لأرسطو"، مقالة الدال..

(١) ت : "أحدها" (ب). بـ : سقط "يكون" من المتن وثبت على الهاش (يع) في جميع النسخ ثبت "تُخَصِّصُ" (والصواب تُخَصِّصُ). قارن قوله سابقاً: "الجاز لا بد له من مخصوص" والعبرة تتعدد كثيراً في "تهافت التهافت" مع جـ) (د) ت : "انتج" (هـ) ت : سقط "فإن كانت الإرادة..." (و) ت : "فإن".

قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم. وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد. ولذلك هو بَيْنَ، أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل: إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل (أ) فإذاً، لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد.

[٦٣] والظاهر من الشعّ أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة، بل صرّح بما الأَظْهَرُ منه أن الإرادة [موجودة موجودات] حادثة (ب) وذلك في قوله تعالى «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول (٢٩) له كن فيكون» (النحل ٤٠). وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشعّ لم يصرّح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثـر. وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالـة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يُعوّلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وهبها (ج) وهي أن ما لا يخلو (د) عن الحوادث حادث. وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول في الإرادة.

[٦٤] فقد تبيّن لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً (هـ) شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المُنبَهَة في الكتاب العزيز على [هذا] المعنى، (و) أعني معرفة (و) وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجدت في الأكثـر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى. (= البديهيـات).

(أ) سـ: "العقل" (ب). سـ: ثبت في المتن "أن الإرادة حادثة". في: تـ، مـ١، قـ: "أن الإرادة موجودة موجودات حادثة"، وهذه الإضافة أكد عليها مـ٢ مـعللاً أنه بدونها يتناقض المعنى. (و) الصواب في نظرنا هو ما في المتن. فالمـعني: أن "الأَظْهَرُ منه"، أي ما يعطيه ظاهر الشعـّ بوضـوح هو أن الإرادة حادثة. كما في الآية: "إنما قولنا لشيء، إذا أردناه..." فالشرط "إذا" يـفـيد حدوث الإرادة. وهذا المعنى الظاهر هو المناسب للجمهـور. معـ(جـ) (جـ). تـ، مـ٢: "بينـها". وراجـعـها مـ٢ فـصـحـحـها: بينـها وهـبـها. (لـ) لا حاجةـ لهذا "التـصـحـيـحـ": فـالـعـنـىـ أنـ المـقـدـمـةـ التـيـ بـيـنـهاـ: شـرـحـناـهاـ مـعـ(جـ) (دـ). تـ: "ما يـخـلـوـ". (هـ) تـ. سـقطـ "ولا طـرقـاـ". (وـ) هـكـذاـ فيـ جـمـيعـ النـسـخـ: "عـلـىـ المعـنىـ" (لـ). فيـ بـقـيـةـ النـسـخـ: "بـعـرـفـةـ".

[د - طريقة الصوفية]

[٦٥] وأما الصوفية^(٢٥) فطريقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (=الفك) على المطلوب. ويحتاجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى «واتقوا الله واعلموا الله» (البقرة ٢٨٢)، ومثل قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدئنهم سُلَّمًا» (العنكبوت ٦٩)، ومثل قوله : «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقان» (الأفال ٢٩)، إلى أشباه ذلك كثيرة^(٢٦) يظن أنها عاصدة^(٢٧) لهذا المعنى.

[٦٦] ونحن نقول إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا (٣٠) وجودها ، فإنها^(ج) ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكن وجودها في الإنسان^(د) عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن^(م) إماتة الشهوات هي التي تفيض بالمعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها. كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة^(٢٨). ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها ، في جملتها ، حثا^(ه) : أعني على العمل (=الزهد ، إماتة الشهوات ...) لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم. بل إن كانت نافعة في (=الحكمة) النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أتصف واعتبر الأمر بنفسه.

(٢٥) في الفقرة رقم ٣ أعلاه ذكر الباطنية ، هنا يتحدث عن الصوفية فقط. انظر هامش ٣ أعلاه.

(٢٦) "ليست مفيدة له" : لا تمنحه ، ليست هي التي تعلم. هي شرط وليس سبباً.

(ج) س : سقط من المتن "كثيرة" وثبتت على الهامش (ب) بـ : "عاصدة" (ج) بـ ، مطابق : "بانها" (د) بـ ، مطابق : "بالناس" (ه) بـ : "لأن" (و) في جميع النسخ : "وتحث عليها في جملتها حثا". وقد أشار ميلر بأن رسم "جملتها حثا" في المتن تستعصي قراءته. وهو الصواب في نظرى: أي حث عليها ، حثا ، في جملتها وعلى العموم دون التفاصيل ، أي على "العمل". أما النظر فلا: أي أن ما يدعى به المتصوفة من حصولهم على معارف نظرية بمحاربة الشهوات الخ... فلا. فالزهد قد يكون شرطاً ولكنه ليس سبباً. م.ع.ج.

[هـ - طريقة المعتزلة]

[٦٧] وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقم التي سلوكها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقم من جنس طرق الأشعرية^(٢٧).

[٢ - طريق القرآن : دليل العناية ودليل الاختراع]

[٦٨] فإن قيل: فإذا (=فإذ) قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدةً منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطحهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نَبَهَ الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم؟

[٦٩] قلنا: الطريق التي نَبَهَ الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استُقرَّ الكتاب العزيز وُجِدت تنحصر في جنسين، أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها (=العناية)، ولنسمّ هذه دليل العناية. والطريقة الثانية: (٣٠) ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسمّ هذه دليل الاختراع.

[٧٠] فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصالحة).

[٧١] فأما كونها موافقةً لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربعية له، والمكان الذي هو فيه أيضاً، وهو الأرض. وكذلك تظهر أيضاً موافقة

(٢٧) لم تصله كتب المعتزلة ولكن وصلته آراؤهم في كتب الفرق ومن خلال خصوصهم الأشاعرة الذين ردوا عليهم. ولكن شرح طریقتهم في الاستدلال يحتاج إلى توافر نصوصهم، ولم تكن متوفرة.

٤٥٢ - ٢

١١٨

٤٥٢ - ٢

كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء الإنسان^(١) وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقةً لحياته وجوده. وبالجملة فمعرفة ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلةً في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات^(٢٨).

[٧٢] وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود (=إيجاد) الحيوان كله وجود النبات وجود السمات. وهذه الطريقة تبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» الآية (=«وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب» الحج ٧٣). فإننا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً (٣١) أن هاهنا مُوجداً للحياة ومنعماً بها، (بـ) وهو الله تبارك وتعالى. وأما السمات فنعلم من قبل حركاتها، التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

[٧٣] وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع.

[٧٤] فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات.

[٧٥] ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرفحقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. والى هذا الإشارة بقوله تعالى: «أَوَلَمْ ينظروا في ملائكة السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (الأعراف ١٨٥).

[٧٦] وكذلك أيضاً من تتبع^(جـ) معنى الحكم في موجود موجود، أعني: معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم. فهذا الدليلان هما دليلاً الشرع.

(٢٨) فـ : ٧١، لم يذكر الأصل الثاني، لكنه شرحه باختصار في الفقرة رقم ٧٠ أعلاه.

(١) تـ. طـ: "البدن". طـ: استدركها فصححها: الإنسان (بـ) تـ. طـ: "منعماً لها" (جـ) تـ: "يتبع".

[٧٧] وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المضدية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك يَبْيَنُ لِمَن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى. وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصْفَحَت وُجِدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبية على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبية على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جمِيعاً.

[٧٨] فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية (٦/٣١) فقط فمثل قوله تعالى «أَلَمْ نَجْعَلْ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبَالَ أُوتَادًا» إلى قوله: «وَجَنَّاتُ الْفَافَا» (=«أَلَمْ نَجْعَلْ الْأَرْضَ مَهَادًا. وَالْجِبَالَ أُوتَادًا. وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا. وَجَعَلْنَا نُومَكُمْ سَبَاتًا. وَجَعَلْنَا اللَّيلَ لِبَاسًا. وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا. وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبَعاً شَدَادًا. وَجَنَّاتُ الْفَافَا» النبأ (٦-٦). ومثل قوله: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بَرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سَرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا» (الفرقان ٦١). ومثل قوله تعالى: «فَلَيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» الآية (=«أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبَا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقاً، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبَا، وَعَنْبَا وَقَضْبَا، وَزَيَّتْنَا وَنَخْلَا، وَحَدَائِقَ غَلْبَا، وَفَاكِهَةَ وَأَبَا، مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»). عبس (٣٢-٤٢) ومثل هذا كثير في القرآن.

[٧٩] وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: «فَلَيَنْظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ». خُلُقٌ من ماء دافق» (الطارق ٥ - ٦). ومثل قوله تعالى: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقْتَ» الآية (=«وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعْتَ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نَصَبْتَ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَطَحْتَ»). الغاشية (١٧-٢٠). ومثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرُبَ مِثْلُ فَاسْتَمْعُوا لِهِ: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» (الحج ٧٣). ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: «إِنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (الأنعام ٧٩). إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

[٨٠] وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً، بل هي الأكثر. مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»، إلى قوله:

فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون («والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»). البقرة ٢١-٢٢). فان قوله «الذي خلقكم والذين من قبلكم»^(أ) تنبئه على دلالة الاختراع، وقوله «الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً»^(ج) تنبئه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله تعالى: «وآية لهم الأرض الميّة أحيبناها وأخرجنا منها حباً فنهي يأكلون» (يس ٣٣). وقوله تعالى: «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلًا، سبحانك فَقَنَا عذاب النار» (آل عمران ١٩١)^(د) وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة.

[٨١] فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى. (٣٢/و) والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: «وإذ ^(م) أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم» إلى قوله: «قالوا بلى، شهدنا» (=«ذریتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسْت بربِّكُمْ؟ قالوا بلى شهدنا، أَنْ تقولوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» الأعراف ١٧٢). ولهذا قد يجب على من كان وكُدُّه طاعةَ الله في الإيمان به وامتثال^(ه) ما جاءت به رسالته، أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَولَوْا الْعِلْمَ قَائِمًا بِالْقُسْطَلَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران ١٨). ومن ^(د) دلالات ^(ج) الموجودات، ^(ه) من هاتين الجهتين، عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: «وَإِنْ مَنْ شَيْءٌ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ ^(ي) تَسْبِيحَهُمْ» (الإسراء ٤٤).

(أ) ت: سقط إلى قوله فلا تجعلوا لله أندادا... (ب) س، مل١: صحف لفظ الآية: "الذى جعل الأرض..." (ج) ت: صحف لفظ الآية: "الذى جعل لكم الأرض فراشاً إلى قوله فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون فان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم والسماء بناء". (د) سـت، مل١: صحفت الآية (آل عمران، ١٩١) حيث نسخت "الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فَقَنَا عذاب النار" (هـ)، سـمل١: صحف لفظ الآية (الأعراف، ١٧٢): "إذا" مل٢: صححها: إذا (و) سـ: "أمثال" ١١٦ (بنـ) سـ: سقط من المتن "من" (جـ) سـ "دلالة" (طـ) تـ: "الوجودات" (يـ). مل١: صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٤): "يُفَقِّهُونَ".

[٨٢] فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، -وأعني بالخواص: العلماء- وطريقة الجمهور.

[٨٣] وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل.^(١) أعني: أن الجمهور يقتصر على من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع. حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه^(٢) العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منتفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية (=العلمية=علم الطبيعة)، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

[٨٤] والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل (٣٢/٥) التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فان مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المنتجات التي ليس عندهم علم بصناعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها منتجات فقط، وأن لها صانعاً موجوداً. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المنتجات التي عنده^(٣) عِلْمٌ ببعض صناعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن مَنْ حَالَهُ من العلم بالمنتجات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المنتجات إلا أنها منتجة فقط.

[٨٥] وأما مثال الدهرية، في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحسن منتجات فلم يعترف أنها منتجات بل نسب^(٤) ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق (=المصادفة)، والأمر الذي يحدث من ذاته.

(١) مل ٢ (ص ٤٣ هامش ٧) : عاود النظر في هذه الكلمة فرجح "التفصيل" بدل "التفضيل".^(ب) ت : "ادرك"
("ج"). ت، ق : "عندهم" (د). ت ، مل ١، ق : "ينسب".

[ثانياً: القول في الوحدانية]

[١- أدلة القرآن على وحدانية الله]

[٨٦] فإن قيل: فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيته الشرعية أيضاً؟ وهي معرفة أنه لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي [= الذي] تضمنته^(ب) هذه الكلمة. والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم. فما يُطلّب بثبوت النفي؟

[٨٧] قلنا: أما نفيُ الألوهية^(ج) عمن سواه، فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق^(د) التي نص عليها الله تعالى^(ه) في كتابه العزيز. وذلك في ثلاث آيات، إحداها: قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لِفَسْدِهَا» (الأنبياء، ٢٢). والثانية، قوله تعالى: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ، إِذْنَ لِذَهَبٍ كُلِّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعْلَ بِعِصْمِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، سَبَحَنَ اللَّهُ عَمَّا يَصْفُونَ» (المؤمنون، ٩١). والثالثة قوله تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ^(إذْ لَابْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)» (الإسراء، ٤٢). (٣٣) (و).

[٨٨] فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع. وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان مِلكاً، كل واحد منهما فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة. لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد. فيجب ضرورة، إن فعلاً معاً، أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبيقى^(ن) الآخر عطلاً. وذلك منتفٍ في صفة الآلة: فإنه متى اجتمع فعلاً من نوع واحد على محل واحد فسد الم محل ضرورة. [هذا]^(ج) معنى قوله سبحانه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لِفَسْدِهَا» (الأنبياء، ٢٢).

(أ). سـ: سقط من المتن "معرفة". وثبت على الهمامش^(ب) تـ، مـ١. قـ: "تضمنت" (ج). تـ، مـ١، قـ: "العلوـهـية" (د). تـ: سقط "هي الطريق". مـ١: "ذلك الطريق". مـ٢ (ص ٤٥ هامش ٣): ذلك هي الطريق (ه). سـ: سقط من المتن "الله تعالى" وثبتت على الهمامش. (و). سـ مـ١. تـ: صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٢): "تقولون" (ن). تـ، مـ١: "ويتهـي" (ج). تـ، مـ١. قـ: أضيف "هذا".

[٨٩] وأما قوله : «إذن لذهب كل إله بما خلق» ، فهذا ردٌ منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال . وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال ، التي لا يكون بعضها مطيناً لبعض ، ألا يكون عنها موجودٌ واحدٌ . ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة كثيرة^(١) متفننة الأفعال .

[٩٠] وأما قوله تعالى : «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لا يتغوا إلى ذي العرش سبيلاً» ، فهي كالآية الأولى . أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية : أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه ، غير الإله الموجود ، حتى تكون نسبة من هذا العالم نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه ، فكان يوجد موجودان متماثلان يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة . فإن المثلين لا يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة . لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب . أعني : لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد ، كما لا يحُلآن في محل واحد ، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بال محل – وإن كان الأمر $\frac{٣٣}{٥}$ في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة ، أعني أن العرش يقوم به ، لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال الله تعالى^(٢) : «وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده^(ج) حفظهما» (البقرة ٢٥٥) .

[٩١] فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية . وإنما الفرق بين العلماء والجمهور ، في هذا الدليل ، أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه ، بعضها من أجل بعض ، بمنزلة الجسد الواحد ، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك^(٤) . ولهذا^(٥) المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية ، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً : «تسبّح^(٦) له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهون تسبّحهم ، إنه كان حليماً غفوراً» (الإسراء ٤٤) .

(٤) من تحليله لعلاقة النسبة وتطبيقاتها على الآية موضوع الحديث يتضح الفرق بين معرفة العلماء ومعرفة الجمهور في نظر ابن رشد . فالفرق بينهما هو الفرق بين التحليل الذي قدمه والفهم اللغوي العادي للآية .

(٥) بـ ، مـ ، قـ : سقط "كثيرة" . مـ عـ دـ فـ ثـ بـ : كثيرة . (بـ) . بـ ، مـ : سقط "تعالى" (جـ) . في جميع النسخ صحف لفظ الآية (البقرة ، ٢٥٥) : "يؤده" (وفي بـ "يوده") (دـ) . بـ : سقط من المتن "ولهذا" وثبت على الهمash (هـ) . بـ بـ مـ : صحف لفظ الآية (الإسراء ، ٤٤) : "يسبح" .

[٢ - دليل الأشاعرة : لا هو مع السمع ولا هو مع العقل]

[٩٢] وأما ما تتكلفه^(١) الأشعريه من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل الممانعة، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية.

أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا. وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع.

[٩٣] وذلك أنهم قالوا: لو كانا اثنين فاكثرا^(ب) لجاز أن يختلفا. وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعا، وإما ألا يتم مراد واحد منها، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منها، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما. ويستحيل أن يتم مرادهما معا لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز (٤٣/٥) ليس بإله.

[٩٤] ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسا على المربيدين في الشاهد، يجوز أن يتتفقا. وهو(الاتفاق) أليق بالآلهة من الخلاف. وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين^(ج) اتفقا على صنع مصنوع. وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما^(د)، ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، أو لعلهما^(هـ) يفعلان على المداولة. إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهوه.

[٩٥] والجواب في هذا، لمن يشكك من الجدلاليين^(و) في هذا المعنى، أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل. فيعود الأمر إلى قدرتهم على كل شيء: فإذاً أن يتتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول

(أ). ت. طلا : "تتكلف"(ب). ملـ١ : "باكثر"(ج). في بقية النسخ: "الصانعين"(د). بـ "افعالهم"(هـ). في بقية النسخ ثبت "ولعلهما"(و). في بقية النسخ ثبت "الجلاليين".

فهو نقص في حق كل واحد منها. والأشباه، أن لو كانا اثنين، أن يكون العالم اثنين.
إذن: العالم واحد، فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد.

[٩٦] إذن، ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: «ولعلا بعضهم على بعض» من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقها^(١). فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية، وما فهمه المتكلمون. وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

[٩٧] وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته^(٢) الآية، أن المحال الذي أفضى إليه دليлем غير المحال الذي أفضى إليه^(ج) الدليل المذكور في الآية. وذلك أن^(د) المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية^(٤/ظ) هو أكثر من محال واحد: إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم^(٥) الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم، في صناعتهم، بدليل السير والتقسيم. والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

[٩٨] وأيضاً فان المحالات التي أفضى إليها دليлем غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليлем هو: أن يكون العالم إما لاموجوداً ولمعدوماً، وإما أن يكون موجوداً معدوماً^(٦)، وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً. وهذه مستحيلات دائمة، لاستحالة أكثر من واحد.^(٣٠) والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود. فكانه قال: لو كان فيما

(٣٠) ثلات مستحيلات تجعلنا دائماً في مجال المستحيل، فهي تلغي الفرضيات الأخرى الممكنة. لا مجال هنا لانتفاء التقييد، لأن هناك أكثر من مستحيل، فإذا أنتفي واحد بقى الباقي.

(١) لعل رسم الكلمة في س يقرب من "اتفاقهما". س طلـ: "اتفاقهما" (ب). س طـ: "تضمنت" (ج). س سقط "دليلهم غير..." (د). س طـ: سقط "ان". س طـ: عاد فأثبتت : ان (هـ) س (يتعذر قراءة أول رسم الكلمة. وفي طـ (هامش ٢ ص ٤٨) جاء أن رسم الكلمة هو "فبدليـهم". (و). س: ثبت في المتن "ان يكون العالم اما لاموجوداً واما ان يكون موجوداً معدوماً".

آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب^(١) إلا يكون هنالك إلا الله واحد.

[٩٩] فقد تبين من هذا القول الطرقُ التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني: لا إله إلا الله. فمن نطق^(ب) بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين، اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقى الذى عقیدته: العقيدة الإسلامية. ومن لم تكن عقیدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم.^(و).

لأ) ت مل ١: فواجب. (ب) ت مل ١ "نظر".



[الباب الثاني : في الصفات]^(١)

[١- الصفات النفسية والصفات المعنوية]

[١٠٠] وأما الأوصاف التي صرَّح الكتاب العزيز بوصف^(٢) الصانع الموجَد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: ^(٣) العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

[١٠١] أما^(٤) العلم فقد ثبَّتَه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» (الملك ١٤). ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كونُ صُنْعٍ بعضُها من أجل بعض، ومن جهة^(٥) موافقة جميعها للفنفة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به. مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنِعَ من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبيَّن أن البيت إنما وجد عن عالم^(٦) بصناعة البناء.

[١٠٢] وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ^(٧) كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصرف بها وقتاً ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله^(٨) المتكلمون: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه^(٩) يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول: إذ

(١) في الأصل: "الفصل الثالث في الصفات"، ولم يسبق ذكر الفصل الأول ولا الثاني، وإن كان سيشير إلىهما لاحقاً (ف: ١٢٥). وقد استعمل في الكلمة "فصل" كما ورد في المتن. أما نحن فقد فضلنا جعل الأبواب ثلاثة: الذات، الصفات، الأفعال. وهي الأبواب الكبرى في علم الكلام. وما تفرع عنها جعلنا له عناوين مناسبة. وبذلك تتضح بنية الكتاب بشكل أفضل، وبصورة تعكس البناء الداخلي لعلم الكلام، زمن ابن رشد، وكما تعامل معه هو نفسه. وقد استعمل ابن رشد نفسه في ثنايا الكتاب كلمة "باب" مع "ج".

(٢) س، قا : "بوصف"^(أ) بـ : "سبع"^(ج) تـ . مـ : "اما"^(د) بـ : ثبت في المتن "اجل" ، وصححه الناسخ في الهاشم : "جهة"^(هـ) بـ : ثبت في المتن "فاعل" ، وصححه الناسخ في الهاشم : "عالـ"^(وـ) تـ : "ان"^(ذـ) . ثبت في بقية النسخ "يقول"^(جـ) تـ . مـ : "بانـه" .

كان العلمُ واجبًا أن يكون تابعاً للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً، وتارة يوجد قوّةً، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً، إذ كان وقت وجوده بالقوّة غير وقت وجوده بالفعل.

[١٠٣] وهذا شيء لم يصرح به الشّرع، بل الذي صرّح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال تعالى: «وما تسقط ^(٣٥) من ورقة إلا يعلّمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (الأعما ^{٥٩}).

[١٠٤] ففينبغي أن يوضع في الشّرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. و^(٤) عالم بالشيء إذا كان، على ^(٥) أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه. ^(ج) وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشّرع. وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى.

[١٠٥] وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة. إلا أنهم يقولون: إن العلم المتغير بتغيير الموجودات هو محدث، والباري سبحانه لا يقوم به حادث، لأن ما لا ينفك عن الحوادث، زعموا، حادث. وقد بينما نحن كذب هذه المقدمة. فإذا: الواجب أن تقرّ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم. فإن هذه بدعة في الإسلام، «وما كان ربك نسيباً» (مريم ^{٦٤}).

[١٠٦] وأما صفة ^(٤) الحياة، فظاهر وجودها من صفة العلم. وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياة. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب.

[١٠٧] وأما صفة الإرادة، فظاهر اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريداً له. وكذلك من شرطه أن يكون قادراً. فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع

(أ). لم يثبت حرف "و" في بـ، وثبت في مـ ^٢ (ص ٥٠، هامش ١). (ب). تـ : سقط "على أنه سيكون عالم بالشيء، إذا كان على" (ج). بـ : ثبت "تلفه"، ولم يعد مـ ^٢ صيغة هذه الكلمة خطأ (أنظر تعليقه في هامش ٢، ص ٥٠). (د). بـ : "صفات".

الجمهور، أعني: الذين بلغوا رتبة الجدل. بل ينبغي أن يقال: إنه مرید لكون الشيء في وقت كونه، وغير مرید لكونه في غير وقت كونه. كما (٣٦/و) قال تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل، ٤٠)، فإنه ليس عند الجمهور، كما قلنا، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا: إنه مرید للمحدثات^(١) بارادة قديمة إلا ما توهمنه المتكلمون من [أن] الذي تقوم به الحوادث حادث.

[١٠٨] فان قيل: فصـفة الكلام له ، من أين ثبتت له؟

قلنا: ثبتت له^(ب) من قيام صـفة العلم به ، وصفـة القدرة على الاختراع. فإن الكلام ليس شيئاً^(ج) أكثر من أن يفعل^(د) المـتكلـم فعلاً يدلـ بهـ المـخـاطـبـ عـلـىـ الـعـلـمـ الـذـيـ فـيـ نـفـسـهـ ، أو يـصـيرـ المـخـاطـبـ بـحـيـثـ يـنـكـشـفـ لـهـ ذـلـكـ الـعـلـمـ الـذـيـ فـيـ نـفـسـهـ^(هـ) (=نفس المـتكلـمـ). وـذـلـكـ فـعـلـ مـنـ جـمـلـةـ أـفـعـالـ الـفـاعـلـ. إـذـاـ كـانـ الـمـخـلـوقـ ، الـذـيـ لـيـسـ بـفـاعـلـ المـتكلـمـ). وـذـلـكـ فـعـلـ مـنـ جـمـلـةـ أـفـعـالـ الـفـاعـلـ. إـذـاـ كـانـ الـمـخـلـوقـ ، الـذـيـ لـيـسـ بـفـاعـلـ حـقـيقـيـ ، أـعـنـيـ الـإـنـسـانـ ، يـقـدـرـ عـلـىـ هـذـاـ فـعـلـ مـنـ جـهـةـ مـاـ هـوـ عـالـمـ قـادـرـ ، فـكـمـ بـالـحـرـيـ أـنـ يـكـوـنـ ذـلـكـ وـاجـبـاـ فـيـ الـفـاعـلـ الـحـقـيقـيـ.

[١٠٩] ولـهـذاـ فـعـلـ شـرـطـ آخرـ فـيـ الشـاهـدـ ، وـهـوـ أـنـ يـكـوـنـ (=الـكـلامـ) بـوـاسـطـةـ ، وـهـوـ الـلـفـظـ. إـذـاـ كـانـ هـذـاـ هـكـذاـ ، وـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ هـذـاـ فـعـلـ مـنـ اللهـ تـعـالـىـ ، فـيـ نـفـسـ مـنـ اـصـطـفـيـ مـنـ عـبـادـهـ ، بـوـاسـطـةـ مـاـ. إـلاـ آـنـهـ لـيـسـ يـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ لـفـظـ ، وـلـاـ بـدـ ، مـخـلـوقـاـ لـهـ. بـلـ قـدـ يـكـوـنـ بـوـاسـطـةـ مـلـكـ. وـقـدـ يـكـوـنـ وـحـيـاـ أـيـ بـغـيـرـ وـاسـطـةـ لـفـظـ يـخـلـقـهـ ، بـلـ يـفـعـلـ فـعـلاـ فـيـ السـامـعـ يـنـكـشـفـ لـهـ بـهـ ذـلـكـ^(جـ) الـعـنـيـ. وـقـدـ يـكـوـنـ بـوـاسـطـةـ لـفـظـ يـخـلـقـهـ اللهـ فـيـ سـمعـ الـمـخـتـصـ بـكـلامـهـ سـبـحـانـهـ. إـلـىـ هـذـهـ^(دـ) الـأـطـوارـ الـثـلـاثـةـ الـإـشـارـةـ بـقـولـهـ تـعـالـىـ: «وـمـاـ كـانـ لـبـشـرـ أـنـ يـكـلـمـ اللهـ إـلـاـ وـحـيـاـ أـوـ مـنـ وـرـاءـ حـجـابـ أـوـ يـرـسـلـ رـسـوـلـ رـسـوـلـ فـيـوـحـيـ بـإـذـنـهـ مـاـ يـشـاءـ» (الـشـورـيـ ٥١).

[١١٠] - فالـوـحـيـ: هوـ وـقـوعـ ذـلـكـ الـعـنـيـ فـيـ نـفـسـ الـمـوـحـيـ إـلـيـهـ بـغـيـرـ وـاسـطـةـ لـفـظـ يـخـلـقـهـ ، بـلـ بـاـنـكـشـافـ ذـلـكـ الـعـنـيـ لـهـ بـفـعـلـ يـفـعـلـهـ فـيـ نـفـسـ الـمـخـاطـبـ ، كـمـ

(أـ) قـاـ: للـحـادـثـاتـ^(بـ). تـ: سـقطـ قـلـنـاـ ثـبـتـ لـهـ^(جـ). قـاـ: قـلـنـاـ ثـبـتـ لـهـ^(جـ). بـ: سـقطـ مـنـ الـمـتنـ "شـيـئـاـ" ، وـثـبـتـ فـيـ الـهـامـشـ^(دـ). بـ: "يـعـقـلـ"^(هـ). تـ: سـقطـ "أـوـ يـصـيرـ الـمـخـاطـبـ...ـنـفـسـهـ"^(وـ): ثـبـتـ فـيـ الـمـتنـ "بـذـلـكـ" ، وـصـحـحـهـ النـاسـخـ فـيـ الـهـامـشـ: "بـهـ ذـلـكـ"^(زـ). بـ: ثـبـتـ "هـذـاـ".

قال تبارك وتعالى: «فكان قاب قوسين أو أدنى (٣٦). فأوحى إلى عبده ما أوحى» (النجم ١٠-٩).

- «من وراء حجاب»: هو الكلام الذي يكون بواسطة الفاظ يخلقها، في نفس الذي اصطفاه، بكلامه. وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص الله به موسى، ولذلك قال تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» (النساء ١٦٤).

- وأما قوله: «أو يرسل رسولاً»، فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بواسطة ^(أ) الملك (=جبريل).

- وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، بواسطة ^(ب) البراهين. وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله.

[١١١] فقد تبين لك أن القرآن، الذي هو كلام الله، قديم. وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر. وبهذا باین لفظ القرآن الألفاظ التي يُسْتَنْدَقُ بها في غير القرآن، أعني: أن هذه الألفاظ هي فعل لنا، بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا فَهِمَ ^(ج) كيف يقال في القرآن إنه كلام الله.

[١١٢] وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا، بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمحض. ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يُفْصِّلْ الأمر، قال: إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق. والحق هو الجمع بينهما.

[١١٣] والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه. ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقوم ^(د) الكلام بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته، ف تكون ذاته محل للحوادث، فقالوا: المتكلم (و) ليس فاعلا

(أ). ت، مل١، قا : «بواسطة»(ب). ت، مل١ : «بواسطة»(ج). ت، مل١، قا : «يفهم». راجعه مل٢ (ص ٥٢، هامش ٤) فأثبتت : فهم. (د). س، ت، مل١: «يقول».

للكلام، وإنما هي صفة قديمة لذاته، كالعلم وغير ذلك. وهذا يصدق على كلام النفس، ويکذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ.

[١١٤] والمعزلة لما ظنوا^(أ) أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط. وللهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء، من حيث هو فعل، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله. والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معاً، أعني: كلام النفس، واللفظ الدال عليه. وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به. فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه.

فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام، بإطلاق، قائماً بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، بإطلاق. والمعزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، بإطلاق^(ب)، أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا.

[١١٥] وأما صفتان^(ج) السمع والبصر، فإنما أثبتهما^(د) الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر^(هـ) يختصان بمعانٍ مدركة في الموجودات، ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع، وجوب أن يكون له هذان الإدراكان: فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه، في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له. (=مدركات البصر والسمع منبهة في الشرع، على وجودها في الخالق، من جهة تنبيه الشرع على وجود العلم له).

[١١٦] وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم العبود، فيقتضي أن يكون مدركاً بجميع الإدراكان، لأنه من (٣٧/ظ) العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه (=الإنسان) عابد له، كما قال تعالى: «يا أبات لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

^(أ) بـس. "ظننت". ^(ب) بـس : سقط من المتن "والمعزلة لما شرطت... بإطلاق، وثبت في الهاشم. (ج) في بقية النسخ "صفتا". ^(د) ملد. قـا: "إنما أثبتهما". راجعه بـلـ. ^(هـ) فأثبتت إنما أثبتها (هـ) تـ. سقط "إنما أثبتها الشرع... والبصر".

يغنى عنك شيئاً» (مريم ٤٢). وقال تعالى: «أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يُضْرِبُكُمْ» (الأنبياء ٦٦). فهذا القدر، مما يوصف به الله سبحانه ويسمي به، هو القدر الذي قصد^(١) الشرع أن يعلمه الجمهور، لا غير ذلك.

[٢ - علاقة الذات بالصفات]

[١١٧] ومن البدع التي حدثت في هذا الباب: السؤال عن هذه الصفات، هل هي الذات؟ أم زائدة على الذات؟ أي هل هي صفة نفسية، أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم. والمعنوية (=هي) التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها^(٢).

[١١٨] فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحي^٣ بحياة زائدة على ذاته، كحال في الشاهد. ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم.

وذلك أن الذات، لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها. أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه: فـالآلـهـةـ كـثـيرـةـ^(٤). وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم^(ج) الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى في هذا: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (المائدة ٧٣).

وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته، فقد أوجبوا أن يكون جوهراً وعوضاً، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره. المؤلف من جوهراً وعرض جسم ضرورة.

[١١٩] وكذلك قول المعتزلة، في هذا (٣٨/و) الجواب، إن الذات والصفات شيء واحد، هو أمر بعيد من المعارف الأولى، بل يُظَنُّ أنه مضاد لها. وذلك أنه يُظَنُّ

(٣١) "فالآلـهـةـ كـثـيرـةـ": يلزم من القول بقدم الصفات الإلهية تعدد القدماء.

(١) . في بقية النسخ "نص" (ب) . بـهـاـ (جـ) سـ : "اقـنـيمـ".

أن من المعارف الأولى أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز^(أ) أن يكون العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهم الجمهور، والتصرigh به بدعة، وهو أن يُضلّل الجمهور أخرى منه أن يرشدهم.

[١٢٠] وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه، إذ ليس عندهم برهان، ولا عند المتكلمين، على نفي الجسمية عنه. إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبني على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم. وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك، وأن الذين^(ب) عندهم برهان على ذلك هم العلماء (=الفلسفه: طبيعيات أرسطو).

[١٢١] ومن هذا الموضع زل النصارى: وذلك أنهم اعتقادوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر، لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها، كالذات. واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة. قالوا: فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة. يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وهي عالم. وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد.

[١٢٢] فهنا ثلاثة مذاهب: مذهب من رأى أنها (=الصفات) نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان: منهم من جعل الكثرة كثرة^(ج) قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها. وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع.

[١٢٣] وإذا كان هذا هكذا، إذن^(د): الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات، هو ما صرخ به الشرع فقط. وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل (٣٨/ظ) الأمر فيها هذا التفصيل. فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا.

[١٢٤] وأعني، هاهنا، بالجمهور: كل من لم يُعن بالصناعي البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فإنه ليس في قوة صناعة الكلام

(أ) س: سقط من المتن "يجوز" وثبت في الهاشم. (ب) س: "الذي" (ج) ت. مثلا: سقط "كثرة" (د) ت: "فان".

(ج) ننبه إلى أننا نكتب "إذن" بالنون لتلافى اللتباس مع "إذا". م.ع.ج

الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا. فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سُلِكتْ بهم في ذلك.

[٣- في التنزيه: نفي الماثلة]

[١٢٥] الفصل الرابع في معرفة التنزيه. وإذا قد تقرر من هذا^(أ) المنهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً، والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته، والقدر الذي صرّح به من ذلك في جنس جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي [إذا] زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقى علينا أن نُعرَفَ^(ب) أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن الناقص، ومقدار ما صرّح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذَكُرُ بعد ذلك الطرق التي سلك الناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك. فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه، فنقول:

[١٢٦] أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس، فقد صرّح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز. وأبيبنها في ذلك وأيتها قوله تعالى: «ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير» (الشوري ١١). وقوله: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كُمْنَ لَا يَخْلُقُ» (النحل ١٧) هي برهان قوله تعالى: «ليس كمثله شيءٌ». وذلك^(١) أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً^(٢)، وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل، أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن

(أ). بـ. مـ: ثبت "هذه". ت: "إذا تقرر من هذه". (ب) في بقية النسخ "يعرف" (ولعل الصواب ما أثبتنا: نُعرَفُ). وابن رشد يستعمل هذه الصيغة كثيراً في هذا النص، سواء بالنسبة للشرع أو غيره، وهي تتضمن أكثر مع قوله لاحقاً في الفقرة نفسها: "ونذَكُرُ". مـ: (ج). تـ: سقط "او على صفة غير... شيئاً".

تكون صفات المخلوق، إما منافية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.

[١٢٧] وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ها هنا^(١) وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته.

[١٢٨] وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي الماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي الماثلة يفهم منه شيئاً: أحدهما أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق^(٢)، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل، فلننظر^(٣) فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين، وما^(ج) سكت عنه، وما السبب الحكمي في سكوته، فنقول:

[١٢٩] أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النعائص فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: «وتوكل على الحي الذي لا يموت» (الفرقان ٥٨)، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسلوب عن الادراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصري به في قوله تعالى: «لا تأخذه سنة ولا نوم» (البقرة ٢٥٥)، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى^(٤): «علمُها عند ربِّي في كتاب لا يضل ربِّي ولا ينسِي» (طه ٥٢). والوقرف على انتفاء هذه النعائص هو قريب من العلم الضروري^(٥). وذلك أن ما كان قريباً(٣٩/ظ) من هذه (=النعائص) من العلم الضروري فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيداً من

(١) أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق: أن يكون خالياً منها. وإنما قال كثيراً، ولم يقل جميع، لأن هناك صفات في المخلوق مثل العلم والحياة موجودة في الخالق (على نحو أتم وأكمل).

(٢) العلم الضروري هنا = عدم التناقض. الإله متصرف بصفات الكمال. أما النسيان فهو نقص. إذن نعلم ضرورة أن النسيان يتناقض مع صفات الألوهية التي هي كلها كمال.

(ج) أضيف في بقية النسخ الجزء الأول من الآية (٥٢/٢٠): "علمُها عند ربِّي".

ال المعارف الأولى الضرورية فإنما نبه عليه بأن عَرَفَ أنه من عِلْمِ الأقل من الناس. كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: «ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، مثل قوله تعالى: «لَخَلُقُ السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (غافر ٥٧)، ومثل قوله تعالى: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (الروم ٣٠).

[١٣٠] فإن قيل بما الدليل على نفي هذه النكائص عنه، أعني: الدليل الشرعي؟ قلنا الدليل عليه ما يظهر من [أن] الموجودات محفوظة: لا يخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في^(١) غير ما آية من كتابه، فقال تعالى «إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولاً، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده» الآية (فاطر ٤١). وقال تعالى: «ولا يؤدّه حفظهما وهو العلي العظيم» (البقرة ٢٥٥).

[٤- في نفي الجسمية]

[١٣١] فإن قيل بما تقول في صفة الجسمية، هل هي من الصفات التي صرّح الشرع ببنفيها عن الخالق سبحانه، أم^(٢) هي من المسكت عنها؟ فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكت عنها. وهي إلى التصرّح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. وذلك أن الشرع قد صرّح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز^(٣). وهذه الآيات قد تُوهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضلَ فيها الخالقُ المخلوقَ كما فضلَه في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا

(٣٤) "الشرع صرّح بالوجه واليدين": نسبهما إلى الله، ففي القرآن، مثلاً: «فَإِنَّمَا تَولُوا فَثُمَّ وَجَهُ اللَّهَ» (البقرة ١١٥). «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح ١٠).

(١) يد: تكرر "في" بالمعنى. (٢) في بقية النسخ: "او".

أنها في الخالق (٤٠) و أتم وجودا . ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام ، وعلى هذا الحنابلة وكثير من ^(٤) تبعهم.

[١٣٢] والواجب عندي ، في هذه الصفة ، أن يُجرِي فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها ببنفي ولا إثبات ، ويُحاجَبُ من سأله في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : «ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير» (الشورى ١١) ، وينتهي عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة معان :

[١٣٣] أحدها : أن إدراك هذا المعنى ليس ، هو ، قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلث . وأنت تتبعين ذلك من الطريق التي ^(٥) سلكها المتكلمون في ذلك ، فإنهم قالوا : إن الدليل على أنه ليس بجسم : أنه قد تبين أن كل جسم محدث . وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث ، سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض ، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث . وقد تبين لك ، من قولنا ، أن هذه الطريق ليست ببرهانية . ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها . وأيضاً فإن ما يضعه ^(ج) هؤلاء القوم ، من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات ، يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

[١٣٤] وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو التخييل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس ^(٦) فهو عدم . فإذا قيل لهم : إن هنا موجوداً ليس بجسم ، ارتفع عنهم التخييل ، فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولا سيما إذا قيل : إنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل . ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة (٤/ظ) التي نفتها عنه سبحانه أنها مُلَيَّسة ^(٧) واعتقد ^(٨) الذين نفوا في المثبتة أنها مكثرة .

(٤) وردت في جميع النسخ والطبعات هكذا : ملشية . والصواب ما أثبتنا . من ليس . والليس هو النفي ، ضد الآيس . والمعزولة مُلَيَّسة : ينفون الصفات . ويسيمهم خصومهم معطلة . والأشاعرة مثبتة لها فهي : صفاتية (م ع ج) .

(أ) يس : سقط "من" من المتن . وثبتت في الهاشم . (ب) يس : "الذى" (ج) يس : "يصنعه" (ن) في بقية النسخ "بمحسوس" (ه) يس : "اعتقدوا" .

[١٣٥] وأما السبب الثالث، فهو أنه إذا صرَّحَ ببنفي الجسمية، عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما (=فيما) يقال في المعاد وفي غير ذلك.

- فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة. وذلك أن الذين صرحو ببنفيها فرقتان: المعتزلة والأشعرية. فأما^(٤) المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية.^(٣٥) وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية، سترشـد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية.

- ومنها أنه يُوجِّبُ انتفاء الجهة، في بادئ الرأي، عن الخالق سبحانه، أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة. وذلك أن بعث الأنبياء أنبني على أن الوحي نازل إليهم من السماء. وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني: أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مِبَارَكَةٍ» (الدخان ٣) وانبني^(٣) نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء. وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها، كما قال تعالى: «إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمَ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ» (فاطر ١٠)، وقال تعالى: «تَرَجَّعَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (المعارج ٤). وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين^(٤) ببنفي الجهة على ما سند ذكره بعد عند التكلم في الجهة.

- ومنها أنه إذا صرَّحَ ببنفي الجسمية وجَبَ التصرِّيفُ ببنفي الحركة. فإذا صرَّح ببنفي هذا عسر تصور^(٥) ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على^(٦) أهل الحشر وأنه الذي يتولى^(٧) حسابهم، كما قال تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا» (الفجر ٢٢). وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور^(٨)، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء (٤١/٥) في الحشر متواتر في الشرع.

(٣٥) "هذا الاعتقاد": الاعتقاد في أن الله ليس بجسم. "نفوا الرؤية": رؤية الله يوم القيمة بالأبصار. وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بتفصيل في الفقرة ١١ من هذا الباب.

(٣٦) نص الحديث: "يَنْزَلُ رَبُّنَا تَبَارِكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا، حِيثُ يَبْقَى ثَلَاثَ اللَّيْلَاتِ الْآخِرَةِ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرُ لَهُ؟" حديث صحيح رواه البخاري ومسلم.

(٤) تـ طـ : "واما". (بـ) تـ : "فانبني" (جـ) . بـ : صحف لفظ الآية: "يَرْجُ" (دـ) . بـ : "القابلين" (هـ) . في بقية النسخ سقط "تصور" (وـ) . بـ : "الـ" (زـ) بـ : سقط "يتولى" من المتن، وثبت في المامش.

[١٣٦] فيجب ألا يصرّح للجمهور بما يُؤْولُ عندهم إلى إبطال هذه الظواهر[ج. ظاهر: ظواهر النص)، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُملت على ظاهرها. وأما إذا^(١) أُولت فإنما يُؤْول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها. وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المشابهات. وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النقوس، من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة.^(ب) مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتاج بها المؤلون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية، بل الظواهر الشرعية أقمع منها. أعني: أن التصديق بها أكثر. وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية. وكذلك تتبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي^(ج) الجهة، على ما سنقوله بعد.

[١٣٧] وقد يدلّك على أن الشرع لم يقصد التصرّح بنفي هذه الصفة للجمهور^(٣٧): أنَّ مكان (=نظرًا لـ) انتفاء هذه الصفة^(٤) عن النفس، أعني الجسمية، لم يصرّح الشرع للجمهور بما هي النفس، فقال في الكتاب العزيز: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربِّي وما أتيتُ من العلم إلا قليلاً» (الإسراء ٨٥). وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه في مُحاجَّة الكافر، حين قال له: «ربِّي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحivi وأميته» الآية(=«قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من الشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين». البقرة ٢٥٨)، لأنَّه كان يكتفي بأن يقول له: أنت

(٣٧) الشرع لم يصرّح بكون النفس ليست جسماً، عندما سئل النبي عن الروح وجاء الجواب: "ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربِّي" (الإسراء ٨٥). وما يزيد ابن رشد بهذه الإشارة هو أنه لو أجاب الشرع بإن الروح ليست جسماً لكن ذلك تنبيهاً ونوعاً من التصرّح بنفي الجسمية عن الله، ولكنه لم ينفها عن الروح حتى لا تنفي تماماً عن الله تماماً، وهو "نور".

(أ). س : سقط "إذا" من المتن، وثبت في الهامش (ب) بـ : سقط "ومحو لها من النقوس من... الشريعة" من المتن، وثبت في الهامش. (ج). ت : سقط "الجسيمية وكذلك تبين... نفي" (د). ت : سقط "للجمهور ان مكان... الصفة".

جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية. وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند مجاجته لفرعون في دعواه الإلهية. كذلك كان يكتفي صلی الله عليه وسلم في أمر الدجال (٤١/ظ) في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية، من أنه جسم والله ليس بجسم. بل قال عليه السلام "إن ربكم ليس بأعور" (٣٨). فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، التي ينتفي عند كل أحد وجودها، ببساطة العقل، في الباري سبحانه.

فهذه كلها كما تراه بداع حادثة في الإسلام، هي السبب فيما عرض فيه من الفرق (=الكلامية) التي أنبا المصطفى أنه ستفترق أمته إليها.

[٥- الله نور]

[١٣٨] فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم، فما عسى أن يجيبوا به في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه. ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به، إنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له.

[١٣٩] قلنا: الواجب في ذلك أن يجيبوا بجواب الشرع. فيقال لهم: إنه نور. فإنه^(أ) الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته. فقال تعالى: «الله نور السموات والأرض» (النور ٣٥)، وبهذا الوصف وصفه^(ب) النبي صلی الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: "نور أَنِّي أَرَاه".^(٣٩) وفي حديث الإسراء:

(٣٨) في البخاري: حدثنا سليمان بن حبيب حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه قال: قال النبي صلی الله عليه وسلم: ما بعثتني إلا أذنر أئمَّةَ الْأُعْوَرِ الْكَذَابَ. أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيَسْ بِأَعْوَرٍ، وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ فِيهِ. أبو هريرة وأبن عباس عن النبي (ص).

(٣٩) حديث هل رأيت ربك (ب). مسلم: حدثنا أبو يكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق عن أبي ذر قال: سأله رسول الله صلی الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال "نور أَنِّي أَرَاه".

(أ) . بـ : "فإن" (ب) . بـ : "وصف".

أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غَشِيَ السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه^(٤٠). وفي كتاب مسلم أن الله حجابا

(٤٠) حديث الإسراء: في البخاري: حدثنا هذبة بن خالد حدثنا همام بن يحيى حدثنا فتادة عن أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهم، أن النبي الله صلى الله عليه وسلم حدثهم عن ليلة أسرى به: " بينما أنا في البخيم - وربما قال - في الجحر مُضطجعاً إذ أتاني آتٍ، فقد قال وسمعته يقول، فشقّ ما بين هذه إلى هذه، - فقلت للحارود وهو إلى جنبي ما يعني به؟ قال: من نعرا نخره إلى شعرته، وسمعته يقول من قصه إلى شعرته - فاستخرج قلبي ثم أتيت بطبست من ذهب ملؤها إيماناً فغسل قلبي، ثم حشى ثم أعيده، ثم أتيت بذابة دون البغل وفوق الحمار أنيض، فقال له الحارود هو البرائ: يا أبا حمزة، قال أنس ثم لم يضع خطوة عند أقصى طرفي، فحملت عليه - فانطلق بي جبريل حتى أتي النساء الدنيا فاستفتح، قيل من هذا؟ قال جبريل: قيل: ومن معلمك؟ قال: معلمٌ. قيل وقد أرسى إله؟ قال: نعم، قيل: مرحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح، فلما حلّست فإذا فيها آدم! فقال: هذا أبوك آدم فسلم عليه، فسلمت عليه، فرد السلام ثم قال مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي حتى أتي النساء الثانية فاستفتح، قيل من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معلمك؟ قال: نعم، قيل وقد أرسى إله؟ قال: نعم، قيل: برحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح، فلما حلّست إذا يحيى وعيسى وهما ابنوا الخالة، قال: هذا يحيى وعيسى، فسلم عليهم فسلمت فرداً، ثم قال: مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح ثم صعد بي إلى النساء الثالثة فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معلمك؟ قال: نعم، قيل وقد أرسى إله؟ قال: نعم، قيل: مرحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح، فلما حلّست إذا يوسف، قال: مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي حتى أتي النساء الخامسة فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: وقد أرسى إله؟ قال: نعم، قيل: مرحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح، فلما حلّست فإذا موسى، قال: هذا موسى، فسلم عليه فسلمت عليه فرداً، ثم قال: مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم قال مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي حتى أتي النساء السابعة فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معلمك؟ قال: محمد، قيل: وفقاً مرحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح، فلما حلّست فإذا موسى، قال: هذا موسى، فسلم عليه فسلمت عليه فرداً، ثم قال: مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح، فلما تجاوزت يكى، قيل: له، ما يبكيك؟ قال: أبكي لأنّ غلاماً يبعث بعدي يدخل الجنّة من أمتي أكثر من يدخلها من أمتي، ثم صعد بي إلى النساء السابعة فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معلمك؟ قال: وقد أرسى إله؟ قال: نعم، قيل: مرحبا به فنعم المجيء جاء، فلما حلّست فإذا إبراهيم، قال: هذا أبوك، فسلم عليه فسلمت عليه فرداً السلام، قال مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح، ثم رقعت إلى سدرة المنتهى فإذا نبقيها مثل قلاد هجر، وإذا ورقها مثل آذان الفيلة، قال: هذه سدرة المنتهى، وإذا أربعة أيام نهران بطنان ونهران ظاهران! فقللت ما هذان بما جبريل؟ قال: أما الظاهنان فنهران في الجنّة، وأما الظاهران فالليل والغرات، ثم يدفع لي البنّت المعمور، ثم أتيت بيات، من خبر وإناء من لبن وإناء من عسل، فأخذت، اللبن فقال: هي الطرة التي أنت عليها وأنت، ثم فرضت على الصلواث خمسين صلاة كل يوم، فرجعت فمررت على موسى فقال: بما أمرت؟ قال: أمرت بخمسين صلاة كل يوم، قال: إن أصلحت لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم وإنني والله قد جربت الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأنّك، فرجعت فوضع عنّي عشرًا، فرجعت إلى موسى فقال مثله فرجعت قبور بعشر صلوات كل يوم، فرجعت فقال مثله، فرجعت فأبرت بخمس صلوات كل يوم فرجعت إلى موسى فقال بما أمرت؟ قلت أمرت بخمس صلوات كل يوم؟ قال إنّك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم، وإنني قد جربت الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة فارجع ← ← إلى ربك فاسأله التخفيف لأنّك، قال: سالت ربّي حتى استحببت، ولكنّي أرضي وأسلم، قال: فلما جاوزت نادي مثا، أمضيت فريضتي وحافت عن عبابوي.

من نور لو كشفه لأحرقت سُبُّحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره^(٤١). وفي بعض روایات هذا الحديث سبعين حجاباً من نوره .

[١٤٠] وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخلق^(٤٢) [٤٢/٩ سبحانه ، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأ بصار عن إدراكه وكذلك الأفهام ، مع أنه ليس بجسم . والموجود^(٤٣) عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس . والنور: لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يُمثَّل لهم^(٤٤) به أشرف الموجودات .

[١٤١] وهاهنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً . وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم ، عند النظر إليه بالعقل ، هي حال الأ بصار عند النظر إلى الشمس ، بل حال عيون الخفافيش . وكان هذا الوصف لائقاً ، عند الصنفين من الناس ، وحقاً .

[١٤٢] وأيضاً فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكتنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفتة ، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل ، وسبب رؤيتنا له ، فالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً . وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد .

[١٤٣] فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة (=الجسمية) ، وما حدث في ذلك من البدعة . وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنها لا يُعْتَرِفُ بموجود في الغائب ، أنه ليس بجسم ، إلا من أدرك ببرهان أن

(٤١) حديث مسلم "إن الله حجاباً: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبو كُرْنيب قالاً: حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعشش عن عفرو بن مُرَّة عن أبي عبيدة عن أبي مُوسَى قال: قام فينا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بخمس كلامات، فقال: "إن الله عز وجل لا ينام ولا يتنبئ به أن ينام، يخفض القسطنطينية، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل. حجابه النور" - وفي رواية أبي بكر عن الأعشش ولم يقل حدثنا حدثنا أصحح بن إبراهيم أخبرنا جريراً عن الأعشش بهذه الأسانيد، قال: "قام فينا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأربع كلامات ثم ذكر بيثل حديث أبي معاوية ولم يذكر من خلقيه. وقال حجابه النور".

(أ). بـ، ملـ١: "للخلق". ملـ٢ (ص ٦٦، هامش ٥) راجعه فأبنت: للخلق. (بـ)، بـ، بـ، ملـ١: "الوجود" (جـ)
ـ، ملـ١: سقط لهم.

في الشاهد موجوداً بهذه الصفة، وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس (=كونها غير جسمية) مما لا يمكن الجمود، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه.

[٦- القول في الجهة]

[١٤٤] وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم (٤٢/٥) على نفيها متأخرها الأشعرية كأبي العالى ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقضى إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقيم يومئذ ثمانية» (الحاقة ١٧)، ومثل قوله: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يرجع إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» (السجدة ٤)، ومثل قوله تعالى: «تُرْجَعُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (المعارج ٤) الآية، ومثل قوله: «أَوْنَتْمُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ إِذَا هِيَ تَمُورُ» (الملك ١٦)، إلى غير ذلك من الآيات التي إن سُلْطَنُ التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولاً. وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي صلى عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.

[١٤٥] والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقادوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

[١٤٦] ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان. وذلك أن الجهة هي ^(ب) إما سطوح الجسم نفسه، المحيطة به، وهي ستة. وبهذا نقول إن للحيوان ^(ج) فوق وأسفل، ويمينا وشمالاً، وأمام وخلف. وإما سطوح جسم آخر محاط بالجسم، ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست

أ. بـ : سقط "إليه" من المتن. وثبت في الهاشم. بـ . تـ : سقط "هي" (ج). بـ : "الحيوان".

بمكان للجسم نفسه أصلاً. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطح الفلك المحيطة بسطح الهواء هي أيضاً مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له.

[١٤٧] وأما سطح الفلك الخارجي^(٤٢) فقد تَبَرْهَنَ أنه ليس خارجه (٤٣/٥) جسم، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذا^(٤) سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن^(٥) أن يوجد فيه جسم. فإذا^(٦) إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم^(٧)، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم.

[١٤٨] وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه^(٨)، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس، هو، شيئاً أكثر من أبعاد ليس فيها جسم. أعني: طولاً وعرضًا وعمقًا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدمًا. وإن أُنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير^(٩) جسم. وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكممية ولابد.

[١٤٩] ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشائع الغابرة، إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة. وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان^(١٠) ولا يحويه زمان: وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فقد يلزم أن يكون ما هناك غير فاسد ولا كائن. (=الكون والفساد).

(٤٢) "سطح الفلك الخارجي": الفلك المحيط، ليس وراءه فلك آخر ولا جسم.. وإذا وجد فيه شيء فهو ليس بجسم. وحسب أسطو فالمحرك الأول يقع بمحاذاة سطح هذا الفلك الخارجي، لا داخله ولا خارجه.

(٤٣) ينفي أسطو وجود الخلاء وله في ذلك جملة أدلة انظر مثلاً كتابنا: بنية العقل العربي، قسم البرهان، آ٠٤٠.

(أ) . يـ: سقط "فإذا" من المتن، وثبتت في الهاشم. (ب) . تـ: سقط "يمكن" (ج) . تـ، مـ١: سقط "الكون". مـ٢ (٦٣ هامش ٣) : راجعه فائته. (د) . يـ: سقط "غير" من المتن، وثبتت في الهاشم. (هـ) . في بقية النسخ "بمكان".

[١٥٠] وقد تبين (=تبين) هذا المعنى مما أقوله: وذلك أنه لما لم يكن هاهنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس، أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني: أنه يقال إنه موجود، أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم، فان كان هاهنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف، وهو السموات. ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (غافر ٥٧) (٤٣/ظ). وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم^(٤٤).

[١٥١] فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وابتني عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرع، وأن وجه العسر في تفهم هذا المعنى، مع نفي الجسمية، هو أنه ليس في الشاهد مثال له. فهو بعينه السبب في أن^(٤٥) لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوماً الوجود في الشاهد، مثل العلم، فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده (=الصانع) كان شرطاً في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس، أو يضرب لهم مثلاً من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهميه، مثل كثير مما جاء من أحوال العاد.

[١٥٢] والشبيهة الواقعية في نفي الجهة عند الذين نفواها ليس يتنطئ الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرّح لهم بأنه ليس بجسم. فيجب أن يُمْتَّلَّ^(٤٦) في هذا كله أمر^(ج) الشرع، وألا يؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله.

(٤٤) المقصود بـ "الراسخين في العلم" هنا هم الفلاسفة، علماء الطبيعة وفي الجملة طبيعيات أرسطو والهيبات.

لـ تـ : "أنه"^(ب) . تـ : يمثل^(ج) في بقية النسخ " فعل".

[١٥٣] والناس في هذه الأشياء في الشرع، على ثلات رُتبٍ: صنفٌ لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع. وهؤلاء هم الأكثر، وهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة دون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم (٤٤) الله تعالى. وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه.

[١٥٤] ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع، مثالٌ ما يعرض لخبز البر، مثلاً -الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان- أن يكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر. وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر وربما ضر الأقل. ولهذا الإشارة بقوله تعالى: «وما يضل به إلا الفاسقين» (البقرة ٢٦).

[٧-المتشابه]

[١٥٥] لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها، والأقل من الناس. وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبهاً بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ المثل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك. وهو الذي يسمى متشابهاً في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفاً الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء، والغذاء الملائم إنما يواافق أجساد الأصحاء. وأما أولئك فمرضى. والمرضى هم الأقل. ولذلك قال تعالى: «فاما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة» (آل عمران ٧). وهؤلاء أهل الجدل والكلام.

[١٥٦] وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره. وقالوا إن هذا التأويل هو^(١) المقصود به، وإنما أتى الله

به

^(١) بـ: سقط "هو". وثبت في الهاشم. وقد ورد لفظ "ليس" بعد "هو". وهذا خطأ لا يستقيم مع المعنى. (ع.ج).

في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم. ونعود بالله من هذا الظن بالله. بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان. فإذاً: ما أبعد من مقصود الشرع من قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه. ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس إن فرضكم هو (٤٤/ظ) اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه.

[١٥٧] وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت ليس يقون عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها. فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا، أعني: العلم والعمل.

[- التأويل...مزق الشرع]

[١٥٨] ومثال من أول شيئا من الشرع وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثلاً من أتى إلى دواء قد ركب طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُرِدْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه. وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول^(١)، ففسدت به أمزجة كثير من الناس.

فجاء آخرون شعروا بفساد^(٢) أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول.

(١) سـ : سقط من المتن "الاول فاستعمل الناس...المتأول". وثبت في الهاامش. (٢) بـ: سقط من المتن "بساد". وثبت في الهاامش.

فجاء ثالث فتاول في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين.

فجاء متأول رابع (٤٥) فتاول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة.

فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم سلط الناس التأويل على أدويته، وغيروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس.

[١٥٩] وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تعزق الشرع كل ممزق، وبعد جداً عن موضعه الأول.

[١٦٠] ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد، في شريعته، قال: "ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة". يعني بالواحدة: التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس. وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل (٤٥) تبيّنت أن هذا المثال صحيح.

[٩- الغزالى أَضَرَّ بِالْحُكْمَةِ وَبِالشَّرِيعَةِ مَعًا]

[١٦١] وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادي على القرى. وذلك أنه صرَّح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه. وذلك في كتابه الذي سماه بـ"المقادير" (٤٦) فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ"تهاافت الفلسفه" (٤٧)، فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة، من

(٤٥) هنا روح إصلاحية واضحة. انظر المقدمة التحليلية. ص ٧٣.
(٤٦) كتاب "مقاصد الفلسفه" شرح فيه الغزالى آراء الفلسفه في المنطق والطبيعيات والإلهيات تمهدًا للرد عليها في كتابه "تهاافت الفلسفه". انظر "فصل المقال"، المقدمة التحليلية، القسم الثاني، فقرة ٢. والنصل. فقرة : ٣٠ وما بعدها.

جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم، وبدعهم في مسائل. وأتى فيه بحجج مشككة، وشبّه محيّرة، أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ "جوهر القرآن"^(٤٨)، إن الذي أثبته في كتاب "التهافت" هي أقاويل جدلية ^(٤٩)، وإن الحق إنما أثبته في (=كتابه) "المضنون به على غير أهله"^(٥٠). ثم جاء في كتابه المعروف بـ "مشكاة الأنوار"^(٥١) ذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إن سائرهم محظوظون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير ملهم السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرّك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأمّا في كتابه الذي سماه بـ "المنقد من الضلال"^(٥٢)، فأنهى فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة(=التفكير)، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرّح بذلك بعيشه في كتابه الذي سماه بـ "كيمياء السعادة".

[١٦٢] فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليل فرقتين: فرقـة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقـة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفـه إلى الحكمـة. وهذا كلـه خطأ، بل ينبغي أن يُقرـ الشـرع على ظـاهره ولا يـصرـح للـجمـهور بالـجـمـع بينـه وـبـينـ الحـكـمةـ، لأنـ التـصـرـحـ بـذـلـكـ هوـ تـصـرـحـ بـنـتـائـجـ الحـكـمةـ لـهـمـ، دونـ أنـ يـكـونـ عـنـهـ بـرهـانـ عـلـيـهـاـ. وـهـذـاـ لـاـ يـحـلـ وـلـاـ يـجـوزـ، أـعـنيـ: أـنـ يـصـرـحـ بشـيءـ مـنـ نـتـائـجـ الـحـكـمةـ لـنـ لـمـ يـكـونـ عـنـهـ الـبـرـهـانـ عـلـيـهـاـ، لأنـهـ لـاـ يـكـونـ لـاـ مـعـ الـعـلـمـاءـ الـجـامـعـينـ بـيـنـ الـشـرعـ وـالـعـقـلـ، وـلـاـ مـعـ الـجـمـهـورـ الـمـتـبعـينـ لـظـاهـرـ الـشـرعـ. فـلـحـقـ مـنـ فـعلـهـ هـذـاـ إـخـلـاـلـ بـالـأـمـرـيـنـ جـمـيـعاـ، أـعـنيـ: بـالـحـكـمـةـ وـبـالـشـرعـ، عـنـ أـنـاسـ، وـحـفـظـ الـأـمـرـيـنـ جـمـيـعاـ عـنـ آخـرـينـ.

(٤٨) جواهر القرآن للغزالـيـ. انـظرـ صـ ٢١ـ. منـشورـاتـ دـارـ الآـفـاقـ الـجـديـدةـ. بيـرـوـتـ ١٩٨١ـ.

(٤٩) المضنون به على غير أهلهـ. دـارـ الـكـتبـ الـعـلـمـيـةـ. بيـرـوـتـ. ضـمـنـ مـجـمـوعـةـ رسـائـلـ الغـزالـيـ.

(٥٠) مشكـاةـ الـأـنـوارـ. صـ ٩١ـ. الدـارـ الـقـومـيـةـ لـلـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ بـالـقـاهـرـةـ. تـحـقـيقـ أـبـوـ العـلـاـ عـفـيفـيـ.

(٥١) المنـقدـ منـ الضـلالـ. دـارـ الـأـنـدـلسـ. بيـرـوـتـ ١٩٨١ـ صـ ١٣٩ـ. تـحـقـيقـ جـمـيـلـ صـلـيـباـ وـكـاملـ عـيـادـ.

[١٦٣] أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلا إفصاحه أيضاً بمعانٍ فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمررين فلأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل بينهما. وأكد (=الغزالى) هذا المعنى (٤٦) بأن عَرَفَ وجه الجمع بينهما. وذلك في كتابه الذي سماه "التفرقة بين الإسلام والزنادقة"^(٤٢)، وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذاً: ما فعل من هذه الأشياء، فهو ضار^(٤) للشرع بوجهه، وللحكمة بوجهه، ولهمَا بوجهه. وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحِصَ عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمررين جميعاً، أعني: الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما^(٤٣) بالعرض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما.

[١٠- لا تعارض بين الحكمة والشريعة]

[١٦٤] والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تَعْلَمَ الفرقَةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه^(٤٤) الشريعة ولا على كنه الحكمة. وأن الرأي، في الشريعة، الذي اعتقاد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة

(٤٢) أكد الغزالى هذا المعنى في كتابه التفرقة بين الإسلام والزنادقة. ص. ١٢٦، مجموعة رسائل الغزالى. ج. ٣، دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٦. انظر مناقشة ابن رشد لهذه المسألة في "فصل المقال": المقدمة التحليلية: القسم الثاني. فقرة ١ . والنصل. فقرة: ٢٧.

(٤٣). بت : "صال^(ب)". س : ثبت في المتن "لهما"، وهي زيادة. بت. بت، مل ١ : "لم يقف على كنهما بالحقيقة اعني على كنهه" ، في : "لم يقف على كنههما بالحقيقة اعني لا على كنهه" (أضاف "لا"). (المعنى واضح والجملة صحيحة، فلا ضرورة لتكرار "لا" هنا. م.ع.ج).

لا من أصلها، وإنما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل.

[١٦٥] ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعرَفُ أن السبب في ذلك أنه لم يُحَاط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول، أعني "فصل المقال"^(٤)، في موافقة الحكمة للشريعة (٤٦/ظ).

[١١ - مسألة الرؤية]

[١٦٦] وإذا قد تبيّن هذا فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول: إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة، هي مسألة الرؤية. فإنه قد يظن أن هذه المسالة هي (٥) بوجه ما دخلة في (ج) الجزء المتقدم^(٥) لقوله تعالى: «لا تدركه الأ بصار وهو يدرك الأ بصار» (الأنعام ١٠٣). ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار (=الأحاديث) الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها. فشُنِّعَ الأمر عليهم.

[١٦٧] وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة، لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصرّيف بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم، إن انتفت الجسمية، أن تنتفي الجهة. وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل موئي في جهة من الرائي. فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلو للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم. مع أن ظاهر القرآن (=علاوة على أنه) معارض لها، أعني قوله تعالى: «لا تدركه الأ بصار».

[١٦٨] وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجئوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج^(٦) وهي كاذبة.

(٤). يس: جاءت العبارة "أعني فصل المقال" تحت رمز حرف الخاء. ولعل الناشر يقصد أن تسقط من المتن (ب). يت: سقط "هي" (ج). جاء في بـ "داخلة في هذا". وجاء رمز الخاء فوق "هذا" للإشارة إلى وجوب حذفه. في بقية النسخ حذف "هذا". (د). في بقية النسخ "المقدم". (هـ). يت راجعه ملـ فتحقق من "حجج" ولكنه راجح: صحيحة.

[١٦٩] وذلك أنه يشبه أن 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 الرائي . كذلك الأمر في الحجج . أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجج مراهنية ، وهي التي توهّم أنها يقين وهي كاذبة . والأقاويل التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة ، منها ^(أ) أقاويل في دفع ^(ج) دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال .

[١٧٠] فاما ما عاندوا به قول المعتزلة : أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي . فمنهم (=الأشاعرة) من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب ، وأن هذا ^(ب) الموضع ليس هو من الموضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب ، وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة ، إذا كان جائزاً أن يرى الإنسان ^(ج) بالقوة البصرة نفسها دون عين .

[١٧١] وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر : فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة ، أعني في مكان . وأما إدراك البصر ظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئ 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 بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضاً ، وهي ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ، وكون المبصر ذا ^(د) ألوان ضرورة . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها ^(م) في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة .

[١٧٢] وقد قال القوم ، أعني الأشعرية ، إن أحد الموضع التي يجب أن يننقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا أن كل عالم حي ، لكون الحياة تظهر في الشاهد شرعاً في وجود العلم . ^(هـ) وإن كان ذلك ، قلنا لهم : وكذلك يظهر

ـ (أ) سقط من المتن " منها ". (ب) سقط من المتن " هذا " وثبت في الهاشم . (ج) . تـ : سقط " ما ليس في جهة .. الإنسان ". (د) . تـ : سقط " ذا " ^(هـ) . يـ : سقط من المتن " بنفسها " ، وثبت في الهاشم . (و) . قـ : " العالم " .

في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية، فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم!

[١٧٣] وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد^(أ) أن يعاند هذه^(ب) المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر (٤٧/ظ) ذاته في المرأة. ذاته^(ج) ليست منه في جهة غير جهة مقابلة. وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرأة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة. وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته. والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرأة، والمرأة في جهة.

[١٧٤] وأما حجتهم^(د) التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم، فان المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهمما وهو^(هـ) الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، وربما عددوا جهات آخر غير هذه للموجود. ثم يقولون: وباطل أن يُرى من قبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئي اللون. وباطل أن يرى مكان أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم. قالوا^(و): وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوجه في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود.

[١٧٥] والمغالطة في هذا القول ببينة: فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، وهذه هي حال اللون والجسم: فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون. ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر. ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس. فكان يكون البصر والسمع^(ز) وسائر الحواس الحاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل.

(أ). سـ : جاء في المتن "بالمقاصد" وثبت في الهاشم "بالاقتصاد". (ب). "هذه" في بقية النسخ، وأنا في بـ فـ رـ الكلمة غير واضح، ولا يقرب من رسم "هذه" بل هو أقرب إلى "بهذا". (ج). سـ : جاء في المتن "وان ذاته"، ورسم رـمز الـخـاء فوق "ان" ليـسقط وـرمـز (صـحـ) فوق "ذـاتـهـ" ليـثبتـ. ولكن تـبـنـتـ بـقـيـةـ النـسـخـ العـبـارـةـ دونـ سـقطـ، وهـيـ رـبـماـ تـبـنـتـ فـيـ ذـكـرـ مـلـىـإـ إـذـ جـاءـ فـيـ مـلـىـ (صـ ٧١ـ،ـ هـامـشـ ٣ـ)ـ تـعلـيقـ عـلـىـ هـذـهـ العـبـارـةـ يـفـيدـ أـنـهـ لـمـ يـرـجـحـ هـذـاـ السـقطــ. (دـ). سـ : سـقطـ مـنـ المـتنـ "منـ هـوـ فيـ جـهـةـ...ـ حـجـتـهـ"ـ،ـ وـثـبـتـ فـيـ الـهاـشمـ. (هــ). تـ : مـلـىـ : "ـاحـدـهـماـ وـهـوـ". قــ : "ـاحـدـهـماـ وـهـيـ"ـ (وــ). تــ : سـقطـ "ـقـالـواـ". مـلـىـ : رـاجـعـهـ فـائـيـتـهـ. (زــ). ســ : سـقطـ "ـالـسـمعـ"ـ مـنـ المـتنـ،ـ وـثـبـتـ فـيـ الـهاـشمـ.

[١٧٦] وقد اضطر المتكلمون لكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلمو أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى. وهذا كله خروج عن الطبع، وعن ما يمكن أن يعقله إنسان. فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وإن آلة هذه ^(٨) غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا.

[١٧٧] والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يُبصر في وقت ما، فقد يجب أن يُسألوا، فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بد من أن يقولوا هو قوة تُدرك بها المرئيات: ^(٩) الألوان وغيرها. ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات. فإذا وضعوا هذا، قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات، هو بصر فقط، أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط، ^(ب) فقد سلما أنه لا يدرك الألوان. وإن قالوا: بصر فقط، فليس يدرك الأصوات. وإذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات، ولا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا، حتى المتضادات. وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا، أو يلزمهم تسليمه، وهو ^(ج) رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفطنة.

[١٧٨] وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية، فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بـ "الإرشاد"، وهي هذه الطريقة: وتلخيصها، أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء. وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي ^(د) أحوال، ليست بذوات. ^(٥٣) فالحواس لا تدركها وإنما تدرك

(٥٣) نظرية الأحوال قال بها أبو هاشم الجياني أحد كبار منظري المعتزلة عندما اصطدم بما يعرف في المصطلح الفلسفي بـ "الكليات" وهي المفاهيم العامة المجردة، مثل مفهوم "الإنسانية" ومفهوم العالية التي يشتراك فيه جميع العلماء. وما كان المتكلمون قد حصروا الوجود في الذات والصفات والأفعال فقد اضطربوا في تصنيف هذه المفاهيم الكلية. فقولنا "محمد" يفهم منه الذات، أي الشخص، ومن بين صفاتة العلم، وله أفعال... لكن قولنا عنه: "عالَم" ليس بذات ولا صفة (الصفة هي العلم) ولا فعل. فما هو؟ قال أبو هاشم: إنه "حال". والأحوال عنده تتميز بكونها لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة: فليس هناك شيء في الوجود هو العالية ولكنه مع ذلك موجودة لأنها حال للعلم. والإشكال هنا مصدره عدم التمييز بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. ومشكل الكليات عرفته القرون الوسطى الأوروبية. فكانت هناك نزاعتان: اسمية، قالت إن الكليات مجرد أسماء، وزنعة مثالية تنسب للكليات نوعا من الوجود الموضوعي خارج عالم الحس على غرار مثل أفلاطون.

(أ). بـ. سقط من المتن . وفي بقية النسخ "قوة تدرك بها" ^(ب) بـ. سقط من المتن "فإن قالوا سمع فقط" وثبت في الهاشم. (ج) بـ "وهي". (د). بـ: "وهي".

الذات. والذات هي نفس الموجود^(١) المشترك لجميع الموجودات. فإذا ذكر الحواس: إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود.

[١٧٩] وهذا كله في غاية الفساد. ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول: أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء، لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشتراك فيه، ولا كان بالجملة يمكن (= ذلك) في الحواس: لا في البصر أن يدرك فصوص الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصوص الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصوص المطعومات. وللزام أن (٤٨/ظ) تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً، فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر.

[١٨٠] وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان. وإنما تدرك الحواس ذات الأشياء المشار إليها بتوسيط إدراكيها لمحسosاتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا، هو أن ما يدرك ذاتياً أخذـأنه مدرك ذاتـه. ولوـلا النـشـأ (=النشـوء) على هذه الأقوـاـيل وـعـلـى التـعـظـيم لـلـقـائـلـينـبـهاـ،ـلـماـأـمـكـنـأـنـيـكـوـنـفـيـهـشـيـءـمـنـالـإـقـنـاعـ،ـوـلـاـوـقـعـبـهـالتـصـدـيقـلـأـحـدـسـلـيمـالـفـطـرـةـ.

[١٨١] والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعـةـفيـالـشـرـيعـةـحتـىـالـجـاتـالـقـائـمـينـبنـصـرـتهاـ،ـفـيـزـعـمـهـمـ،ـإـلـىـمـثـلـهـذـهـالأـقـاوـيـلـالـهـجـيـنـةـ،ـالـتـيـهـيـضـحـكـةـمـنـعـنـيـبـتـمـيـزـأـصـنـافـالأـقـاوـيـلـأـدـنـىـعـنـيـةـ،ـهـوـتـصـرـيـحـفـيـالـشـعـبـبـمـاـلـمـيـأـذـنـالـلـهـوـرـسـوـلـهـبـهـ،ـوـهـوـتـصـرـيـحـبـنـفـيـالـجـسـمـيـلـلـجـمـهـورـ.ـوـذـلـكـأـنـهـمـنـعـسـيرـأـنـيـجـتـمـعـفـيـاعـتـقـادـوـاحـدـأـنـهـاهـنـاـمـوـجـودـاـلـيـسـبـجـسـ،ـوـاـنـهـمـرـئـيـبـالـأـبـصـارـ.ـلـأـنـمـارـكـالـحـواـسـهـيـفـيـالـأـجـسـامـأـوـأـجـسـامـ.ـوـلـذـلـكـرـأـيـقـوـمـأـنـهـذـهـرـؤـيـةـهـيـمـزـيدـعـلـمـفـيـذـلـكـوقـتـ.

[١٨٢] وهذا أيضاً لا يليق الإفصاح به للجمهـورـ:ـوـاـنـهـلـاـكـانـعـقـلـمـنـالـجـمـهـورـلـاـيـنـفـكـمـنـالـتـخـيـلـ،ـبـلـمـاـلـاـيـتـخـيـلـونـهـوـعـنـهـمـعـدـ،ـوـكـانـتـخـيـلـمـاـلـيـسـبـجـسـلـاـيـمـكـنـ،ـوـالـتـصـدـيقـبـوـجـودـمـاـلـيـسـبـمـتـخـيـلـغـيـرـمـكـنـعـنـهـمـ،ـعـدـلـالـشـرـعـعـنـالـتـصـرـيـحـلـهـمـبـهـذـاـعـنـيـ،ـفـوـصـفـهـسـبـحـانـهـلـهـمـبـأـوـصـافـتـقـرـبـمـنـقـوـةـ

(١). جاء في طـ١ "الموجود"، وراجعه طـ٢ (ص ٧٣، هامش ١) فرجح "الوجود". قال: "الوجود".

التخيل، مثل ما وصفه^(١) به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة، ولا يشبهه.

[١٨٣] ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرخ لهم بشيء من هذا. بل لما كان أرفع ^(٤٩) في الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد. أعني أن تلك المعاني مُثلّت لهم بأمور متخيلة محسوسة.

[١٨٤] فاذن: متى أخذ الشرع، في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره^(٢)، لم تُعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها. لأنه إذا قيل له (للمجاهرون): إنه نور وأن له حجابا من نور، كما جاء في القرآن والسنة الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونـه في الآخرة، كما ترى الشمس، لم يَعْرِض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء. وذلك أنه قد تبرهنـ عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرـح لهم به، أعني للجمهـور، بطلـت عندـهم الشـريـعة كلـها، أو كفـروا المصـرح لهمـ بهاـ. فمن خـرج عنـ منـهـاجـ الشـرعـ فيـ هـذـهـ الأـشـيـاءـ، فقدـ ضـلـ عـنـ سـوـاءـ السـبـيلـ.

[١٨٥] وأنت إذا تأملـتـ الشـرعـ وجـدـتهـ، معـ أنهـ (=علاوةـ علىـ أنهـ) قدـ ضـرـبـ للـجمـهـورـ، فيـ هـذـهـ (جـ)ـ المعـانـيـ، المـثـلـاتـ الـتيـ لمـ يـمـكـنـ تـصـورـهـمـ إـيـاـهـاـ دونـهـاـ، فـقـدـ نـبـهـ الـعـلـمـاءـ عـلـىـ تـلـكـ الـمـعـانـيـ أـنـفـسـهـاـ، الـتـيـ ضـرـبـ مـثـلـاتـهـ لـلـجـمـهـورـ. فـيـجـبـ أـنـ يـوـقـفـ عـنـ دـحـ الشـرعـ فـيـ نـحـوـ الـتـعـلـيمـ الـذـيـ خـصـ بـهـ صـنـفـاـ مـنـ النـاسـ، وـأـلـاـ يـخـلـطـ الـتـعـلـيمـانـ كـلـاهـماـ، فـتـقـسـدـ الـحـكـمـةـ الشـرـعـيـةـ النـبـوـيـةـ. وـلـذـلـكـ قـالـ عـلـيـهـ السـلـامـ: إـنـاـ مـعـشـرـ الـأـنـبـيـاءـ، أـمـرـنـاـ أـنـ نـنـزـلـ النـاسـ مـنـازـلـهـمـ، وـأـنـ نـخـاطـبـهـمـ عـلـىـ قـدـرـ عـقـولـهـمـ^(٥٤)ـ، وـمـنـ جـعـلـ النـاسـ شـرـعاـ وـاحـداـ فـيـ الـتـعـلـيمـ، فـهـوـ كـمـ جـعـلـهـمـ شـرـعاـ وـاحـداـ فـيـ عـلـمـ مـنـ الـأـعـمـالـ. وـهـذـاـ كـلـهـ خـلـافـ الـمـحـسـوسـ وـالـمـعـقـولـ.

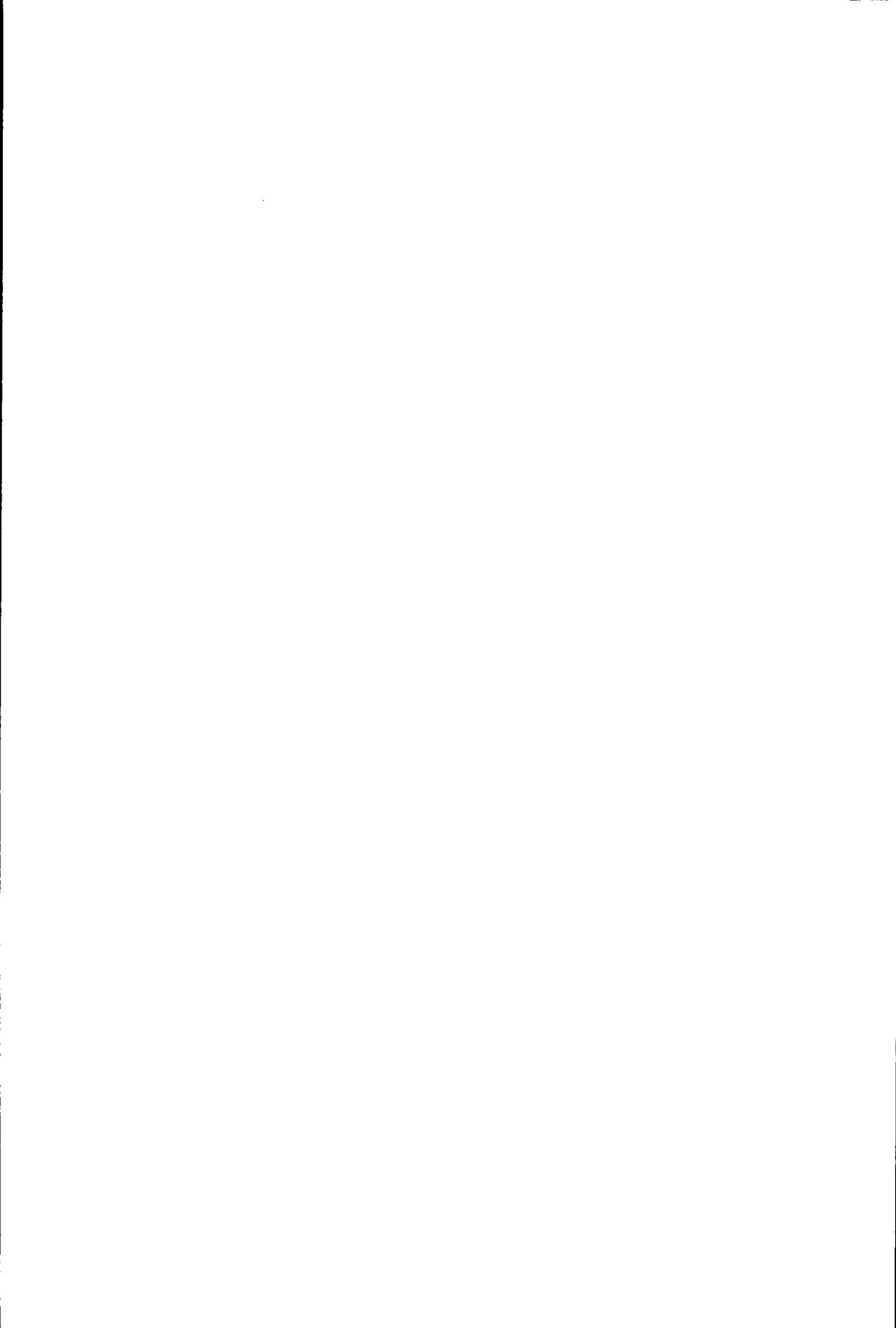
(٥٤) الترميـديـ: ذـكـرـ عـنـ عـائـشـةـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـاـ أـنـهـاـ قـالـتـ: "أـمـرـنـاـ (صـ)ـ أـنـ نـنـزـلـ النـاسـ مـنـازـلـهـمـ".

. ١: "وصف" (بـ)ـ تـ، مـلـ١: "ظـاهـرـ". مـلـ٢: رـاجـعـهـ فـصـحـحـهـ: ظـاهـرـ (جـ). بـسـ: ثـبـتـ "هـذـاـ".

[١٨٦] فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله (٤٩/ظ) تبارك وتعالى، أعني: إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها.

[١٨٧] وإذا قد تبيّنت عقائد الشعّ الأول في التنزيه، والمقدار الذي سلك في تعليّم الجمهور من ذلك، فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمّن معرفة أفعال^(١) الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.

(١) . يس: سقط "أفعال" من المتن.



[الباب الثالث: في الأفعال]

[١٨٨] الفن الخامس في معرفة الأفعال^(١) ونذكر في هذا الباب^(ب) خمس مسائل فقط، هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب: المسألة الأولى في إثبات خلق العالم، الثانية في بعث الرسل^(ج)، الثالثة في القضاء والقدر، الرابعة في التجوير والتعديل، الخامسة في المعاد.

[١- مسألة حدوث العالم]

[١٨٩] المسألة الأولى في حدوث العالم: أعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه.

[١٩٠] فالطريق^(د) التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية. فإننا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع^(هـ) وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي^(هـ) نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبني على أصول متضمنة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. وكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأنول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصدته، وزاغ عن طريقه.

[١٩١] وكذلك أيضا لا يُعرَفُ الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما^(د) كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدةً مثل ذلك^(هـ) بأقرب الأشياء شبها به، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرَفُوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح.

(١). هكذا في بقية النسخ. (ب). س: ثبت في المتن "الفن". وصح في الهاشم: "الباب". (ج). مل٢ راجعه فصححة: الرسل. (د). س: "الطرق". في بقية النسخ "الطريق". (هـ). س، مل١: "بالجميع" (هـ). س: سقط من المتن "التي". وثبت في الهاشم. (ز). س: "ما" غير مثبتة في المتن.

[١٩٢] ^(١) **وَإِذْ** قد تقر لنا هذا الأصل، فواجِب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم، من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. وواجِب، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة.

[٢ - دليل العناية]

[١٩٣] فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنه، إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وُجِدت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى.

[١٩٤] وذلك أنه كما أن الإنسان، إذا نظر إلى شيء محسوس فرأه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما، موافقاً في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، علماً على القاطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعته، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

[١٩٥] مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حمراً موجوداً على الأرض، فوجَد شكله بصفة يتأنى منها الجلوس، ووَجَد أياضاً وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحمر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدرَه في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه ^(ب) في ذلك المكان ووجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، ومن غير أن يجعله هنالك (٥٠/٥٠) جاعل. ^(ج)

[١٩٦] كذلك الأمر في العالم كله: فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربع، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها

(أ). بـ: "وَإِذْ" ^(ب). بـ: "عَلَى ان وقوعه". بـ، مثلاً: "ان وقوع". قـ: "يقطع أن وضعه" ^(ج). في بقية النسخ "فاجِل".

وسائل الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو احتل شيء من هذه الخلقة والبنية، لاحتل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل ذلك من قاصد قصده^(ج)، ومرید أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن^(ب) يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتفاق.

[١٩٧] فاما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه^(ج) بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا. والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسدداً نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعاً. وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معاً. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

[١٩٨] وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز، فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى: «أَلَمْ نَجْعَلْ (٥١) الْأَرْضَ مَهَادِي وَالْجَبَالَ أُوتَادَا» إلى قوله «وَجَنَّاتُ الْفَافَا» =«وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا. وَجَعَلْنَا نُومَكُمْ سَبَاتًا. وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا. وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا. وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا. وَجَعَلْنَا سَرَاجًا وَهَاجَا. وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجَا. لَنْخُرَجْ بِهِ حَبَا وَنَبَاتَا. وَجَنَّاتُ الْفَافَا» التبأ ٦-١٦. فإن هذه الآية إذا تؤملت وُجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه، لنا معاشر الناس، الأبيض والأسود. وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأنى لنا المقام عليها، وأنه لو كانت متحركة، أو بشكل آخر غير شكلها، أو في

(ج). بـ : "قصد" (بـ). بـ ، ملـ : سقط "يكن". ملـ ٢: راجعه فأنتبه .(ج) . بـ : "فانه".

موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن يوجد
فيها ولا أن تخلق^(ب) عليها.

[١٩٩] وهذا كله محصور في قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهادا». وذلك أن المهد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز! وأفضل هذه الاستعارة^(ج)! وأنغرب هذا الجمع! وذلك أنه قد جمع في لفظ "مهاد" جميع ما في الأرض من^(د) موافقتها لكون الإنسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء (=علماء الطبيعة) في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير^(هـ)، والله يختص برحمته من يشاء.

[٢٠٠] وأما قوله تعالى «والجبال أوتادا»: فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض، من قبيل الجبال. فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي: كأنك قلت دون الجبال لتزعزع من حركات باقي الإسقفات: أعني الماء والهواء ولتلزللت خرجت عن^(و) موضعها. ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة. فإذاً: موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم ت تعرض بالاتفاق، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مرید. فهي، ضرورة، مصنوعة لذلك القاصد سبحانه، موجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات.

[٢٠١] ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهر للحيوان، فقال تعالى، «وجعلنا الليل لباسا وجعلنا^(ز) النهار معاشا»، يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس، للموجودات التي ها هنا، من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا^(أ) غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه ستة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان، سماه الله تعالى لباسا. وهذا من أبدع الاستعارة. وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون فيه مستغرقا لكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن، الذي هو اليقظة. ولذلك قال تعالى: «وجعلنا نومكم سباتا»، أي مستغرقا من قبيل ظلمة الليل.

(أ). بـ: "توجد" (بـ). بـ: "تخلق" (جـ) تـ. مـ: "السعادة" (دـ). بـ: سقط "من" (هـ) قـ: "قصير" (وـ). تـ. مـ: "من" (زـ). تـ. مـ: صحفت الآية (١٠/٧٨) "وجعلنا الليل لباسا والنهر معاشا".

[٢٠٢] ثم قال تعالى: «وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجاً»، فعَبَرَ بلفظ البناء عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتقان^(أ) الموجود فيها، والنظام والترتيب. وعَبَرَ بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يُخَافُ أن تخرّ كما تخر السقوف والمباني العالية. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً» (الأنبياء ٣٢). وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلاً عن أن تقف^(ب) كلها. وقد زعم قوم أن النفح في الصور، الذي هو سبب الصعقة، هو وقوف الفلك.

[٢٠٣] ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة، وموافقتها لوجود ما على الأرض. فقال تعالى: «وجعلنا سراجاً وهاجاً» وإنما سماها سراجاً، لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على الظلمة. كما أن السراج طارئ على ظلمة الليل. ولو لا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره^(ج) بالليل. وكذلك لو لا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة^(د) بصره أصلاً. وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط، دون سائر منافعها، لأنها أشرف منافعها وأظهرها. (٥٢)

[٢٠٤] ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر، وأنه إنما ينزل لمكان (=من أجل) النبات والحيوان. وأن نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سبب ذلك العناية بما هاهنا، فقال تعالى: «أنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً لتنخرج به حباً ونباتاً وجنتاً أفالفاً».

[٢٠٥] والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى^(هـ) كثيرة، مثل قوله تعالى: «ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقاً. وجعل القمر فيهن نوراً. وجعل الشمس سراجاً. والله أبتكم من الأرض نباتاً» (نوح ١٥-١٧). ومثل قوله تعالى: «الذِّي جعل لِكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا، وَالسَّمَاءَ بَنَاءً» (البقرة ٢٢). ولو ذهبنا

(أ). ت. ميل: "الاتفاق". طـ: راجعه فصححة: الإتقان (ب). ت. ميل: "يقف" (ج). ت: أضيف "أصلاً" (د). بين: "حاصة" (هـ). بين: سقط "على هذا المعنى" من المتن، وثبت في اليا鬟.

لنعدد^(١) 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 إن أنساً الله في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتاباً في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز.

[٣- إنكار الأسباب... جحود للصانع]

[٢٠٦] وبينبني أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه. وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى، ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. فإنه إن كان هذا الجواز على السواء، فليس هاهنا حكمة، ولا توجد هاهنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

[٢٠٧] وذلك أنه إن كان يمكن على زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتنَّ عليه الله بخلقها، وأمره بشكره عليها. فإن هذا الرأي يلزمـه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءاً من هذا (٥٤/٥) العالم، كإمكان خلقه في الخلاء، مثلاً، الذي يرون أنه موجود. بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر، وخلقـة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان. وقد يمكن عندهم أن يكون جزءاً من عالم آخر^(ب) مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة هاهنا يُمْتَنَّ بها على الإنسان، لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مستغنـ عنـه. وما هو مستغنـ^(ج) عنه فليس وجودـه بإنعامـ عليه. وهذا كله خلافـ ما في فطرـ الناس.

[٢٠٨] وبالجملة فكما أن من أنكر وجودـ **الأسباب** مـرتبـة علىـ **الأسباب**ـ فيـ الأمورـ الصناعـيةـ، أوـ لمـ يـدرـكـهاـ فـهـمـهـ، فـلـيـسـ عـنـهـ عـلـمـ بـالـصـنـاعـةـ وـلـ الصـانـعـ، كذلكـ

(أ) سـ: بـ، طـ: "لنـددـ". قـ: "لنـددـ". (بـ) سـ ثـبـتـ فـيـ المـتنـ "الـعـالـمـ"، وـصـحـ فـيـ الـهـامـشـ: "عـالـمـ آخـرـ". (جـ) سـ: "مـسـتـغـنـ".

من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

[٢٠٩] وقولهم: إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكم، بل هو مبطل لها. لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فـأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟!

[٢١٠] وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب، لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب ل مكان المسببات من الاضطرار^(٥٤)، مثل كون الإنسان متغذياً. وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع أصلاً، بل إنما تدل على الاتفاق.

[٢١١] وذلك أنه إن كان مثلاً، ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها (٥٣) ضرورياً، ولا من جهة الأفضل، في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتواها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها، هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخَصَّ الإنسان باليديه أو بالحافر، أو بغير ذلك مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموفق لفعله.

[٢١٢] وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يُرُدُّ به على القائلين بالاتفاق. أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار.

(٥٤) وجود المسببات ، ضرورة، عن أسبابها (العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب). ومعنى العبارة: يكون وجود الأسباب من أجل المسببات ضرورياً، إذا توقف وجود المسببات على وجود تلك الأسباب، كما تتوقف الحياة البشرية على التغذية. أما وجود السبب من أجل الأفضل فلا يتوقف عليه وجود المسبب: فالأفضل يقتضي أن يكون للإنسان عينان ولكن وجودهما ليس ضرورياً لو وجوده.

[٢١٣] وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزات أو الجائزات هو دال على أن هنا مخصوصا فاعلا، كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزات أو الجائزات هو عن الاتفاق: إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب. والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق: إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقفات أن تمتزج امتزاجا ما 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.

[٢١٤] وأما نحن، فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون هنا ترتيب ونظام، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذا دائما لا يخل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق. لأن ما يوجد عن الاتفاق^(١) هو أقل ضرورة.

[٢١٥] وإلى هذا الإشارة (٦٥/ظ) بقوله تعالى: «صنع الله الذي أتقن كل شيء» (النمل ٨٨). وأي إتقان يكون -ليت شعري! - في الموجودات إن كانت على الجواز. لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» (الملك ٣). وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة؟

[٢١٦] فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية، لو كانت^(٢) غربية، والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة^(٣) العالم، فقد أبطل الحكم. وهو كمن زعم أنه^(٤) لو كان اليمين من الحيوان^(٥) شمالاً والشمال يميناً لم يكن في ذلك فرق في صنعة^(٦) الحيوان. فإن أحد الجائزين، كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار، كذلك ممكن أن يقال إنه^(٧) إنما وجد عن فاعله على

(١) ت: سقط "لأن ما...الاتفاق" (ب). بـ: سقط من المتن "لو كانت"، وثبت في الهاشـ. (ج). ت: "صفة"(ج)
ـ. بـ: سقط من المتن "انه". وثبت في الهاشـ. (ه). بـ: ثبت في المتن "الإنسان". وصحح فوق الكلمة بين السطرين: "الحيوان". (و). ت: "صفة"(ز). ت: سقط "انه".

أحد الجائزين بالاتفاق: إذ كنا نرى كثيراً من الجائزات توجد على أحد^(١) الجائزين عن فاعليها بالاتفاق.

[٢١٧] وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة^(٢) هي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه، حتى إنه ربما أدت الخسارة الواقعية في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يُظَنَّ أنها حدثت عن الاتفاق، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها. فإذاً، هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة.

[٢١٨] ومعنى ما قلناه، من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده، مع أنه (=علاوة على أنه) ينفي الحكمة عنه، هو أنه^(٣) متى لم يُعْقَلْ أن هاهنا أو ساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام (٤/٥) ولا ترتيب. وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب، لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً لأن الترتيب والنظام وبناء المسبيبات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي^(٥) فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع. فإذاً: هذا القول يلزم عنه^(٦) ضرورة: إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم، تعالى الله وتقدس أسماؤه عن ذلك.

[٤ - لا موجب لإنكار الطبائع.. فهي مخلوقة لله]

[٢١٩] وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول [= فهو] الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات التي هاهنا، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لثلا

(١) في قاً أضيف "أحداً". (٢) ت : "الحسنة" - (ج). س : ثبت في المتن "تعالى". ولعله زيادة. (٣) ت .
بلـ : سقط "الذي". بلـ : راجعه فائته (هـ). ت : "عليه".

يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسبابا فاعلة غير الله. وهيئات! لا فاعل ها هنا إلا الله: إذ كان مخترع الأسباب! وكونها أسبابا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها. وسنبين هذا المعنى ببياننا أكثر في مسألة القضاء والقدر.

[٢٢٠] وأيضا فإنهم خافوا أن يدخل عليهم، من القول بالأسباب الطبيعية، أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالِم، بجحده جزءا من موجودات الله. ذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودة ، فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا من (٤/٥) جحد صفة من صفاته.

[٢٢١] وبالجملة، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادئ الرأي، وهي الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق^(٣) على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة، لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا: إن الموجودات كلها جائزة، ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. وأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروريا، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع.

[٢٢٢] وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات: فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة، لا^(٤) يمكن شيء من الأشياء، أعني [لا] لمكان غاية من الغايات، هي عبث^(٥) ومنسوبة إلى^(٦) الاتفاق. ولو علموا، كما قلنا، أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا^(٧) أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جند الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته^(٨) بإذنه وحفظها.

(١) ت. مل١: "وهو" (ب). بـ: "ينطلق" (ج). ت. سقط "لا" (ج). ت. "هم" (ه). بـ، ت. مل١. "إليها" قـ: "إلى". (و). ت. "ينكروا". (ز) ت. مل١: "موجودات" مل٢: راجعه فصححة: موجودات.

[٢٢٣] وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة. فمن أظلم من أبطل الحكم واقترب على الله الكذب.

[٢٢٤] فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بيناها قبل، ونبينها فيما يأتي إن شاء الله تعالى. فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها (٥٥) أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعنابة بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل^(أ) نسبة الشمس في الظہور إلى الحس.

[٢٢٥] وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد. إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كُنهه^(ب) ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يُعرف في الشاهد مكونٌ إلا بهذه الصفة، فقال سبحانه مخبرا عن حاله تعالى قبل كون العالم: «وكان عرشه على الماء» (هود: ٧٧)، وقال تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام» (الأعراف: ٥٤)، وقال: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (فصلت: ١١)، إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى. فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكم الشرعية.

٥- استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع [

[٢٢٦] فاما أن يقال لهم (للجمهور) إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور. فينبغي كما قلنا ألا يُعدَّ في الشرع عن التصور الذي

أ.ت : "ال فعل" (ب). بـ : هكذا ثبت في المتن : "كُنهه" ، وجاء في هامشه : "عله على كنه ما". قـ : "كُنهه".

وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو موجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة.

[٢٢٧] ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبئه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ (هـ/ظ) الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني : لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب. فإذا ذكرنا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، وموضع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدليين منهم.

[٢٢٨] ولذلك عرضت أشد حيرة تكون، وأعظم شبهة، للمتكلمين من أهل ملتنا، أعني الأشعرية. وذلك أنه لما صرحو أن الله مرید بإرادة قديمة، وهذا بدعة كما قلنا، ووضعوا^(أ) أن العالم محدث، قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه.

[٢٢٩] فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث، في وقت عدمه، هي بعينها نسبة إليه في وقت إيجاده، فالمحادث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره، إذ^(بـ) لم يتعلّق به ، في وقت الوجود، فعلً انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت (=نسبة الفاعل المرید إلى المحدث) مختلفة، فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجوب أن يكون مفعول^أ محدث عن فعل قديم. فإن ما يلزم من ذلك في الفعل، يلزم في الإرادة.

[٢٣٠] وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت، وقت وجوده، فوجداً، فهل^(جـ) وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فان قالوا بفعل قديم، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم. وإن قالوا: بفعل محدث، لزمه أن يكون هناك إرادة محدثة.

(أ) . بت : "وصفو" (بـ) . بـ : جاء في المتن "إذا" ، وصح في الهاشش "إذ" (وهذا ما نرجح)، ولم يضع الناسخ أو المصحح، كما يفعل عادة، رمز "بـ" فوق "إذا" في المتن. في بقية النسخ "إذا" . (جـ) . بت، ملـ، فـ : "هل".
ملـ ٢ : راجعه فصححة : فهل.

فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً: فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد. ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما، في وقت ما، وُجِدَ ذلك الشيء عند حضور وقته، من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل.

[٢٣١] وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون (٥٦) عن الإرادة الحادثة مراد حادث، فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإنما كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً، وذلك مستحيل.

[٢٣٢] فهذه الشبه كلها فإنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصرิحهم في الشرع بما لم يأذن به الله: فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة، فلا هُمْ في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا من سعادته ونجاته باتباع الظاهر. ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا من سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيف وفي قلوبهم مرض، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم.

[٢٣٣] وبسبب ذلك العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتراض لأمثال هذه الأقوال سبباً للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يعرضُ للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتكابوا بها منذ الصبا. فهو لا شك محظوظون بحجاب العادة والمنشأ. وهذا الذي ذكرنا من أمر هذه المسألة كاف، بحسب غرضنا. فلننصرف إلى المسألة الثانية.

[٦- في بعث الرسل... والمعجزات]

[٢٣٤] المسألة الثانية في بعث الرسل. والنظر في هذه المسألة في موضعين: أحدهما في إثبات الرسل. والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكلذب في دعواه.

[٢٣٥] فاما وجود مثل هذا الصنف من الناس، فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلمون، وقالوا: قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده. وجائز على المتكلم

المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولاً إلى عباده الملوكين، فوجب أن يكون ذلك (٥٦) ممكناً في الغائب.

[٢٣٦] وشدوا هذا الموضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسول من الله. قالوا: وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشاهد. وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يُعْتَرَفُ بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا: وهذه العلامة هي^(١) ظهور العجزة على يدي الرسول.

[٢٣٧] وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تبعَّتْ ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الأصول، . وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك، إلا متى علمنا أن تلك العلامة^(٢) التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندى، أو بأن يُعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله.

[٢٣٨] وإذا كان هذا هكذا، فلقلائل أن يقول: من أين يظهر أن ظهور العجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟^(٣) فإنه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل. ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد. والعقل أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم.

[٢٣٩] وذلك أن ثبيت الرسالة ينبغي على مقدمتين: إحداها أن هذا المدعى الرسالة، ظهرت على يديه العجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه عجزة، فهونبي. فيتولد من ذلك بالضرورة (٥٧) أن هذانبي.

(١) . ت : ملد : سقط "هي" (٢) ت : "السلامة". (ج) . بـ : سقط من المتن "بالرء ، " وبثبت في الهاشم.

[٢٤٠] فأما المقدمة القائلة: إن هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة. فلنا أن نقول: إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم أن هاهنا أفعالاً تظهر على أيدي المخلوقين، نقطع قطعاً أنها ليست مما يستفاد^(١) لا بصناعة غريبة من الصنائع^(٢) ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو^(٣) تخيلاً.

[٢٤١] وأما المقدمة القائلة: إن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول^(٤)، فإنما تصح^(٥) بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا من يعترف بوجود الرسالة وجود المعجزة، لأن هذا طبيعة القول الخبري^(٦)، أعني: أن الذي تَبَرَّهُنَّ عنده، مثلاً، أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوماً بنفسه أن العالم موجود، وأن الحديث موجود.

[٢٤٢] وإذا كان الأمر هكذا، فلقائل أن يقول: من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، والرسالة لم يثبت وجودها بعد. هذا إن سلمنا بوجود العجز أيضاً على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزاً؟ ولا بد أن يكون جزءاً هذا القول، أعني المبتدأ والخبر، معترفاً بوجودهما^(٧) قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني.

[٢٤٣] وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقلُ لكون ذلك جائزاً في العقل، فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل. وليس هو الجواز^(٨) الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل و^(٩) أن لا ينزل.

[٢٤٤] وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يُحَسَّ أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كلباً (٥٧/٥) على هذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يُحَسَّ وجوده دائماً فيقضي العقل قضاء كلباً وباتاً على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تتنقلب.

(١). ت، مل١: "ليست تستفاد"(ب). ت، مل١: "الصانع"(ج). ت، مل١: سقط "هو". مل٢: راجعه فأبيته. (د). سـ: سقط من المتن " فهو رسول ". وثبت في الماشـ. (هـ). سـ، ت، مل١: "يصح". مل٢: راجعه فرجح : تصح . (و) ت: ثبت "الخبر"(ز). ت: ثبت "وجودهما"(ج). ت، مل١: "جواز". مل٢: راجعه فصححه : الجواز. (ط). ت، مل١: ثبت "او".

[٢٤٥] فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يُحَسَّ بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المقابلين، أعني الإمكانيات والامتناع.

[٢٤٦] والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأننا قد أدركنا وجود الرسل منهم، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين، ففيه هذا العسر.

[٢٤٧] وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه، ولو كان في المستقبل، لكن إمكاناً بحسب الأمر في نفسه^(١) لا بحسب علمنا. وأما وأحد الم مقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنما هذا الإمكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد الم مقابلين، أعني أنه أرسل أولم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط. مثل أن يشك^(٢) في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل. وذلك بخلاف ما إذا شككتنا فيه، هل^(٣) يرسل رسولا غدا أم^(٤) لا، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى، أو لم يرسل، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامه زيد عليه فهو له رسول، إلا أن يعلم أن تلك علامه رسوله، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا.

[٢٤٨] وإلى هذا كله، فمتي سلمنا أن الرسالة موجودة^(٥)، والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد. ولا سبيل إلى أن يُدَعَّي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، ولم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامه قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله من ليس برسول، أعني بين من دعوه صادقة، وبين من دعواه كاذبة.

(١) . ت، مل١ : سقط "في نفسه" (ب). في بقية النسخ "شك". (ج) . ت : سقط "هل" (د) . ت، مل١ : "او". مل٢ : راجعه فصححه : ام.

[٢٤٩] فمن هذه الأشياء يُرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة العجز. وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل. ثم صحووا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه العجز فهو رسول. وليس يصح هذا إلا أن يكون العجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل. وليس في قوة الفعل^(١) العجيب الخارق للعوائد، الذي يرى الجميع أنه إلهي، أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة، إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفضل لا يكذب. بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سُلمَ أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول.

[٢٥٠] وإنما كان العجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما، إلا أن يُعرَف أن العجز فعلٌ من أفعال الرسالة، كالأبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل^(٢) على وجود الطب، وأن ذلك طبيب. فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن.

[٢٥١] وأيضاً فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الإمكان الذي هو الجهل (٥٨/ظ) منزلة الوجود، وجعلنا العجزة^(٣) دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمةً لمن يُجُوز أن العجز قد يظهر على يدي غير رسول، على ما يفعله المتكلمون، لأنهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر، وعلى يدي الولي.

[٢٥٢] وأما ما يشترطونه، لكان هذا، من أن العجز إنما يدل على الرسالة، بمقارنة دعوى الرسالة له^(٤)، وأنه لو أدعى الرسالة مَنْ شَاءَ أن يظهر على يديه، ممن ليس برسول، لم يظهر على يديه^(٥) فدعوى ليس عليها دليل. فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل. أعني أنه إذا أدعى من تظهر على يديه دعوى كاذبة، أنه لا يظهر على يديه العجز. لكن، كما قلنا، لما كان لا يظهر من

(١). سـ، بـ، مـ١ : "العقل". ورد في قـ أنه ثبت "الفعل" في مخطوط التيمورية ١٢٩، وهذا ما تبنـاه قـ (بـ).
ـ٢ : سقط "دل" (جـ). سـ : ثبت في المتن "المعجزة التي هي"، وجاء رمز "جـ" فوق كلمتي "التيموري" "لتقطـا". (نـ).
ـ٣ : سقط "له" (هـ). سـ، مـ١ : سقط "على يديه".

المتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذين يعني الله بهم، وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم العجز. لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يُحْوِرُ ظهورها على يدي الساحر، فإن الساحر ليس بفاضل.

[٢٥٣] فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف. ولهذا رأى بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع^(أ) أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على أيدي الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا^(ب) قلب عين (=ليس قلبا للأشياء). ومن هؤلاء من أنكر، لكان هذا المعنى، الكرامات.

[٢٥٤] وأنت تتبعين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يَدْعُ أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قَدْمً على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق، فإنما ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها. وقد يدلّك على هذا قوله تعالى: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبعوا» إلى قوله «قل سبحان ربِي هل كنت إلا (٥٩/و) بشرا رسولا» =«ينبوعاً. أو تكون لك جنة من نخيل وعنبر فتفجر الأنهر خلالها تفجيراً، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفراً أو تأتي بالله والملائكة قبيلًا. أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربِي هل كنت إلا بشرا رسولا» (الإسراء ٩٠-٩٣). وقوله تعالى: «ومَا مَنَعَنَا أَنْ (ج) نَرَسِلَ بِالآياتِ إِلَّا أَنْ كَذَبَ بِهَا الْأَوْلَوْنَ» (الإسراء ٥٩).

[٢٥٥] وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم^(د) به هو الكتاب العزيز. فقال تعالى: «قل لئن اجتمع الناس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً» (الإسراء ٨٨). وقال: «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات» (هود ١٣).

(أ) . بت : "الموضع" (ب) . بت ، مثلاً : "ولا". (ج) . بس : سقط من المتن "منعنا ان" ، وثبت في الهاامش .(د) . بس : جاء في المتن الآية "(...) الا ان كذب بها الاولون واتينا ثمود الناقة مبصرة" (٥٩ ، ١٧) ، وقد رسم رمزاً الحذف فوق جزء الآية "واتينا ثمود الناقة مبصرة". (ه) . بس : جاء في المتن "وتحراهم" ، وثبت في الهاامش "وتحداهم".

[٢٥٦] وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز.

[٢٥٧] فان قيل: هذا بَيْنَ ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنه يدل على كونه رسولاً؟ وأنت قد بيّنت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة، فضلاً عن تعيين الشخص المرسل بها، مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة. فان من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده، إذ هو كلام، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع، قال إنما صار معجزاً بالصرف، أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله، لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكذا، فإنما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف، ولم يستطرعوا في ^(١) كون الخارق أن يكون مخالفًا بالجنس للأفعال المعتادة، ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون من الأفعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس.

[٢٥٨] قلنا: هذا كله (= صحيح)، كما ذكر المترض. وليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء. فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبغي عندنا على أصلين، قد نبه عليهما الكتاب العزيز ^(ب) :

[٢٥٩] أحدهما أن الصنف الذين يسمون ^(٥٩/٥) رسلاً وأنبياءً معلوم وجودهم بنفسه. وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر ^(ج) وجود الأمور المتواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها. وذلك أنه قد اتفقت الفلسفات وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهريّة، على أن هاهنا أشخاصاً من الناس يُوحى إليهم بأن يُنهُوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة، بها تتم سعادتهم، وينهوا عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة. وهذا هو فعل الأنبياء.

(١) . بـ : "من" (بـ) . بـ ، مـ : سقط "العزيز" (جـ) . بـ ، مـ : "انكر" .

[٢٦٠] والأصل الثاني أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بمحضها من الله تعالى فهونبي. وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن المعلوم بنفسه أن فعل الطبع هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضاً من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بمحضها من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهونبي.

[٢٦١] فاما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده»، إلى قوله: «وكلم الله موسى تكليماً» (=...«من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأساطير وعيسى وأيوب ويوحنا وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا. ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلنا لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليماً» (النساء ١٦٣-١٦٤). وقوله تعالى: «قل ما كنت بداعاً من الرسل» (الأحقاف ٩).

[٢٦٢] وأما الأصل الثاني، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وُجد منه فعل الرسل، وهو وضع الشرائع للناس بمحضها من الله، فيعلم من الكتاب العزيز. ولذلك نبه على هذا الأصل فقال: «يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً» (النساء ١٧٤)، يعني القرآن. وقال: «يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامنوا خيراً لكم» (النساء ١٧٠). وقال تعالى: «لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك» (النساء ١٦٢). وقال: «لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً» (النساء ١٦٦).

[٢٦٣] فان قيل من أين يعلم الأصل الأول، وهو أن هاهنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع للناس بمحضها من الله؟ وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بمحضها من الله؟

[٢٦٤] قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي انذروا بها وفي الوقت الذي انذروا. وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعرفة والأعمال التي

تدرك بتعلم. وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس (اقرأ: جنس) وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمى نبوة. وإنما تدل إذا اقترن إلى الدلالة الأولى. وأما إذا أنت مفردة فليس تدل على ذلك. ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى، إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق، وهو الدال دلالة قطعية، ليس هو موجوداً لهم. فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها **ومُقوٌ**.

[٢٦٥] فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك (٦٠/٦٠) من أصناف الناس.

[٢٦٦] فإن قيل: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

[٢٦٧] قلنا يوقف على ذلك من وجوه: أحدها أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي. والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب. والثالث من نظميه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بتفكير وروية، أعني: أنه يعلم أنه من غير جنس البلاغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. والمعتمد في ذلك على الوجه الأول.

[٢٦٨] فإن قيل: فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها (=فيه=في القرآن) العلمية والعملية، هي بوحي من الله تعالى، حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله؟

قلنا يوقف على هذا من طرق:

[٢٦٩] أحدها: أن معرفة وضع الشرائع ليس تناول إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، وبالأمور الإراديات^(٥٥) التي يتوصل بها إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخرى، وهي الشرور والسيئات.

[٢٧٠] ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة أخرى؟ وشقاء آخر؟ أم لا؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضاً: فبأي مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة؟ فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سبباً للصحة بأي مقدار استعملت، (٦١/٦١) وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات. ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع. وهذا كله أو معظمه ليس يتبيّن إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحى أفضل. وأيضاً فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات.

[٢٧١] ثم يحتاج، إلى هذا كله، واضعُ الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيداً من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعرفة. وهذا كله، بل أكثره، ليس يُدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقدير القوانين والإعلام بأحوال المعاد.

[٢٧٢] ولا وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، عُلِّمَ أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه. ولذلك قال تعالى منبهها على هذا: «قل لئن اجتمع الناس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله» الآية (=«ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» الإسراء ٨٨).

[٢٧٣] ويتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين القائم، إذا عُلِّمَ أنه صلى الله عليه وسلم كان أمياً، نشاً في أمّة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نُسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة.

(٥٥) الإراديات، ج. إرادية: العمليات.. في مقابل النظريات.. فالإراديات تشمل الأخلاقيات والعبادات الخ...

[٢٧٤] وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيدينك، إذن لراتب المبطلون» (العنكبوت ٤٨). ولذلك أتى (=أثنى) الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم» الآية (=«يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» الجمعة ٢). وقال: «(الذين يتبعون الرسول النبي الأمي» الآية (=«الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهياهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخباث ويفسح عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون» الأعراف ١٥٧).

[٢٧٥] وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر، وهو مقاييسه (٦١/٥) هذه الشريعة بسائر الشرائع. وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء، الذين هم به أنبياء، إنما هو وضع الشرائع بمحضها من الله تعالى، على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشريعة بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم: فإنه إذا تأمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشريعة المفيدة للعلم والعمل، المفيدة للسعادة، مع ما تضمنته سائر الكتب والشريائع، وُجِدَتْ تفضُّلُ، في هذا المعنى سائر الشرائع، بمقدار غير متناه.

[٢٧٦] وبالجملة فإن كانت هاهنا كتب، واردة في شرائع، استتأهلت أن يقال إنها كلام الله لغراحتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة.

[٢٧٧] وأنت فيلوح لك هذا إن كنت وقفت على الكتب، أعني التوراة والإنجيل. فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت. ولو ذهبنا لنbin فضل شريعة على شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا جميع الناس^(٠) على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة

(٠) "صححت" في بعض الطبعات هكذا: "عشرون المسلمين". والصواب "جميع الناس" الوارد في المتن، فهو يستحضر كون الإسلام "دعوة إلى الناس كافة". انظر عبارة "جميع الناس" في آخر الفقرة ٢٧٨ (م.ع.ج).

المعاد ومعرفة ما بينهما، لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك. ولهذا قيل في هذه الشريعة: إنها خاتمة الشرائع. وقال عليه السلام: "لو أدركتني موسى ما وسعه إلا اتباعي" ، ^(٥٥) وصدق صلى الله عليه وسلم.

[٢٧٨] ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع التي فيها (=فيه)، أعني كونها مُساعدة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس. ولذلك قال تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (الأعراف ١٥٨). وقال عليه السلام "بعثت إلى الأحمر والأسود" ^(٥٦)، فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية: وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك (٦٢/٦) الأمر في الشرائع. فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس.

[٢٧٩] ولما كان هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء، لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة، قال عليه السلام منتها على هذا المعنى الذي خصه الله به: "ما مننبي من الأنبياء إلا وقد أوتني من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر. وإنما كان الذي أوتته وحياناً. وإنني لأرجو أن أكون أكثرهم بعما يوم القيمة".

[٢٨٠] وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص. فان تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست

(٥٥) الداراني: ...عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَبِ، فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ، فَقَالَ: أَتَهُو كُونٌ فِيهَا يَا أَبْنَيُ الْخَطَّابِ؟ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقِدْ جَنَّبْتُمْ بَهَا بَيْضَانَ نَفْقَةً. لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخَبِّرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتَكَذِّبُوْهُ أَوْ بِنَاطِلٍ فَتَصَدَّقُوْهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيَاً مَا وَسَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَبَعَّئِي.

(٥٦)...عَنْ أَبِي ذِرَّةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُعْطِيَتِي خَمْسِيَّاً لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِيَّ: بُعْثِتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، وَجُعْلْتُ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأَجْلَتُ لِي الْغَنَامَيْنَ وَلَمْ تَحِلْ لَأَحَدٍ قَبْلِيَّ، وَنَصِرْتُ بِالرُّغْبَ شَهْرًا يُرْعَبُ مِنْهُ الْعَدُوُّ مَسِيرَةً شَهْرًا / وَقَبْلَ لِي سَلَّ تَعْنَطَهُ فَاخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لَأَمْتَيْ، وَهِيَ نَائِلَةُ مِنْكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا.

تدل دلالة قطعية إذا انفردت. إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً. وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أنني طبيب أنني أسيء على الماء، وقال الآخر الدليل على أنني طبيب أنني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبراً هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبراً المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقتعاً. ومن طريق الأولى والأخرى.

[٢٨١] ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء، الذي ليس من صنع البشر فهو أخرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر. وكذلك وجه الارتباط الذي بين العجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها (٦٢) النبي أن يكون نبياً، التي هي الوحى. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس: أن من أقدر الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعوه من أنه قد آثره الله بوحيه.

[٢٨٢] وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان العجز دليلاً على تصديق النبي. أعني العجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً.

[٢٨٣] ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل العجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل العجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء. فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على العجز البراني ليس يشعر بها الجمهور. لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد العجز الأهلي والمناسب، لا العجز البراني.

وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا، وكاف بحسب الحق في نفسه.

[٧- مسألة القضاء والقدر]

[٢٨٤] المسألة الثالثة: في القضاء والقدر. وهذه المسألة من أعو奇妙 المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول.

[٢٨٥] أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تُلْفَى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها^(١) على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتُلْفَى فيه أيضاً^(٢) آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله.

[٢٨٦] أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَا بِقَدْرٍ» (القمر ٤٩). وقوله: «وَكُلَّ شَيْءٍ عِنْدَه بِمَقْدَارٍ» (الرعد ٨). وقوله: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي بَعْضِ مَا كُتِبَ لِلنَّاسِ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (الحديد ٢٢). إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

[٢٨٧] وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتساباً، [و] على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: «أُو يُوبِقُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيُعْفَ عَنْ كَثِيرٍ» (الشورى ٣٤). وقوله تعالى: «ذَلِكَ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (=«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيكُمْ» (الشورى ٣٠). وقوله تعالى: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ» (يونس ٢٧). وقوله: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (البقرة ٢٨٦). وقوله تعالى: «وَأَمَّا ثُمَودُ فَهُدِينَاهُمْ فَاسْتَحْبِيُّوا عَمَى عَلَى الْهُدَى» (فصلت ١٧).

[٢٨٨] وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: «أَوْلَمَا أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلِهَا قَلْتُمْ أَنِّي هَذَا، قُلْ هُوَ مَنْ عَنْدَ أَنْفُسِكُمْ» (آل عمران ١٦٥). ثم قال في هذه النازلة بعينها: «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى

(١) مفهومها العام، غير المخصص بواحد من أسباب النزول: العموم والخصوص. (م.ع.ج.).

(٢) سقط من المتن "بعمومها" وثبت بالهامش. فـ"حذف" "بعمومها". (ب). في بقية النسخ سقط "ايضاً".

الجماعان فبإذن الله» (آل عمران ١٦٦) ومثل ذلك ^(٤) قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة
فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك» (النساء ٧٩) وقوله ^(٥): «قل كل من عند
الله» (النساء ٧٨).

[٢٨٩] وكذلك تلُّفِي الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة. مثل قوله عليه السلام:
”كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه“^(٥٧). ومثل قوله عليه السلام:
”خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل
النار يعملون“، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن
الإيمان سببه جِبْلَةُ الإنسان. والثاني يدل على أن العصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن
العبد مجبر عليهم.

[٢٩٠] ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقـة اعتقدت أن
اكتساب الإنسان هو سبب العصية والحسنة، وأن لكان هذا ترتب عليه العقاب
والثواب، وهم المعتزلة. وفرقـة اعتقدت نقـضـ هذا، وهو أن الإنسان مجـبر على أفعالـه
ومـقـهـورـ، وهم الجـبرـيةـ.

[٢٩١] وأما الأـشـعـرـيةـ فإنـهمـ رـامـواـ أنـ يـأـتـواـ بـقـوـلـ وـسـطـ بـيـنـ القـوـلـيـنـ،ـ فـقـالـواـ:ـ إـنـ
لـلـإـنـسـانـ كـسـبـاـ وـإـنـ الـمـكـتـسـبـ بـهـ وـالـمـكـسـبـ مـخـلـوقـانـ لـلـهـ تـعـالـىـ.ـ وـهـذـاـ لـاـ مـعـنـىـ لـهـ.ـ فـإـنـهـ إـذـاـ
كـانـ الـاـكتـسـابـ وـالـمـكـتـسـبـ مـخـلـوقـانـ لـلـهـ سـبـحـانـهـ،ـ فـالـعـبـدـ (٦٣)ـ وـلـاـ بـدـ مـجـبـرـ عـلـىـ
اكتـسـابـهـ.ـ فـهـذـاـ هـوـ أـحـدـ أـسـبـابـ الـاـخـتـلـافـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ.

[٢٩٢] ولـلـاخـتـلـافـ كـمـاـ قـلـنـاـ سـبـبـ آـخـرـ سـوـىـ السـمـعـ.ـ وـهـوـ تـعـارـضـ الـأـدـلـةـ
الـعـقـلـيـةـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ.ـ وـذـلـكـ إـذـاـ فـرـضـنـاـ أـنـ إـنـسـانـ مـوـجـدـ لـأـفـعـالـهـ وـخـالـقـ

(٥٧) البخاري: حدثنا أبو اليهـانـ،ـ أـخـبـرـنـاـ شـعـيبـ قـالـ إـنـ شـهـابـ:ـ يـصـلـيـ عـلـىـ كـلـ مـوـلـودـ مـتـوفـيـ
وـإـنـ كـانـ لـغـيـةـ مـنـ أـجـلـ أـنـ وـلـدـ عـلـىـ فـطـرـةـ إـلـاسـلـامـ يـدـعـيـ أـبـوـهـ إـلـاسـلـامـ أـوـ أـبـوـهـ خـاصـةـ،ـ وـإـنـ كـانـتـ
أـمـةـ عـلـىـ غـيرـ إـلـاسـلـامـ إـذـاـ استـهـلـ صـارـخـاـ صـلـيـ عـلـيـهـ.ـ وـلـاـ يـصـلـيـ عـلـىـ مـنـ لـاـ يـسـتـهـلـ مـنـ أـجـلـ أـنـ سـقـطـ
فـإـنـ أـبـاـ هـرـيـرـةـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ كـانـ يـحـدـثـ:ـ قـالـ النـبـيـ صـلـيـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ:ـ مـاـ مـنـ مـوـلـودـ إـلـاـ يـوـلدـ
عـلـىـ فـطـرـةـ،ـ فـأـبـوـهـ يـهـودـانـهـ أـوـ يـنـصـرـانـهـ أـوـ يـمـجـسـاـتـهـ،ـ كـمـاـ تـنـتـجـ الـهـيـمـةـ بـهـيـمـةـ جـمـعـاءـ هـلـ تـحـسـونـ
فـيـهـاـ مـنـ جـدـعـاءـ؟ـ ثـمـ يـقـولـ أـبـوـ هـرـيـرـةـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ:ـ فـطـرـةـ اللـهـ الـتـيـ فـطـرـ النـاسـ عـلـيـهـاـ“ـ الآـيـةـ
(الروم: ٣٠)

(٤). يـمـنـ سـقطـ مـنـ المـتـنـ مـثـلـ ذـلـكـ.ـ وـثـبـتـ فـيـ الـهـامـشـ.ـ قـاـ:ـ حـذـفـ وـمـثـلـ ذـلـكـ.ـ (٥).ـ يـمـ:ـ قـوـلـهـ لـمـ يـثـبـتـ فـيـ المـتـنـ.

لها، وجب أن يكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ها هنا خالق غير الله. قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه.

[٢٩٣] وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها. فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتکليف الجمام، لأن الجمام ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء.

[٢٩٤] ولهذا نجد أباً المعالي قد قال في "النظمية": إن للإنسان اكتساباً لأفعاله واستطاعةً على الفعل. وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعته العتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجذروا تكليف ما لا يطاق هرباً من الأصل الذي من قبله نفته العتزلة، وهو كونه قبيحاً في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم.

[٢٩٥] وأيضاً فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة (=بالاستعداد) لما يُتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتالب الخيرات. فتبطل أيضاً الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتالب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يتطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان (٦٤/٦).

[٢٩٦] فان قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يُجمِعُ بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟

[٢٩٧] قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تغريق هذين الاعتقادين. وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرتين جميـعاً.

[٢٩٨] وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبّر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقه عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتتهناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهرب عنده من خارج كرهناه بالضرورة، فهو بمنه. وإذا كان هكذا فإن إرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» (الرعد: ١١).

[٢٩٩] ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تُخلِّ في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون (٦٤/٥) أفعالنا تجري على نظام محدود. أعني: أنها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود.

[٣٠٠] وإنما كان ذلك واجبا، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدودة مقدرة. وليس يُلْفِي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

[٣٠١] والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجية، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ.

[٣٠٢] وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده. ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة، كما قال تعالى: «قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله» (النمل: ٦٥). وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده.

[٣٠٣] ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما، أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء، أو عدمه في وقت ما. والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان. فسبحان من أحاط اختراعاً وعلماً بجميع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى: «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» الآية («ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» الأنعام ٥٩).

[٣٠٤] وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتسابُ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث ، (٦٥) التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتها بهذه المعنى انتفى عنها التعارض. وبهذا أيضاً تتحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك. أعني : الحجج المتعارضة العقلية، أعني : أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرتين جميعاً، أعني : بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحققت الشكوك المتقدمة.

[٣٠٥] فان قيل : هذا جواب حسن، يوافق الشرع فيه العقل. لكن هذا القول هو مبني على أن هنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله !

[٣٠٦] قلنا ما اتفقا عليه صحيح. ولكن على هذا جوابان: أحدهما: أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرتين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست فاعلة إلا مجازاً: إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيرها موجودة أسباباً، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويختبر جواهرها عند اقتران الأسباب بها. وكذلك يحفظها هو في نفسها. ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان.

[٣٠٧] وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهو في أنفسهما في غاية التباهي، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى (٦٥/ظ) وإذا أطلق على سائر الأسباب.

[٣٠٨] ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحاً. وإنما كان يكون التمثيل بيناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلماً، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترب بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

[٣٠٩] فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن هاهنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفس. الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.

[٣١٠] وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظاً بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض. وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك. وذلك ظاهر جداً في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره.

[٣١١] وأيضاً فإنه يظهر أنه لو لا القوى التي جعلها الله تعالى في أجسامنا من التغذى والإحساس لبطلت أجسامنا، (٦٦/٦) كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك، ويقولون: لو لا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

[٣١٢] ونحن نقول: إنه لو لا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من^(١) حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلاً، ولا طرفة عين. فسبحان اللطيف الخبير. وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «وَسَخَّرْ لَكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ» (النحل ١٢). وقوله تعالى: «قُلْ أَرَأَيْتَ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْلَّيلَ سَرَمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» الآية=«مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيْكُمْ بِضِيَاءِ، أَفَلَا تَسْمَعُونَ» (القصص ٧١). وقوله تعالى، «وَمَنْ رَحْمَتْهُ جَعَلَ لَكُمُ الْلَّيلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» (القصص ٧٣). وقوله تعالى: «وَسَخَّرْ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي^(٢) الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» (الجاثية ١٣). وقوله: «وَسَخَّرْ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرْ لَكُمُ الْلَّيلَ وَالنَّهَارَ» (إِبْرَاهِيمٌ ٣٣). إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا لما كان في^(٣) وجودها حكمة امتن بها علينا. ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

[٣١٣] وأما الجواب الثاني فإننا نقول: إن الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهيرها. مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى. كذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرها وإصلاحها^(٤) ويبذر فيها الحب. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى.

(١) . ت : سقط من المتن "من" ، وثبتت به في الهاشم. (ب) س ، ط١ : سقط من المتن لفظ الآية (٤٥/١٣) : "ما في". (ج) . ت ، ط١ : سقط "في" . ط٢ : راجعه فائتبه . (د) . ط١ ، ق : "أو إصلاحاً".

[٣١٤] فإذاً على هذا لا خالق إلا الله تعالى: إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر. وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: «يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب» (الحج ٧٣). وهذا هو الذي رأى أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال: «أنا أحيي وأميت» (البقرة ٢٥٨). فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: «فإن الله يأتي بالشمس من الشرق فأنت بها من المغرب» (نفس الآية).

[٣١٥] وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل. ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة: إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهير. ولذلك قال تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (الصفات ٩٦).

[٨- إبطال الأسباب: إبطال للحكمة والعلم]

[٣١٦] وينبغي أن تعلم أن من جهد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكم وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها (=الفاعلة)، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية^(١). والقول بإنكار الأسباب جملة^(٢) قول غريب جداً عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهوئاً لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى: إذ يلزمهم ألاً يعترفوا بان كل فعل له فاعل.

[٣١٧] وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن، من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل بتةً في الشاهد: إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب (٦٧/٥). لكن لما تقرر عندنا

(١) ت. مطر. "الغائية" (ب). ت. مطر. أنيف هو.

الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بإذنه وعن مشيئته.

[٣١٨] فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب. وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلاً. إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إن الحركتين ليستا من قبلنا، لأنه إذا لم تكونا^(أ) من قبلنا، فليس لنا قدرة على الامتناع منها، (ب) فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى. ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط. والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكمًا في الذوات. وهذا كله بين نفسه. فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

[٩-مسألة الجور والعدل]

[٣١٩] المسألة الرابعة: في الجور والعدل. وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جداً في العقل والشرع. أعني: أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرخ بضده. وذلك أنهم قالوا: إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد. وذلك أن الشاهد، زعموا، إنما اتصف بالعدل والجور، لكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة. فمتي فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع، كان عدلاً. ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائز. قالوا: وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع، فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل (ج). والتزموا أنه ليس هاهنا شيءٌ هو في نفسه عدل، ولا شيءٌ هو في نفسه جور.

(أ) في جميع النسخ: "تكن" (ب) . بـ، تـ. "منها" قـ: "منهما".

[٣٢٠] وهذا في غاية الشناعة. لأنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر. فان العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما، إلا من جهة الشرع. وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا. وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا. وهذا خلاف المسموع والمعقول.

[٣٢١] أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفي عن نفسه الظلم. فقال تعالى: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران ١٨). وقال تعالى: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبْدِ» (آل عمران ١٨٢) وقال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكُنَّ النَّاسُ أَنفُسُهُمْ يَظْلَمُونَ» (يونس ٤٤).

[٣٢٢] فإن قيل: فما تقول في الإضلal للعبد، فهو جور أم عدل؟ وقد صرحت في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدى. مثل قوله تعالى: «فَيُضَلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (إبراهيم ٤). ومثل قوله: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا» (السجدة ١٣).

[٣٢٣] قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تُحمل على ظاهرها. وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم. ومثل قوله تعالى: «وَلَا يَرْضِي لِعْبَادَهُ الْكُفَّارُ» (الزمر ٧) وهو بين أنه، إذا لم يرض لهم الكفر، أنه ليس يضلهم. وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريد، فننعوا بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه. وهو كفر.

[٣٢٤] وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال، قوله تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيفًا. فَطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم ٣٠). وقوله: «وَإِذْ أَخْذَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظَهُورِهِمْ» الآية (...«مِنْ ظَهُورِهِمْ ذَرِيتُهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَسْتَ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلِي! شَهَدْنَا. أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَا كَنَا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» الأعراف ١٧٢). وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة".

[٣٢٥] وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل (٦٨/و). فنقول: أما قوله تعالى: «يُضَلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (فاطر ٨)،

فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون. أعني: مهبيئين للضلالة بطبعهم، ومسوقين إليهم بما تكتنفهم من الأسباب المصلحة من داخل ومن خارج. وأما قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» معناه: لو شاء ألا يخلق خلقاً مهبيئاً أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمررين كليهما، لفعل. ولكن خلقه الطباع في ذلك مختلفةٌ عرض أن تكون بعض الآيات مصلحة لقوم وهداية لقوم، لا أن هذه الآيات مما قصد بها الإضلالة. مثل قوله تعالى: «يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين» (البقرة ٢٦). ومثل قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةِ الْمَلْوَنَةِ فِي الْقَرْآنِ» (الإسراء ٦٠)، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: «كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء» (المدثر ٣١). أي أنه يعرض للطبايع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مصلحة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرّة بها.

[٣٢٦] فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطبعهم مهبيئين للضلالة، وهذا هو غاية الجور؟
 قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهو الأقل شراراً بطبعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مصلحة وإن كانت للأكثر مرشدة.

[٣٢٧] فلم يكن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل. وإما أن يخلق هذه الأنواع في يوجد (٦٨/٦٨) فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لكان وجود الشر الأقل.

[٣٢٨] وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاول في الأرض خليفة، يعني بني آدم، «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك» إلى قوله «إنى أعلم ما

لا تعلمون» (=» نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال : إني أعلم») (البقرة ٣٠). ي يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشراً، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

[٣٢٩] فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلal مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالباً الهدایة أكثر من الإضلal. وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهدایة أسباباً لا يعرض فيها إضلal أصلاً، وهذه هي حال الملائكة. ومنها ما أعطى من أسباب الهدایة أسباباً يعرض فيها الإضلal في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك، لكان التركيب. وهذه هي حال الإنسان.

[٣٣٠] فإن قيل، فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأویل، وأنت تنفي التأویل في كل مكان؟

[٣٣١] قلنا: إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يُعرّفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر، لكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال: أن هاهنا إلهين، إليها خالقاً للخير، وإليها خالقاً للشر، فَعَرَفُوا أنه خالق الأمرين جميماً.

[٣٣٢] ولما كان الإضلal شراً، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر. لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق. لكن على أنه خالق للخير لذاته، وخالق للشر من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا خلقه عدلاً منه.

[٣٣٣] ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار. لكن للشر عرض عن طبيعتها (=النار) أن تفسد بعض الموجودات. لكن إذا قُويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود^(أ) الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيراً.

(أ) . تـ : "الموجود".

[٣٣٤] وأما قوله تعالى: «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (الأنبياء ٢٣) فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله. لأنَّ من هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل. وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تاماً. والباري سبحانه يتنزل عن هذا المعنى. فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل.

[٣٣٥] فإذا فهم هذا المعنى هكذا، ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان. لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلاً، وأن الأفعال كلها [تكون] في حقه لا عدلاً ولا جوراً، كما ظنه المتكلمون. فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة.

[٣٣٦] ولكن القوم شعروا بمعنى وقعوا دونه، وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلاً، بطل ما يعقل من أن هاهنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر. إذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان، لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص. وذلك أن الذي يعدل فإنما وجوده (٦٩/٦) هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره.

[٣٣٧] وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته ^(١) واجبة على جميع الناس، وإنما الذين ^(٢) 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 ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها.

[٣٣٨] وذلك أن لِوْرُود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم في ما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكناً، أعني في ظنونهم، أن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا ^(٣) من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجراً. وذلك أن

(١) تـ، مـلـدـ "معرفة". مـلـدـ راجـهـ فـصـحـهـ : مـعـرـفـتـهـ . يـدـ : "الـذـيـ" (جـ) . يـدـ، تـ، مـلـدـ : "فـتـخـيـلـواـ".

الذي لا يقدر على المكن فهو عاجز. ولما كان وجود جميع الموجودات بريئاً من الشر ممكنا في ظن الجمهور، قال: « ولو شئنا آتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (السجدة ١٣).

[٣٣٩] فالجمهور يفهمون من هذا معنى، والخواص معنى. وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترب بوجودهم شر. فمعنى قوله: « ولو شئنا آتينا كل نفس هداها »، أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترب بوجودهم شر، بل الخلق الذين هم خير محض. فتكون كل نفس قد أوتت هداها.

وهذا القدر في هذه المسألة كاف، فلنسر إلى المسألة الخامسة، وهي القول في المعاد وأحواله.

[١٠ - في المعاد وأحواله]

[٣٤٠] والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء^(٦٠) وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده. ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات^(٦١) التي مُثلّت بها للجمهور تلك الحال الغائبة.

[٣٤١] وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا، أعني: للنفوس. ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا. والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك.

[٣٤٢] أعني: أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين: أخراوية ودنياوية. وانبني ذلك عند الجميع على أصول يُعترَف بها عند الكل. منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أخرى بذلك.

(٦٠) يقصد الفلاسفة. فقد شغلوا بمسألة وجود النفس مستقلة عن البدن، منذ اليونان إلى العصر الحديث.

(٦١) جمع: شاهد. مقابل خائب: يعني اختلفت الشرائع في طريقة تمثيل ما يجري في الآخرة من أحوال...

[٣٤٣] وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ^(أ) وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا، ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص ٢٧). وقال مثنياً على العلماء المعتبرين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبُّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سَبَحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران ١٩١).

[٣٤٤] وجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات. وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال^(ب): «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ» (المؤمنون ١١٥). وقال: «أَيَحْسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتَرَكَ سَدِّي» (القيمة ٣٦). وقال: «وَمَا خَلَقْتَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ» (الذاريات ٥٦)، يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه. وقال منبهاً على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق: «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرْنِي وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ» (يس ٢٢).

[٣٤٥] وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأننا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، يعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن (٧٠/٨) تكون غايةُ الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان. وهذه أفعال النفس الناطقة.

[٣٤٦] ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزءٌ عملي وجزءٌ علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. يعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تُكَسِّبُ النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات.

[٣٤٧] ولما كان تقريرُ هذه الأفعال أكثرُ ذلك بالوحى، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحدّ عليها. فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرّفت بالقدر الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، يعني

(أ). جاء في جميع النسخ "السموات"، وهو تصحيف للفظ الآية (٣٨/٢٧). (ب) ت. ط ١. سقط "قال".

السعادة المشتركة. فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

[٣٤٨] **ولما كان الوحي قد أذن في الشرائع كلها بأن النفس باقية**، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاوتها بتعریها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة (=للبدن) خبئا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: «أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين» (الزمر ٥٦)، اتفقت الشرائع (=جواب: ولما كان) على تعريف هذه الحال للناس (٧١/٥) وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

[٣٤٩] **ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال**، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نسي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء.

[٣٥٠] **فمنها ما لم يُمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة، وللشقيه من الأذى، بأمور شاهدة (= من الشاهد: المشاهد في الدنيا)**، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية. (= ملائكية).

[٣٥١] **ومنها ما اعتُنِدَ في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثلت الذات المدركة هنالك بالذات المدركة ها هنا، بعد أن ظُفِي عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم رأوا أن التمثيل**

بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور. والجمهور إليها وعنها أشد تحركا، فأخبروا أن الله تعالى يعيid النقوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما، وهو مثلا الجنة. وأنه تعالى يعيid النقوس الشقية إلى أجساد تتاذى فيها الدهر كله، بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلا النار.

[٣٥٢] وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال. ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال، إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع.

[٣٥٣] وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه. أعني على خروجه للوجود. وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله : (٧١/٦) «وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ» الآية (=«قال من يحيي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» يس ٧٨-٧٩). فان الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البدأ وهما متساويان. وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي، بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى : «الذِّي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ أَخْضَرَ نَارًا» (يس ٨٠). والشبهة أن البدأ كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد وببس ، فعُوِنِدَت هذه الشبهة بأننا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الصد ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه.

[٣٥٤] وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر، فمثل قوله تعالى في الآية : «أَوَلِيسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟ بَلَى وَهُوَ الْخَلَقُ الْعَلِيمُ». (يس ٨١). فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث. ولو ذهبنا لقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول، وهي كلها من الجنس الذي وصفنا.

[٣٥٥] فالشرع كالآيات كلها كما قلنا متفقة على أن للنقوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن

يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع.

[٣٥٦] وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفس الجمهوه إلى ما هنالك. والجمهوه أقل رغبة فيه وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

[٣٥٧] ولهذا المعنى نجد أهل (٧٢) الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاثة فرق:

- فرقـة رأـت أن ذـلك الـوـجـودـ هوـ بـعـينـهـ هـذـا الـوـجـودـ الـذـيـ هـاهـنـاـ مـنـ النـعـيمـ وـالـلـذـةـ،ـ أـعـنـيـ أـنـهـ رـأـواـ أـنـهـ وـاحـدـ بـالـجـنـسـ،ـ وـأـنـهـ إـنـمـاـ يـخـتـلـفـ الـوـجـودـانـ بـالـدـوـامـ وـالـانـقـطـاعـ،ـ أـعـنـيـ أـنـ ذـكـرـ دـائـمـ،ـ وـهـذـاـ مـنـقـطـعـ.ـ وـطـائـفـةـ رـأـتـ أـنـ الـوـجـودـ مـتـبـاـيـنـ.ـ وـهـذـهـ انـقـسـمـتـ قـسـمـيـنـ:

- فـطـائـفـةـ رـأـتـ أـنـ الـوـجـودـ الـمـثـلـ بـهـذـهـ الـمـحـسـوـسـاتـ هـوـ روـحـانـيـ،ـ وـأـنـهـ إـنـمـاـ مـُـثـلـ بـهـ إـرـادـةـ الـبـيـانـ.ـ وـلـهـؤـلـاءـ حـجـجـ كـثـيرـةـ مـشـهـورـةـ،ـ فـلـاـ مـعـنـىـ لـتـعـدـيـدـهـاـ.

- وـطـائـفـةـ رـأـتـ أـنـ جـسـمـانـيـ لـكـنـ اـعـتـقـدـتـ أـنـ تـلـكـ الـجـسـمـانـيـ الـمـوـجـودـةـ هـنـالـكـ مـخـالـفـةـ لـهـذـهـ الـجـسـمـانـيـ،ـ لـكـونـ هـذـهـ بـالـيـةـ وـتـلـكـ باـقـيـةـ.ـ وـلـهـذـهـ أـيـضـاـ حـجـجـ مـنـ الشـرـعـ.

[٣٥٨] ويـشـبـهـ اـبـنـ عـبـاسـ أـنـ يـكـونـ مـنـ يـرـىـ هـذـاـ الرـأـيـ،ـ لـأـنـهـ روـيـ عـنـهـ أـنـ قـالـ لـيـسـ فـيـ الدـنـيـاـ مـنـ الـآـخـرـةـ إـلـاـ أـسـمـاءـ.ـ وـيـشـبـهـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ الرـأـيـ هـوـ أـلـيـقـ بـالـخـواـصـ،ـ وـذـكـ أـنـ إـمـكـانـ هـذـاـ الرـأـيـ يـنـبـئـيـ عـلـىـ أـمـورـ لـيـسـ فـيـهاـ مـنـازـعـةـ عـنـدـ الـجـمـيـعـ:ـ أـحـدـهـاـ أـنـ الـنـفـسـ باـقـيـةـ.ـ وـالـثـانـيـ أـنـ لـيـسـ يـلـحـقـ عـنـ عـوـدـةـ الـنـفـسـ إـلـىـ أـجـسـامـ أـخـرـ الـمـحـالـ الـذـيـ يـلـحـقـ عـنـ عـوـدـةـ تـلـكـ الـأـجـسـامـ بـعـينـهـاـ.

[٣٥٩] وـذـكـ أـنـ يـظـهـرـ أـنـ موـادـ الـأـجـسـامـ الـتـيـ هـاهـنـاـ تـوـجـدـ مـتـعـاقـبـةـ وـمـنـتـقـلـةـ مـنـ جـسـمـ إـلـىـ جـسـمـ.ـ وـأـعـنـيـ أـنـ الـمـادـةـ الـواـحـدـةـ بـعـينـهـاـ تـوـجـدـ لـأـشـخـاصـ كـثـيرـةـ فـيـ أـوـقـاتـ مـخـتـلـفـةـ.ـ وـأـمـثـالـ هـذـهـ الـأـجـسـامـ لـيـسـ يـمـكـنـ أـنـ تـوـجـدـ كـلـهـاـ بـالـفـعـلـ،ـ لـأـنـ مـادـتـهـاـ هـيـ وـاحـدـةـ،ـ مـثـالـ ذـكـ أـنـ إـنـسـانـاـ مـاتـ وـاستـحـالـ جـسـمـهـ إـلـىـ التـرـابـ،ـ وـاستـحـالـ ذـكـ التـرـابـ

إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر.
وأما إذا فرضت أجسام آخر فليس تتحقق هذه الحال (٧٧٦).

[٣٦٠] والحق في هذه المسألة أنَّ فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة.
فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكثير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبيء علىبقاء النفس.

[٣٦١] فإن قيل: فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبئه على ذلك؟
قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها» الآية (=«في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن في ذلك آيات لقوم يتفكرون» الزمر ٤٢).
ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغيير آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها. فلما كانت تعود عليها، علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتتعطل النفس. والموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم. وكما يقول الحكيم (=أرسطو) : إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب.

[٣٦٢] فهذا ما رأينا أن ثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا، ملة الإسلام. وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز وما جاز منه فلم يجوز. ونختتم به القول في هذا الكتاب. فنقول:

[خاتمة : قانون التأويل]

[٣٦٣] إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف. وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين، وينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف.

[٣٦٤] فالصنف الأول (٧٣)، الغير منقسم، هو أن يكون المعنى الذي صرخ به، هو بعينه المعنى الموجود بنفسه. والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المقصود به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام:

[٣٦٥] أولها أن يكون المعنى الذي صرخ بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة. وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرخ به فيه هو غير المثل، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا.

[٣٦٦] والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، يعني: كون ما صرخ به أنه مثال، ولماذا هو مثال.

[٣٦٧] والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

[٣٦٨] والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

[٣٦٩] فاما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

[٣٧٠] وأما الصنف الأول من الثاني، وهو بعيد في الأمرين جميعاً، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

[٣٧١] وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه. والتصرح به واجب.

[٣٧٢] وأما الصنف الثالث ففي تأويله نظر^(١) : لأن هذا الصنف لم يأت في التمثيل من أجل بعده على أفهم الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحرير النفوس إليه. وهذا مثل قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأنله إلا الخواص من العلماء^(ب). ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه (٥/٧٣) الذي يعلمه العلماء الراسخون^(ج). وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك.

[٣٧٣] والقانون^(د) – وهو أقرب إلى في هذا النظر – هو ما سلكه أبو حامد في كتاب "التفرقة" ، وذلك بأن يُعرَّف هذا الصنف (=من الناس) أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي ، والحسي ، والخيالي ، والعقلي ، والشبهي .^(٤) فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات

(١٢) ميز الغزالي بين "خمس مراتب" في الوجود: ١) "الوجود الذاتي" وهو يقع "خارج الحس والعقل ولكن يأخذ عنه الحس والعقل صورة، فيسمى أخذه إدراكا وهذا كوجود السماوات والأرض والنباتات" الخ... ٢) "الوجود الحسي" وهو "يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهد المريض المتقطط إذ تتمثل له صورة ، ولا وجود لها خارج حسه". ٣) "الوجود الخيالي" وهو "صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغضض عينيك". ٤) "الوجود العقلي" وهو "أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقي العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ، كـ"اليد" عندما يقصد بها القدرة والبطش" الخ...). "الوجود الشبهي" وهو "أن يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقة لا في الخارج ولا في الحس ولا في العقل ولكن يكون شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثوتا ذاتيا وحسيا وخياريا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كبارادة العقاب". (الغزالى . فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى . ج ٣. دار الكتب العلمية . بيروت. ١٩٨٦ . ص. ١٢١ وما بعدها).

(١) أضفتنا في المتن عبارة "اما الصنف الثالث ففي تأويله نظر" ليستقيم بها حديث ابن رشد عن الأصناف ، في بقية النسخ أضيف: "اما الصنف الثالث فالامر ليس فيه كذلك".(ب) . بـ ، ت ، طـ : "الخواص والعلماء" (ج) بـ : جاء في المتن شيخ كلمة "الراسخون".(د) . رسم بشكل كلمة "القانون" بخط عريض.

الأربع هي أقمع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي يعني به هو الوجود الذاتي، يعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنه إمكان وجوده.

[٣٧٤] وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام: "ما مننبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار" ^(٦٣)، قوله: "بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي" ^(٦٤). قوله "كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب". فإن هذه كلها تدرك بعلم ^(١) قريب أنها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد. فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجوهات الأربع شبهها. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه الموضع، وعلى هذا الوجه، ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه الموضع فهو خطأ.

[٣٧٥] وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يُعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد، يعني كونه مثلاً ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي أنه مثال، وتلك الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل، كما عرّفتنا في هذا الكتاب في موضع ^(٤)؛ ^(٥) كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين، يعني الأشعرية والمعتزلة.

[٣٧٦] وأما الصنف الرابع، وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونه مثلاً معلوماً ^(٦) بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قرب ^(ج) لماذا هو مثال ^(٥)،

(٦٣) البخاري: حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا هشام عن فاطمة عن أسماء، قالت: أتيت عائشة وهي تعلق فقلت ما شأن الناس؟ فأشارت إلى النساء، فإذا الناس قيام، فقلت سُبْحَانَ اللَّهِ أَكْبَرَ آتَهَا؟ فأشارت برايسها: أي نعم، فقلت حتى تجلاني الشيء فجعلت أصب على رأسى الماء، فعجم اللَّه عَزَّ وَجَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنْقَنَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَكُنْ أَرِيَهُ إِلَّا زَرَيْتَهُ فِي مَقَامِي حَتَّى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَأَوْحَى إِلَيْيَ أَنَّكُمْ تَفْتَنُونَ فِي قُبُورِكُمْ بِمِثْلِ أَنْ قَرِيبَ لَا أَذْرِي أَيُّ ذَلِكَ؟ قَالَتْ أَسْمَاءُ مِنْ فِتْنَةِ الْمُسِيَّحِ الدَّجَّالِ، يُقَالُ مَا عَلِمْتُ بِهِذَا الرَّجُلِ، فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوْ الْمُؤْمِنَةُ لَا أَذْرِي بِإِيمَانِهِمَا قَالَتْ أَسْمَاءُ - فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدُ رَسُولُ اللَّهِ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى فَاجْتَنَّا وَابْتَهَنَّا، هُوَ مُحَمَّدٌ ثَلَاثَةُ فِيَالَّا: نَمْ صَاحِبًا قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَوْقَنَا بِهِ، وَأَنَا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ لَا أَذْرِي أَيُّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ - فَيَقُولُ: لَا أَذْرِي سَيِّفَتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقَلَّتْهُ.

(٦٤) البخاري: حدثني إبراهيم بن المنذر حدثنا أنس بن عياض عن عبد الله عن خبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي".

(١) سـ : "بامر" (بـ) سـ . "علوم" (جـ). في بقية النسخ عن قريب .. (دـ) تـ: سقط "مثال".

ففي تأويل هذا أيضا نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنه إن كان مثلاً فلماذا هو، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأقوى. ويحتمل أيضاً أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل به. إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسار.

[٣٧٧] ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه الموضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطراب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباعدة يكفر بعضهم ببعض. وهذا كله جهل بمقصد الشرع، وتعد عليه.

[٣٧٨] وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل. وبدونا أن يتتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة. أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يقول أو لا يقول، وإن أول فعنده من يقول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربع.

[٣٧٩] والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى. وإنما قدمناه لأننارأيناه أهم (٧٤/٥) الأغراض المتعلقة بالشرع. والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته.

[٣٨٠] وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسين.

فهارس

١- فهرس الآيات

- "ليس كمثله شيء" (الشورى ١١) ص ٢١
- "وأحصى كل شيء عددا" (الجن ٢٨) ص ٢٢ و ٥١
- "لا إله إلا هو الحي القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم" (البقرة ٢٥٥) ص ٤٧
- "يطعم ولا يطعم" (الأنعام ١٤) ص ٤٧
- "والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا أغرر لنا" (الحشر ١٠) ص ٤٩
- "ونزعنا ما في صدورهم من غل، إخوانا على سُرُور متقابلين" (الحجرة ٤٧) ص ٤٩
- "إما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" (يس ٨٢) ص ٥٢
- "كونوا قومين بالقسط" (النساء ١٨٥) ص ٥٢
- "خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله" (هود ١٠٨) ص ٥٣
- "اليوم أكملت لكم دينكم وأتمت عليكم نعمتي" (المائدة ٣) ص ٥٩
- "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. والسماء كيف رفعت" (الغاشية ١٧ - ٢٠) ص ٦٠
- "إن في خلق السموات والأرض اختلاف الليل والنهار" (آل عمران ١٩٠) ص ٦٠
- "أفرأيتم ما ترون أنتم تخلقونه وأم نحن الخالقون" (الواقعة ٥٨ - ٦٠) ص ٥٩
- "يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم" (البقرة ٢٢-٢١) ص ١٠٢
- "أفي الله شك فاطر السموات" (إبراهيم ١٠) ص ١٠٢
- "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله" (لقمان ٢٥) ص ١٠٢
- "وكذلك نري إبراهيم ملكت السموات والأرض" (الأنعام ٧٥) ص ١٠٨
- "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط" (آل عمران ١٨) ص ١١٤
- "إما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل ٤٠) ص ١١٦
- "واتقوا الله ويعلمكم الله" (البقرة ٢٨٢) ص ١١٧
- "والذين جاهدوا فيما نهديهم سبّلنا" (العنكبوت ٦٩) ص ١١٧
- "إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا" (الأنفال ٢٩) ص ١١٧
- "إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقا ذبابا ولو اجتمعوا له" (الحج ٧٣) ص ١١٩
- "ألم يجعل الأرض مهادا. والجبال أوتادا" (النبا ٦-٦) ص ١٢٠
- "تبارك الذي حعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا" (الفرقان ٦١) ص ١٢٠
- "فلينظر الإنسان إلى طعامه" (عبس ٣٢-٢٤) ص ١٢٠
- "فلينظر الإنسان مِمَّ خلق. خلق من ماء دافق" (الطارق ٥ - ٦) ص ١٢٠
- "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية ١٧-٢٠) ص ١٢٠
- "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له" (الحج ٧٣) ص ١٢٠
- "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض" (الأنعام ٧٩) ص ١٢٠
- "يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم" (البقرة ٢١ - ٢٢) ص ١٢٠
- "وآية لهم الأرض الميتة أحسيناها وأخرجنا منها حبا فمنعه يأكلون" (يس ٣٣) ص ١٢١

- "الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتذكرون" (آل عمران ١٩١) ص ١٢١
- "إِذَا أَخْذَ رَبَّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذَرِيهِمْ" الأعراف ١٧٢ ص ١٢١
- "شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ" (آل عمران ١٨) ص ١٢١
- "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكُنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" (الإسراء ٤٤) ص ١٢١
- "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (الأنبياء ٢٢) ص ١٢٣
- "مَا أَخْذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ" (المؤمنون ٩١) ص ١٢٣
- "قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذْنَ لَا يَتَغَرَّبُ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا" (الإسراء ٤٢) ص ١٢٣
- "وَسَعَ كَرْسِيهِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يُؤْدِهِ حَفْظَهُمَا" (البقرة ٢٥٥) ص ١٢٤
- "إِلَّا يَعْلَمُ مِنْ خَلْقِهِ وَهُوَ الْلَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (الملك ١٤) ص ١٢٩
- "وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا" (الأنعام ٥٩) ص ١٣٠
- "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيَا" (مريم ٦٤) ص ١٣٠
- "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِتُشْرِئَ إِذَا أَرْدَنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كَمْ فَيَكُونُ" (النحل ٤) ص ١٣١
- "وَمَا كَانَ لَبِثَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَجِيَا" (الشورى ٥١) ص ١٣١
- "وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" (النساء ١٦٤) ص ١٣٢
- "يَا أَبَتِ لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يَعْنِي عَنْكَ شَيْئًا" (مريم ٤٢) ص ١٣٣
- "أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ" (الأنبياء ٦٦) ص ١٣٥
- "لَقَدْ كَفَرَ الظَّاهِرُونَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ" (المائدة ٧٣) ص ١٣٤
- "لَيْسَ كَمُثْلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (الشورى ١١) ص ١٣٦
- "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمْنَ لَا يَخْلُقُ" (النحل ١٧) ص ١٣٦
- "وَتَوَكَّلُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ" (الفرقان ٥٨) ص ١٣٧
- "لَا تَأْخُذْهُ سَنَةٌ وَلَا نُومٌ" (البقرة ٢٥٥) ص ١٣٧
- "عَلِمْهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضُلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي" (طه ٥٢) ص ١٣٧
- "لَعْلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ" (غافر ٥٧) ص ١٣٨
- "قُطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ" (الروم ٣٠) ص ١٣٨
- "إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولاً" (فاطر ٤١) ص ١٣٨
- "وَلَا يُؤْدِهِ حَفْظَهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ" (البقرة ٢٥٥) ص ١٣٨
- "فَإِنَّمَا تَوَلَّوْنَا فَثُمَّ وَجَهَ اللَّهُ" (البقرة ١١٥). "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (الفتح ١٠) ص ١٣٨
- "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مِبَارَكَةٍ" (الدخان ٣) ص ١٤٠
- "إِلَيْهِ يَصْدُدُ الْكَلْمُ الْطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ" (فاطر ١٠) ص ١٤٠
- "تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ" (المعارج ٤) ص ١٤٠
- "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا" (الفجر ٢٢) ص ١٤٠
- "وَيُسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قَلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" (الإسراء ٨٥) ص ١٤١
- "رَبِّيُّ الَّذِي يَحْيِي وَيَمْتَتِ، قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأَمْتَتِ" (البقرة ٢٥٨) ص ١٤١
- "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" (النور ٣٥) ص ١٤٢
- "وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَنِ ثَمَانِيَّةٍ" (الحاقة ١٧) ص ١٤٥
- "يَدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ" (السَّجْدَة ٥) ص ١٤٥
- "تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ" (المعارج ٤) ص ١٤٥
- "أَمْتَمِّنُ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ" (الملك ١٦) ص ١٤٥
- "لَعْلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ" (غافر ٥٧) ص ١٤٧

- "وَمَا يَضْلِلُهُ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" (البقرة ٢٦) ص ١٤٨
- "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ إِنَّمَا يَرَى الْفَتَنَةَ" (آل عمران ٧) ص ١٤٨
- "لَا تَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ" (الأనعام ١٠٣) ص ١٥٣
- "أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجَبَالَ أُوتَادًا" (النَّبَأ ١٦-٦) ص ١٦٣
- "وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقَفاً مَحْفُظًا" (الأنبياء ٣٢) ص ١٦٥
- "أَلَمْ تَرَوْهُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا" (نوح ١٧-١٥) ص ١٦٥
- "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا، وَالسَّمَاءَ بَنَاءً" (البقرة ٢٢) ص ١٦٥
- "صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ" (النَّعْمَ ٨٨) ص ١٦٨
- "مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوْتٍ" (الملك ٣) ص ١٦٨
- "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ" (فصلت ١١) ص ١٧١
- "وَكَانَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ" (هُود٢) ص ١٧١
- "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَتَةِ أَيَّامٍ" (الأعراف ٥٤) ص ١٧١
- "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفَجَّرْ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ بَنْوَاعًا" (الإسراء ٩٣-٩٠) ص ١٧٨
- "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نَرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبُوهُ بِهَا الْأُولَوْنَ" (الإسراء ٥٩) ص ١٧٨
- "قُلْ لَنَّ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسَانُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِعِثْلَ هَذَا الْقُرْآنَ" (الإسراء ٨٨) ص ١٧٨
- "فَأَتَوْا بِعِشْرِ سورٍ مُثْلِهِ مُفْتَرِياتٍ" (هُود١٣) ص ١٧٨
- "إِنَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّنَ مِنْ بَعْدِهِ" (النساء ١٦٣ - ١٦٤) ص ١٨٠
- "يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بِرَهَانٍ مِنْ رَبِّكُمْ" (النساء ١٧٤) ص ١٨٠
- "يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ" (النساء ١٧٠) ص ١٨٠
- "لَكُنَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزَلَ" (النساء ١٦٢) ص ١٨٠
- "لَكُنَ اللَّهُ يَشَهِّدُ بِمَا أُنزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشَهِّدُونَ" (النساء ١٦٦) ص ١٨٠
- "قُلْ مَا كَنْتَ بِدُعَا مِنَ الرَّسُولِ" (الأحقاف ٩) ص ١٨٠
- "وَمَا كَنْتَ تَتَلَوَّ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْفَطْهُ بِيَمِينِكَ" (العنكبوت ٤٨) ص ١٨٣
- "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمَمِ رَسُولًا مِنْهُمْ" (الجمعة ٢) ص ١٨٣
- "الَّذِينَ يَتَبَعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأَمِيَّ" (الأعراف ١٥٧) ص ١٨٣
- "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا" (الأعراف ١٥٨) ص ١٨٤
- "إِنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ" (القمر ٤٩) ص ١٨٦
- "وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمَقْدَارٍ" (الرَّعد ٨) ص ١٨٦
- "مَا أَصَابَ مِنْ مَصِيرَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ" (الحديد ٢٢) ص ١٨٦
- "أُوْبِرِهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيُعَذَّبُونَ كَثِيرًا" (الشورى ٣٤) ص ١٨٦
- "ذَلِكَ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ" (الشورى ٣٠) ص ١٨٦
- "وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ" (يونس ٢٧) ص ١٨٦
- "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أَكَسَبَتْ" (البقرة ٢٨٦) ص ١٨٦
- "وَأَمَّا مُؤْمِنُوْهُمْ فَإِنَّهُمْ يَسْتَحْيُونَ الْعُمَى عَلَى الْهُدَىٰ" (فصلت ١٧) ص ١٨٦
- "أُولَئِكَ مِنْ أَصَابَتْكُمْ مَصِيرَةٍ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قَلْتُ أَنِّي هُنَّا" (آل عمران ١٦٥) ص ١٨٦
- "وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقْوِيَّةِ فِي الْجَمَعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ" (آل عمران ١٦٦) ص ١٨٦
- "مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ" (النساء ٧٩) ص ١٨٧
- "قُلْ كُلُّ مَنْ عَنِّدَ اللَّهَ" (النساء ٧٨) ص ١٨٧
- "لَهُ مَعْقِبَاتٍ مِنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ" (الرَّعد ١١) ص ١٨٩

- "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" (النمل ٦٥) ص ١٨٩
- "وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ" (الأنعام ٥٩) ص ١٩٠
- "وَسَخْرَ لَكُمُ الظَّلَلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ" (النَّجْل ١٢) ص ١٩٢
- "قُلْ أَرَأَيْتَ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الظَّلَلَ سَرِمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (القصص ٧١) ص ١٩٢
- "وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ الظَّلَلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ" (القصص ٧٣) ص ١٩٢
- "وَسَخْرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ" (الحاقة ١٣) ص ١٩٢
- "وَسَخْرَ لَكُمُ الشَّمْسُ وَالقَمَرُ دَائِيْنَ وَسَخْرَ لَكُمُ الظَّلَلُ وَالنَّهَارُ" (إِبْرَاهِيمٌ ٣٣) ص ١٩٢
- "يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرَبَ مُثْلٌ فَاسْتَعْوَدُهُ" (الْحِجَّةِ ٧٣) ص ١٩٣
- "أَنَا أَحْيِي وَأَمْتُ" (البَرْ ٢٥٨) ص ١٩٣
- "فَانِّي أَنْتَيَ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتَ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ" (نَفْسُ الْآيَةِ) ص ١٩٣
- "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" (الصَّافَاتِ ٩٦) ص ١٩٣
- "شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمُ" (آل عمران ١٨٥) ص ١٩٥
- "وَمَا رَبِّكَ بِظُلْمٍ لِلْعَبْدِ" (آل عمران ١٨٢) ص ١٩٥
- "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلَمُونَ" (بِيُونُسِ ٤٤) ص ١٩٥
- "يَضْلِلُ اللَّهُ مِنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مِنْ يَشَاءُ" (إِبْرَاهِيمٌ ٤) ص ١٩٥
- "وَلَوْ شَتَّا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا" (السَّجْدَةِ ١٣) ص ١٩٥
- "وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفَّارُ" (الزَّمْرِ ٧) ص ١٩٥
- "فَأَقْمَ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيفًا، فَطَرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" (الرُّومِ ٣٠) ص ١٩٥
- "وَإِذَا حَذَرَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظَهُورِهِمْ" (الْأَعْرَافِ ١٧٢) ص ١٩٥
- "يَضْلِلُ مِنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مِنْ يَشَاءُ" (فَاطِرٌ ٨) ص ١٩٥
- "يَضْلِلُ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يَضْلِلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" (البَرْ ٢٦) ص ١٩٦
- "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فَتَنَةً لِلنَّاسِ" (الإِسْرَاءِ ٦٠) ص ١٩٦
- "كَذَلِكَ يَضْلِلُ اللَّهُ مِنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مِنْ يَشَاءُ" (المُدْثَرِ ٣١) ص ١٩٦
- "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (البَرْ ٣٠) ص ١٩٦
- "لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يَسْأَلُونَ" (الْأَنْبِيَاءِ ٢٣) ص ١٩٨
- "وَلَوْ شَتَّا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا" (السَّجْدَةِ ١٣) ص ١٩٩
- "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا" (ص ٢٧) ص ٢٠٠
- "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ" (آل عمران ١٩١) ص ٢٠٠
- "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ أَبْشِرًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ" (الْمُؤْمِنُونَ ١١٥) ص ٢٠٠
- "أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَرْكُ سَدِّي" (الْقِيَامَةِ ٣٦) ص ٢٠٠
- "وَمَا خَلَقْنَا الْجِنَّ وَالْإِنْسَنَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ" (الذَّارِيَاتِ ٥٦) ص ٢٠٠
- "وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرْنِي وَإِلَيْهِ تَرْجُونِ" (يَسِ ٢٢) ص ٢٠٠
- "أَنْ تَقُولُ نَفْسٌ يَا حَسَرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتَ" (الزَّمْرِ ٥٦) ص ٢٠١
- "وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِي خَلْقَهُ" (يَسِ ٧٨-٧٩) ص ٢٠٢
- "الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا" (يَسِ ٨٠) ص ٢٠٢
- "أَوْلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ" (يَسِ ٨١) ص ٢٠٢
- "الَّهُ يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ حِينَ مُرْتَهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مِنَاهَا" (الْرَّمَرَ ٤٢) ص ٢٠٤

٢ - فهرس الأحاديث

- حديث التزول. ص ١٤٠
- حديث "إن ربكم ليس بأعور" ص ١٤٢
- حديث "نور أني أرأه". ص ١٤٢
-
- حديث الإسراء. ص ١٤٣
- حديث "ان الله حجايا من نور" ص ١٤٤
- حديث "ستفرق أمتي" ص ١٥٠
- حديث "لو أدركتني موسى ما وسعه إلا اتباعي" ، (٥٥) ص ١٨٤
- حديث "بعثت إلى الأحمر والأسود" ص ١٨٤
- حديث "ما من نبي من الأنبياء" ص ١٨٤
- حديث "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه" ص ١٨٧
- حديث "خلقت هؤلاء للجنة" ص ١٨٧
- حديث "ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار" ص ٢٠٧
- حديث "يُن حوضي ومنبرِي روضة من رياض الجنة ومنبرِي على حوضي" ص ٢٠٧
- حديث "كل ابن آدم يأكله التزاب إلا عجب الذنب" ص ٢٠٧

٣ - فهرس الأعلام والأماكن والفرق

-ا-

ابن أبي عامر ، المنصور / ٣٧ / ٣٦ / ٤١ / ٤٥
ابن تومرت / ٤٢ / ٤٤ / ٤٣ / ٤٠ / ٣٧ / ٣٦ / ٣٥
ابن حزم (الخزيمية) / ٣٨ / ٤٢ / ٤١ / ٤٠ / ٣٩ / ٤٣
ابن خلدون / ٤٤ / ٤٥ / ٤٦
ابن رشد / ١١ / ٤٣ / ٤٧ / ٦٥ / ٦٣ / ٦٦

ابن رشد الجد / ٤٥ / ٥٨ / ٦٥ / ٢٣ / ٣٢ / ١٦
ابن سينا / ٢٢ / ٢٧ / ٢٨ / ٢٧ / ٢٢ / ٢٨ / ١٤
ابن فورك / ٤٠ / ٣٧ / ٢٩ / ٨٣ / ٨٤ / ٨٥ / ٨٦
ابن مجاهد / ٢٧ / ٩٧ / ٩٠ / ٨٩ / ٨٧ / ١٠٢ / ١٠٠ / ٩٩
ابو الحسين المطبي / ١٤ / ١٥ / ٢٠ / ٢٢ / ٢١ / ٢٠
ابو اهذيل العلاف / ٦٦ / ٥٥ / ٥٣ / ٥٢ / ٥١ / ٢٥
إدريس بن عبد الله / ١٨ / ٧١ / ٧٠ / ٤٠ / ٣٨ / ٣٧ / ٧١
أرسسطو / ٧٣ / ٧٤ / ٧٥ / ٧٦ / ٧٨ / ٢٠٠

أرمينية ١٨

الإسقرايسي ٢٩
الأشعري (الأشعرية، الأشاعرة) / ١١ / ٩ / ١٢ / ٢٤ / ٢٣ / ٢٢ / ٢١ / ١٥ / ١٤ / ١٢
/ ٣٢ / ٣١ / ٣٠ / ٢٨ / ٢٧ / ٢٦ / ٢٥ / ٦٧ / ٦٦ / ٦٥ / ٥٨ / ٤٠ / ٣٩ / ٣٥
/ ٧٦ / ٧٤ / ٧٣ / ٧٢ / ٧٠ / ٦٩ / ٦٨ / ١٠٥ / ١٠٣ / ١٠١ / ١٠٠ / ٨٥ / ٧٧
١٣٤ / ١٣٣ / ١٢٦ / ١١٨ / ١١٧

-ب-

الباطنية ٧٢ / ٢٨ / ٢٩ / ٣٠ / ٣٤ / ٣٥ / ١٠٠
الباقلاني ٤٦ / ٤١ / ٣٨ / ٣٦ / ٢٩ / ٢٨ / ٢٧
البراهمة ٦٦ / ٦٦ / ٦٦
البصريون ٥٤
البطروجى ٧١
بطليموس ٧١
بغداد ٤٣ / ٣٩ / ٣٧ / ٣١ / ٣٠ / ٣٥ / ٣٦ / ٤٥
البغدادي ٦٦ / ٣٠ / ٢٩ / ٣٥ / ٣٦ / ٤٥

-ت-

تاهرت ١٨

-ث-

ثمانة ٥٤

-ج-

الباحث ٣٤
الحارودية ٥٦
الجباري، أبو علي (أبو هاشم) ٢٥ / ٢٦
الجزائر ٤٣

الجمهور ٦٨ ٦٧ ٦٥ / ٨٤ ٧٩ ٧٥
/ ١٠٥ ١٠٣ ١٠١ / ٧٣ ٧٢ ٧٠ ٦٩
٩٩ ١٢٥ ١٢٤ / ١٢٣ / ١٢٢ / ١١٦
١٤١ / ١٤٠ ١٣٩ / ١٣٦ / ١٣١ ١٣٠
/ ١٤٩ ١٤٨ ١٤٦ ١٤٥ ١٤٣ / ١٤٢
/ ١١ ١٦١ / ١٦٠ ١٥٤ ١٥٣ / ١٥٠
٣٢ ٣٣ / ٢٧

الجهنم بن صفوان ٢٦ ٣٩ ٣٧ / ٣٠
الجهمية ٥٨ ٥٥ ٥٣ ٥٧ ٥٧

الجوهر ، الجواهر ١٠٥ / ١٠٧ ١٠٦
٢٤ ٢٣ / ٢٢ ٢١ ٢٠ ١١ ١٠٨ / ١٠٣
٧٩ / ٧٧ ٦٩ ٧٦ ٥٤ ٤٧ ٤٠ ٢٨
الجوني، أبو المعالي ١١٥ / ١١ ١٥٨ / ٢٨ ٢٧ ٣٦ ٣١ / ٢٩

-ح-

حرب الجمل ١٩
الحسن البصري ١٦ / ١٥
الحسن بن علي بن أبي طالب ١٥
الحسين بن أبي الفضل ٥٦
الخشوية ٧٢ / ١٠٢ / ١٠١ / ١٠٠
الحكمة ٧٤ ٨٢ / ٨٣ ٦٩ ٨٥
الحمديون ٣٦ ٤١

-ض-

الصادقة ٣٠
صاعد الأندلسي ٣٣
صفين ١٩
صقلية ٣٧
الصوفية ٧٢ ٦٩

-خ-

خراسان ٣٠ ٢٩ ١٨
الخلاء ١٠٧ / ١١٥ / ١٠٩ ١٠٨
الخوارج ٥٧ ٣٨ ٣١ ٣٠ ١٩ ١٧ ١٥
الخياط (المعتلي) ٢٢

-د-

داود الطاهري ٣٦

-ر-

الرازي / ٣٢ ٣٧ ١٦ / ٣٢ ٣٧
الرافضة ٣٠

-س-

سمينة ١٨
سورية ٣٣

-ش-

الشحام، أبو يعقوب ٢٤
الشهرستاني ٢٠ / ١٩ ١٨ / ١٥ / ١٣ / ١٢ / ١١
الشيعة ٤٢ / ٣٨ / ١٣

-ص-

الضاربة ٥٦
طغول ٢٨
طلحة ٣٩ ٣٨ ١٩ ١٥

-ظ-

-ق-

القادر (الخليفة) ٣٠ ٣٩ ٣١ ٣٦ ٢٩
 القدريّة ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٠
 قرطبة / ٣٣ ٣٦ ٣٧ ٣٢
 قريش / ٣٧ ٣٧
 القيروان ٣٧

الظاهريّة ٣٥ ٣٦ ٣٧ / ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤

٤٥

-ع-

-ك-

الكرامية ٥٥
 الكندي / ٢٨
 الكوسسون ٨١
 الكوفة ١٧

عائشة ١٩ ١٥
 العباسي (العباسية) ١٧ ٢٩ ٢٠ ٣١ ٣٣
 ٣٤ ٣٦ / ٣٥ ٤٢
 عبد الرحمن الناصر ٣٣
 عبد الملك بن مروان ١٣
 عبد المؤمن ٤٣ ٤٥
 عثمان بن عفان ١٩ ١٥
 العراق ٣٤ ٣٣

العرض (الأعراض)

١٠٣ / ١٠٩ ١١٠ / ١١٢ ١١٣ / ١١٠ ١١١
 ١٠٧ ١٠٨ / ١٠٥ ١١٠ / ١١٤ ١١٥ / ١١٣ ١١٥
 العلماء ١٠٥ ١١٤ ١١٤ ١١٥ / ١٢٥ ١٢٤ ٩٩
 ٩٩ ١٢٤ / ١٢٢ ١٢٢ ١٢١ / ١٢٤ ٩٩
 ١٣٥ ١٥٣ ١٥٠ / ١٤٩ ١٦٥ ١٥٩

١٦١٢ ١١ / ١٦٠

علي بن أبي طالب ٣٠ ١٣ ٩٩
 عمرو بن عبيد ١٣

-غ-

المؤمن ١٦ ١٣
 المانوية ١٧ ٢٠ ٢١ ٢٤ ١٤
 المنشوية ١٨ ٢١ ٢٦
 المحسنة ٢٠ ٢٧
 بمحوس (بمحوسية) ١٨
 المدينة المنورة ١٦ ٢٩ ٢٩ ٣٥
 المرابطون (الرابطية) ٤٢ / ٤٤ ٤٤ / ٤٥ ٤٦

الغزالى، أبو حامد ١٩٢ / ٢٠٩ ٢٠٨ ٢٠٩ / ٢٠٨ ٢١ ٢١٠ ٢١٢ ١٩٢
 غزنة ٢٩
 غولديز يهير ٤٣
 غيلان الدمشقي ١٧

-ف-

الفاطمية ٤١ ٣٦ / ٣٣ ٣٢

نيسابور	٢٨	المعزلة	١٠١ ١٠٠ ١٠٧ ١٠٨ ١١٨ /
-	-	/١٤٦ /	/١٣٥ ١٣٤ / ١٣٣ ١١٩
هشام المؤيد	٣٦	/١٨٩ ٢١٠ ١٥٩ ١٥٦ /	١٥٥ ١٥٢
الهشامية	٥٧	/٤٧ /٤٦ /	١١ ١٩٥
-	-	/٢٧ /٢٥ ٢٣ /	٢٢ / ٢١ / ٢٠ / ١٩ ١٨
واصل بن عطاء	١٣ ١٤ ١٥ /	/٦٨ ٧٦ ٥٧ ٤٧ ٣٨ ٣٥ ٣٠ ٢٩ ٢٨	٧٣ ٧٢ ٦٩
	١٧ / ١٦ / ١٥		
	٣٥ ٣٢ / ٢٠ / ١٩ ١٨		
ي	-	معمر بن عباد	٥٤
يوسف بن تاشفين	٤٢	المغرب	٣٧ / ٣٤ / ٣٣ ١
يونس الأسواري	١٣	ملوك الطوائف	٤٣
		المتصور الموحدي	٤٥
		الموحدون (الموحدة)	٤٦ / ٤٥ / ٣٤
		-	-
		النحارية	٥٧ ٣٠
		النصارى	١٣٥٣٠ ١٣٤
		نظام الملك	٢٨ ٢٨

بحلول عام ١٩٩٨ تكون قد مرت ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ / ١١٦٦ م - ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م). واحتفاء بهذه المناسبة، ومساهمة في إحياء ونشر فكر هذا الفيلسوف العربي الكبير - الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوروبية الأولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والذي بقي حضوره قوياً في الفكر الأوروبي إلى القرن الثامن عشر - بادرنا إلى إصدار طبعة جديدة محققة وميسرة لمؤلفاته «الأصلية»، أعني تلك التي كتبها ابتداء، وليس تلخيصاً أو شرحاً.

يتعلق الأمر بصفة خاصة بالمؤلفات التالية: «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله»، «تهافت التهافت»، «الكليات في الطب»، إضافة إلى كتابه «جواجم سياسة أفلاطون»، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية، والذي نعيد نقله إلى العربية لأول مرة، ضمن هذا المشروع. وفي النية أيضاً إعداد طبعة محققة تحقيقاً علمياً، مع تعليقات وشروح، لكتابه الذي لا نظير له في الفقه المقارن (على المذاهب الأربع): «بداية المجهد ونهاية المتقصد».

إن القضية الأساسية التي يطرحها ابن رشد في كل من «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله» وفي «تهافت التهافت»، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي إلى عهده. وهذا ما سيتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع.

مركز دراسات الوحدة العربية

بنية «سداد تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٧ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها