

# مختارات في نصوص الفلسفة الإسلامية

إعداد

دكتور

حرببي عباس عطيو

كلية الآداب - بجامعة الاسكندرية

وبيروت العربية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية  
٢٠ ش. سرتير - إسكندرية  
٢٨٣٠١٦٣



# مختارات في نصوص الفلسفة الإسلامية

إعداد

دكتور

حرببي عباس عطينتو

كلية الآداب - بجامعة الاسكندرية

وبيروت العربية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية  
جامعة الإسكندرية  
٢٠١٦٣ : ٤٨٧



تَعْلِيم



**أولاً : نص عن أصل التوحيد عند المعتزلة من  
كتاب ، مقالات المسلمين ، للأشعرى**



## أصل التوحيد عند المعتزلة

### وأهم المشكلات الكلامية التي تفرعت عنه

يذكر الأشعري \* آراء المعتزلة في التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا يتجاوز على المعاشرة ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم ، ولا يوصف بأنه متهان ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تخيط به الأقدار ، ولا تخجه الأ Starr ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا يجري عليه الآفات ولا تخل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوعهم فغير مشبه له ، لم ينزل أولا سابقا متقدما للمحديثات ، موجودا قبل الخلوقات ، ولم ينزل عالما قادرأ حيا ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأ بصار ، ولا تخيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وانه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ولا شريك له في

---

\* أبو الحسن الأشعري ، مقالات المسلمين واختلاف المسلمين .

ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على انشاء ما انشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجتراد المنافع ولا تلجمه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام .

### الشرح والتعليق :

يعبر هذا النص عن أصل التوحيد عند المعتزلة والمشكلات الكلامية التي تفرعت عنه . فالمعتزلة قد دافعوا عن وحدانية الله وردوا بذلك على المحسية القائلين باليهين وثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين انكروا وجود الصانع ( الله ) . كما انهم ثبتوها وحدة الذات الإلهية فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي إلى الشرك ولهذا سموا بالمعطلة ، كما انهم نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان ولهذا أتوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن ، وانكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه في الآخرة .

ومن أهم المشكلات الكلامية التي يدور حولها أصل التوحيد عند المعتزلة ما يلى :

### (١) صفات الله :

نفي المعتزلة الصفات عن الله ، وليس المقصود بها الصفات السلبية مثل قولهم « ليس كمثله شيء » ، ولا الصفات السلبية معنى والإيجابية لفظاً مثل قوله تعالى « قل هو الله احده » بل المقصود بها الصفات الإيجابية

لفظاً ومعنى مثل العلم والإرادة والكلام . ولم ينكر المعتزلة الصفات ، والقرآن يقول بها صراحة ولا سيل إلى انكار ما جاء في كتاب الله المترّل ، لكنهم ينكرون كونها قديمة وكونها زائدة على الذات .

فالاقرار بقدمها يعني الإقرار بوجود قددين وفي ذلك شرك واعتبارها زائدة على الذات يلزمها خصائص الاعراض لأن القائم بالشيء محتاج اليه حتى لو لا يتحقق له وجود به ، وعندما يصبح الله تعالى محلأً للأعراض يلزم التراكيب والتجمسيم والانقسام ويكون المركب مفتقرًا إلى أجزائه ، واجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكناً وليس واجباً بذاته .

وقد ذهب العلّاف في ذلك مذهباً خاصاً فقال « إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدره ذاته ، حي بحياة ، وحياته ذاته » . ومعنى ذلك أن علم الله هو الله ، وقدريته هي هو . وهذا القول يقترب من قول التصارى في الأقانيم الثلاثة ، كما يقترب من قول ارسطو القائل أن الله علم كلّه ، قدرة كلّه ، حياة كلّه .

وذهب الجبائي وهو من كبار المعتزلة البصريين إلى القول بأن الله عالم لذاته ، قادر ، حي لذاته ، ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً . فإذا كان العلّاف يثبت الصفة بانها هي ذات الله فإن الجبائي ينفي الصفة ، أي انه يقول باثبات ذات هي بعينها صفة أو باثبات صفة هي بعينها ذات .

خلاصة القول : يتضح مما سبق ان المعتزلة يتحاشون اثبات هذه الصفات كمعان زائدة وراء الذات لأن ذلك في رأيهم ضد التوحيد الواجب اثباته لله تعالى إذ أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، وان صفاتاته

ليست وراء ذاته معانى قائمة بذاته بل هي ذاته .

ولعل المعتزلة كانوا متأثرين - فيما يتعلق بمسألة الصفات - بأراء فلاسفة اليونان ، كما كانوا يتفادون الوقوع في الثنائية الفارسية التي تقول بالهين قدسيين .

### (٢) رؤية الله :

يرى المعتزلة أن رؤية الله في الآخرة أمر غير ممكن ، ولو امكنت روبيه لكان متحيزاً في مكان امام المرئي ، والله غير متحيز في مكان .

وقد نفى القرآن الرؤية حين قال « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » . ولعن كان في القرآن آيات توهם جواز رؤية الله في الآخرة كقوله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فيجب أن تؤول وتؤخذ على غير ظاهرها أو يرجع في فهم معناها إلى اللغة ، فننظر إلى الشيء معناه انتظره لأراه . وهكذا نرى المعتزلة قبل الفلسفه ينهون الباب للتأويل في كتاب الله ظاهراً وباطناً .

### (٣) خلق القرآن :

من صفات الله الكلام ، وقد جاء في القرآن « وكلم الله موسى تكليما » [ سورة النساء آية (١٦٣) ] .

فهل هذا الكلام أزلی أم محدث ؟

ان ما يراه بعض العلماء في هذه القضية هو ان القول بأزلية كلام الله وازلية القرآن مصدره مسيحي ، وذلك لأن المسيحية تعتبر الابن وهو الأقوم

الثاني من الثالوث الأقدس كلمة الله الأزلية فخاف المعتزلة أن يعتبر الآخذون بهذا الرأى الاسلام فرقه من فرق النصارى ، فحاربوه وقالوا ان اعتبار كلام الله ازليا ينافي في التوحيد الذي دافعوا عنه .

والقرآن وهو كلام الله محدث لأن فيه جميع صفات الحدوث ، فهو مؤلف من سور وآيات وكلمات وحروف تقرأ وتسمع ولها أول ونهاية ، فلا يمكن ان تكون ازلية ، أضف إلى ذلك ان القرآن فيه الناسخ والمنسوخ ، والناسخ يطلي المنسوخ ، وقد وصفه الله بقوله « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فلا يجوز أن يقع النسخ في القديم ولا أن يوصف الأزلی بالحدوث .

الخلاصة : القرآن اذن مخلوق ، وكلام الله مخلوق أيضا ، يحدثه الله عند الحاجة اليه ، وهذا الكلام ليس قائما به تعالى ، بل هو خارج عن ذاته يحدثه في محل فيسمع في المخل .

وما يمكن استخلاصه من النص السابق ما يلى :

أولا : ان المعتزلة كانوا مطلعين على الآراء الفلسفية الشائعة في عصرهم ، وانهم كانوا يستخدمون مفرداتها كالشخص والعجور والعرض والحلول والقدم .

ثانيا : انهم بقولهم « ليس كمثله شيء » ينزعون الله تنزيها مطلقا ، ويرفضون الأخذ بآراء المشبهة والجسمة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التي تصف الله بصفات بشرية تأويلاً مجازياً .

ثالثاً : انهم يهاجمون الثانية المحسنة والثالث المسيحي عندما يؤكدون الوحدة المطلقة ، ويلاحظ أن فكرة الوحدة المطلقة أوضحت نقطة في عقليتهم .

رابعاً : انهم بقولهم « لا والد ولا مولوداً » يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح هو ابن الله المولود من الآب قبل الدهور والمساوي له في الجوهر .

خامساً : انهم بقولهم « لا معين على انشاء ما انشأ <sup>بما خلقه</sup> » ولم يخلق الخلق على مثال سبق » يحاربون نظرية مثل الأفلاطونية ونظرية الفيض الالهي التي قال بها أفلوطين <sup>(١)</sup> .

---

(١) راجع : (١) محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ ، ص ١٦٠ / ١٦١ .

(٢) على سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الجزء الأول ، دار المعارف ١٩٧١ .

(٣) أحمد صبحي ، في علم الكلام ، منشأة المعارف ١٩٦٨ .

(٤) حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الأول ، بيروت

**ثانياً : نصوص مختارة من كتاب آراء أهل  
المدينة الفاضلة للفارابي**



## تقطيع :

يعتبر الفارابي من أكبر فلاسفة الإسلام ويسبه بعض المؤرخين إلى الفرس وأخرون إلى الترك لوقوع موطنه بين البلدين . كتب الفارابي في المنطق والخطابة والشعر والأخلاق والسياسة ولم يقدر لمعظم كتبه الانتشار ، إلا أنها قد انتقلت إلى أوروبا عن طريق الاندلس وكان لها أثراً كبيراً في الفلسفة المسيحية . وكان من بين مؤلفاته كتاب ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) وهو كتاب لا نعلم شيئاً مؤكداً عن تاريخ تأليف الفارابي له ومن أشهر ما قيل في هذا الصدد ما ذكره ابن أبي اصبيعة في كتابه ( عيون الانباء في طبقات الاطباء ) من أن الفارابي قد « ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة ، وحمله إلى الشام في أواخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه في دمشق في سنة ٣٣١ هـ وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فثبت فيها الأبواب . ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فضولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ هـ » .

ولغة الفارابي في هذا الكتاب لغة معقدة تبين بصعوبة عما يقصده ، ولعل مرجع ذلك عدة أسباب هي :

ان لسانه الأصلى ليس اللسان العربى ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التي كان يعرفها . كما ان معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تحويل اللغة العربية ، ومنها أن فلاسفة المسلمين عامه كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التي كانت مراجعهم في الفلسفة فجاء الاغرب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة .

ومن هذه الأسباب كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ، وهذا يؤدي بدوره إلى عمق العبارة وغموضها . ولقد قصد الفارابي من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل من نوع المجتمعات التي فكر فيها من قبل أفلاطون ، وراد أن ينشئ مدینته وفقاً للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وأرائه في السعادة والأخلاق والكون وخالقه وما بعد الطبيعة .

وينقسم كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي إلى قسمين ، قسم عرض فيه للمبادئ الفلسفية التي يدين بها والتي سيراعيها إلى حد ما في إنشاء مدینته ، وقسم آخر ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغي أن تكون عليه في مختلف فروع حياتها .

ولا يهمنا أن نعدد محتويات القسم الأول من الكتاب ، وإنما سنعرض لأهم آرائه في المدينة الفاضلة والتي تناولها في القسم الثاني من الكتاب .

وضع الفارابي في هذا القسم ما يمكن تسميته « تصميم » لمدینته الفاضلة ، وقد جاء تصميمه لهذا مشبهاً في معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهوريته مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها الفارابي بمبادئ الدين الإسلامي على الأخص .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الإنسان اجتماعي بطبيعته لأنَّه مدنى بالطبع وأنَّ الاجتماع البشري هو طريقه إلى تحصيل الكمالات التي فطر عليها وإن الحياة في المجتمع هي التي تهْمِي الفرد لنيل السعادة التي هي غاية كل واحد من أفراده .

يقول الفارابي : « ان الانسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له ، وان فطرة كل انسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعى له بانسان أو اناس غيره . ولما كان الاجتماع ضرورة لمناص منها لبني البشر ، فإن الفارابي يقسم المجتمعات إلى مجتمعات كاملة وأخرى ناقصة .

المجتمعات الكاملة هي التي يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد وهي على ثلاثة مراتب : ارقاها مرتبة اجتماع كله في دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة ، وأقل منها كمالاً اجتماع أمة في جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة ، واقلها جمبيعا في الكمال اجتماع أهل المدينة في .. من الأمة تحت سلطة رئيس .

أما المجتمعات غير الكاملة فهي التي لا يتحقق فيها هذا التعاون الكامل وتستطيع أن تكفي نفسها بنفسها .

وهذه المجتمعات الناقصة على ثلاثة مراتب كذلك ، فأقلها نقصاً وادناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (المحلة جزء من المدينة) ، وأكثر منها نقصا اجتماع أهل السكة (وهي جزء من المحلة) ، واحظها جمبيعا منزلة اجتماع أفراد أسرة في منزل .

فمن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : في قمته العالم الانساني متدرجة شعوبه بعضها في بعض ومكونة لدولة واحدة ، وفي ادنى درجة منه المجتمع العائلي .

والمدينة الفاضلة في نظر الفارابي هي ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه ، ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التي تناول بها السعادة ، واحتضن كلّ منهم بالحسيل الذي يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبيعة . وفي هذا يقول « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تناول بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة .... والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون ا نسائه كأنها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً في نظر الفارابي هي وظيفة الرياسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التي تستمد منها جميع السلطات، وهو المثل الأعلى الذي ينظم جميع الكمالات ، فهو مصدر حياة مدنته وقائم نظامها ، ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من اعضاء الجسم ، بل ان منزلته منهم كمنزلة الله عزوجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلاح للرياسة الا من زود بصفات فطرية ومحكمة يتتمثل فيها اقصى ما يمكن ان يصل اليه الكمال في الجسم والروح والعلم والخلق والدين .

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابي أن يتوافر منها في رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة هي :

(١) أن يكون تام الأعضاء .

(٢) أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاءه.

(٢) أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه .

(٣) أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسميه ولما يدركه

في الجملة .

(٤) أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدني دليل فطن إليه على الجهة التي دل عليها الدليل .

(٥) أن يكون حسن العبارة يوانيه لسانه على ابانته كل ما يضممه ابانته تامة .

(٦) أن يكون لجأاً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول .

(٧) أن يكون غير شره على المأكل والمشرب والنكوح متجنباً بالطبع للعب .

(٨) أن يكون محبًا للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .

(٩) أن يكون كبار النفس محبًا للكرامة .

(١٠) أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

(١١) أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم .

(١٢) أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابي أن يتوافر منها في رئيس المدينة ست صفات هي :

١ - أن يكون حكيناً .

٢ - أن يكون عالماً حافظاً للشرع والسنن والسير التي دبرها الأولون

للمدينة .

٣- أن يكون له جردة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .

٤- أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط .

٥- أن يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الأولين .

٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب .

ويلاحظ أن الفارابي متأثر بأفلاطون ، ييد أن هناك صفة أخرى قد أضافها الفارابي إلى خصال رئيس المدينة لم يرد ذكرها عند أفلاطون ، وإنما يجدو منها تأثيره ببعض الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة وببعض التزعمات الصوفية الإسلامية وبما يقرره الدين الإسلامي عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحي ، وهذه الصفة هي اتخاذ الرئيس بالعقل الفعال ، فيستحبيل الرئيس بذلك إلى كائن روحي يمتزج بالعقل ويحصل بالملأ الأعلى ويتلقى عنه نفحات الوحي والإشراق بطريق مباشر .

ثم يتحدث الفارابي بعد ذلك عن المدن غير الفاضلة وهي تجدها مات جاهلة ضالة وضارة ويشير إلى خمسة أنواع منها هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة والنوابت .

### تعقيب على المدينة الفاضلة للفارابي :

يتضح لنا أن مدينة الفارابي الفاضلة التي حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون السياسية وسلمات الوحي والرسالة الإسلامية هي صورة صادقة لمجهود فلاسفة الإسلام الذي يتمثل في حركة التوفيق بين العقل والنقل أي

بين الفلسفة والدين .

ربما لاحظ أن الخطوط العامة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما تستمد جذورها من أصل أفلاطوني .

فالصفات التي خلعها الفارابي على رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها صفات الحكم الفيلسوف كما ورد ذكرها في محاورة الجمهورية لأفلاطون .

بيد أن الفارابي قد أضاف صفة أخرى لم يرد ذكرها عند أفلاطون وهي اتحاد الرئيس بالعقل الفعال وهو العقل المشرف على الإنسانية .

وهناك فكرة أخرى عند الفارابي وهي أن علامه المدينة الفاضلة هي شیوع التعاون بين أفرادها ، وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون لوجدنا انه يشير إلى أن مبدأ تقسيم العمل بيننا لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة فكأن الفارابي قد فهم فكرة العدالة في الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد ، وإن ذلك يؤدي إلى حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة في المدينة .

ويبدو أن تقسيم الفارابي للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة يخضع لعوامل دينية في بعض اتجاهاته ، ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها الا في السياق الزمني لظهور الاسلام أي في عصر النبوة الحمدية ، وعلى هذا ف تكون اضدادها في خلال نفس العصر الإسلامي مدننا تعلم الحق أي قد وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، وهذه هي المدن الفاسقة والمتبدة والضالة والنوابت .

نخلص من ذلك إلى أن كثيرةً من آراء الفارابي السياسية مستمدَة من أفلاطون ولكنه حاول أن يطبعها بطابع إسلامي .

### **المصادر والمراجع :**

- ١ - الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ٢ - الفارابي ، السياسات المدنية .
- ٣ - محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ ، ص ٢٦٧ / ٢٧٠ .
- ٤ - دراسات فلسفية ، اشراف عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ ، ص ١٠٣ / ١٠٦ .

## ( نصوص من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي )

### أولاً : القول في العضو الرئيس

وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه واتمها في نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياضة الأول ، وهي تحت رياضة الأول ترأس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين .

وكما ان القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في ان يكون سائر اعضاء البدن ، والسبب في ان تحصل لها قواها وان ترتب مراتبها ، فاذا اختل ستها عضو كان هو (أ) المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لا جزائها في ان ترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو (ب) المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وكما ان الاعباء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الاول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن يتنهى إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أحسها ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الارادية بما هو

أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء (ج) التي تقوم من الأفعال بأخسها .

ونسبة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة النقاء ، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلية في البدن ، وربما كانت لقلة غناها ، وربما كانت لاحل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك الحال في المدينة . وكذلك كل حملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال .

وذلك أيضاً حال الموجودات . فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها (د) . فإن البرية من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السمارية ، ودون السمارية الأجسام الهيولانية وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه ، وتفتفيه ، ويُفعَل ذلك كل موجود بحسب قوته . إلا أنها إنما تتفى الفرض بمراتب ، وذلك أن الأحسن يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً (هـ) . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تفتفي غرض السبب الأول . فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تُعطَ من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله ، وتفتفي في ذلك ما هو غرض الأول . وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذى بانفعالها حذو مقصد رئيسها

الأول على الترتيب .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة اسما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية . والرئاسة (التي) تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها . فليس كل صناعة يمكن ان يُرَأِسْ بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة ، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة . وفي الصنائع صنائع يُرَأِسْ بها يخدم بها صنائع اخر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يُرَأِسْ بها أصلاً ، فكذلك ليس يمكن ان تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ، ولا أى ملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الأول في جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فإنه هو الذي لا يمكن ان يكون عضو آخر رئيسا عليه ، وكذلك في كل رئيس في الجملة . كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي ان تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يخدم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها ان ترأسها صناعة أخرى أصلاً . بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة . ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يُرَأِسْ انسان أصلاً ، وانما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلآً ومعقولاً بالفعل . وقد استكملت هذه التخييلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل اما في وقت اليقظة او في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزيئات ، اما بانفسها واما بما يحاكيها ، ثم المقولات بما يحاكيها . وان يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمقولات

(و) كلها ، حتى لا يكون ينفي عليه منها شيء ، وصار عقلًا بالفعل (ز) .

فأى انسان استكمل عمله المنفعل (ح) بالمعقولات كلها ، وصار عقلًا بالفعل ومعقولًا بالفعل ، وصار المأمول منه هو الذى يعقل ، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل ربته فوق العقل المنفعل ، اتم واشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال ، ويسرى العقل المستفاد ، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل النسال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر . فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال . والقوة الناطقة ، التى هي هيئة طبيعية ، تكون مادة موضوعة للعقل الفعال الذى هو بالفعل عقل .

وأول الرتبة التى بها الانسان انسان هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلًا بالفعل وهذه هي المشتركة للجنسين ، فيبينها وبين العقل الفعال رتبتان (هما) : ان يــمل العقل المنفعل بالفعل ، وان يحصل العقل المستفاد ، وبين هذا الانسان الذىبلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد ، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً ، وإذا أخذ هذا الانسان صورة انسانية ، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل ( الذى صار عقلًا بالفعل ) ، والمنفعل مادة المستفاد ، المستفاد مادة العقل الفعال ، واندلت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذى حلّ فيه

العقل الفعال .

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته التخيلية ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العل المستفاد ، ثم إلى قوته التخيلية . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفاً ومتعلقاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته التخيلية نبياً متذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن (من) الجزيئات ، يوجد يعقل فيه الإلهي . وهذا الإنسان هو في أكمـل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة . وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس . ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد إلى السعادة ، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات بيده ل مباشرة أعمال الجزيئات (ط) .

## ثانياً : القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة :

وهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً . وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس العمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن ان تصبر هذه الحال الا لمن اجتمع فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها :

- أحدها ان يكون تأمّلاً لاعضاء ، قواها ملائكة اعضاءها على الاعمال التي شأنها ان تكون بها ، ومتى همْ بعضو ما من اعضائه عملاً يكون به فائتى عليه بسهولة .

- ثم ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الانحراف نفسه .

- ثم ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد يتتساه .

- ثم ان يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، اذا رأى الشيء أدنى دليل فطن له على الجهة التي دلت عليه الدليل .

- ثم ان يكون حسن العبارة ، يؤتى له لسانه على ابانته كل ما يضرمه ابانته تامة .

- ثم ان يكون محبّاً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعجب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه .

- ثم ان يكون غير شره على المأكول والمشرب والمنكوح ، متوجباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

- ثم ان يكون مجبأً للصدق وأهله ، وبغضنا للكذب وأهله .
- ثم ان يكون كبير النفس ، مجبأً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الارفع منها.
- ثم ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هيئة عنده .
- ثم ان يكون بالطبع مجبأً للعدل واهله ، وبغضنا للجور والظلم واهلهما ، يعطى النصف من اهله ومن غيره ويبحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، ثم ان يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموماً ولا لجوجاً اذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد اذا دعى إلى الجور وإلى القبيح .
- ثم ان يكون قريّ العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسورةً عليه ، مقداماً غير خائف ، ولا ضعيف النفس .

واجتماع هذه كلها في انسان واحد عَسْر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والاقل من الناس . فان وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد ان يكبر ، تلك الشرائط <sup>الست</sup> المذكورة قبلُ أوخمس منها دون الانداد من جهة التخيلة كان هو الرئيس . وان اتفق ان لا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وامثاله ، ان كانوا توالوا في المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمع فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره ، فيه ست شرائط :

- احدها ان يكون حكيمًا .
- والثاني ان يكون عالماً حافظاً للشائع والسنن والسير التي دبرها الاولون (أ) للمدينة ، محتذياً بافعاله كلها حذو تلك بتمامها .
- والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستتبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الاولين .
- والرابع ان يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سببه ان يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سببها ان يسير فيه الاولون (أ) ، ويكون متحرياً بما يستتبطه من ذلك صلاح حال المدينة .
- والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الاولين ، وإلى التي استتبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .
- والسادس ان يكون له جودة ثبات بيده في مباشرة اعمال الحرب ، وذلك ان يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة .

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمع في هذ الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني في الشرائط الباقيه ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فإذا تفرقت هذه في جماعة ، وكانت الجكمة في واحد والثانى في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد ، وكانوا متلاطمين ، كانوا هم الرؤساء الافضل .

فمتنى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة نيس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه ، لم تلبت المدينة بعد مدة ان تهلك .

### ثالثاً: القول في مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة . ويضادها أيضاً من أفراد الناس نواب المدن .

(١) والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . ان ارشدوا اليها فلم يفهمرعا ولم يعتقدوها ، وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونه في الظاهر انها خيرات من التي تظن انها هي الغایات في الحياة ، وهي سلامه الابدان واليسار والتمتع باللذات ، وان يكون مخلّي هواه . وان يكون (أ) مكرماً ومعظماً . فكل واحد من هذه سعاده عند أهل الجاهلية . والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها . واصداتها هي الشقاء ، وهي آفات الابدان والفقر وان لا يتمتع باللذات ، وان لا يكون مخلّي هواه وان لا يكون مكرماً .

وهي تنقسم إلى جماعة مدن ، منها :

أ- المدينة الضرورية ، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري بما به قوام الابدان من المأكل والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها .

ب- والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر ، لكن على ان اليسار هو الغالية في الحياة .

ج- ومدينة الخسنة والسقوط ، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة

من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخييل وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

د- ومدينة الكرامة ، وهى التى قصد أهلها على ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرمين مدحدين مذكورين مشهورين بين الام ، مجذدين معظمين بالقول والفعل ، ذوى فخامة وبهاء ، اما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض ، كل انسان على مقدار محبته لذلك ، او مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

ه- ومدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم ، الممتنعين ان يقهرهم غيرهم ، ويكون كدهم اللذة التى تناولهم من الغلبة فقط .

و- والمدينة الجساعية ، هى التى قصد أهلها ان يحرروا أحراضاً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواء فى شئ أصلأً .

وملوك الجاهلية على عهد مدنها ، ان يكون كل واحد منهم انما يدير المدينة الذى هو مسلط عليها ليحصل هواء وميله . وهم الجاهلية التى يمكن ان يجعل غaiات هى تلك التى احصيناها آنفاً .

(٢) واما المدينة الفاسقة ، وهى الذى آراؤها الآراء الفاضلة ، وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثانوى (ب) والعقل والفعال ، وكل شئ سبيله ان يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون افعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية .

(٣) والمدينة المبدلة ، فهى التى كانت آراؤها وافعالها فى القديم آراء

المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحال افعالها إلى غير تلك .

(٤) والمدينة الضالة ، هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيرت هذه ، وتعتقد في الله عز وجل وفي الشفاعة وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها ( حتى ) ولا انأخذت على انها تمثيلات وتخيلات لها ، ويكون رئيسها الاول من أوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والخداعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادة للملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للسياسات الفاضلة ، وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتولون في الازمة المختلفة واحداً بعد آخر فكلهم كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد ، اما في مدينة واحدة ، واما في مدن كثيرة ، فان جماعتهم كملك واحد ، وتفسوهم كنفس واحدة ، وكذلك أهل كل رتبة منها ، متى تولوا في الازمان المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله . وكذلك ان كان في وقت واحد جماعة من اهل رتبة واحدة ، و كانوا في مدينة واحدة او مدن كثيرة ، فان تفسوهم كنفس واحدة ، كانت تلك الرتبة رتبة رياضة او رتبة خدمة .

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء اخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . انما يصير ( كل واحد ) في حد السعادة بهذهين ، اعني بالمشترك الذي له ولغيره معاً ،

وبالذى يخص اهل المرتبة التى هو منها . فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، اكسبته افعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما داوم عليها أكثر ، صارت هيئة تلك أقوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها . كما ان المداومة على الافعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ، وكلما داوم على تلك الافعال أكثر صارت الصناعة التى بها تكون تلك الافعال أقوى وأفضل ، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير افعالها ، ويكون الالتزام التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر ، واغبطة الانسان عليها نفسه أكثر ، ومحبته لها ازيد . وتلك حال الافعال التى ينال بها السعادة : فانها كلما زيدت منها وتكررت وواطئ الانسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها ان تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى ان تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلذذ المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت إلى مادة .

فإذا (ج) حصلت مفارقة للمادة ، غير متجسمة ، ارتفعت عنها الاعراض التى تعرض للاجسام من جهة ما هي اجسام ، فلا يمكن فيها ان تقال انها تتحرك ولا انها تسكن . وينبغي حينئذ ان يقال عليها الاقاويل التى تليق بما ليس بجسم . وكلما وقع فى نفس الانسان من شىء يوصف به الجسم بما هو جسم ، فينبغي ان يسلب عن الانفس المفارقة . و (ان) يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتمد . وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارتها للاجسام . ولما كانت هذه الانفس التى فارقت ، انفساً كانت فى هيوانات مختلفة ، وكان تبين ان الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الابدان ، بعضها أكثر وبعضها أقل ، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجه مزاج البدن الذى كانت فيه ، فهيئتها لزم

فيها ضرورة ان تكون متغيرة لاجل التغير الذى فيها كان . ولما كان تغغير الابدان إلى غير نهاية محدودة . كانت تعاريرات الانفس أيضا إلى غير نهاية محدودة .

#### رابعاً: القول في اراء أهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة والضالة انما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة .

منها ، ان قوماً قالوا : انا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يتلمس ابصال الآخر ، ونرى كل واحد منها ، اذا حصل موجوداً ، اعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده ، ويجوز به ذاته عن ضده ، وشيئاً يُبطل به ضده ويُفعّل منه جسماً شبيهاً به في النوع ، وشيئاً يقتدر به على ان يستخدم سائر الاشياء فيما هو نافع في افضل وجوده وفي دوام وجوده .

وفي كثير منها (أ) جعل (ب) له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه ، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا ان كل واحد منها هو الذي قصد ، او ان يجاز له وحده افضل الوجود دون غيره ، فلذلك جعل له كل ما يُبطل به كل ما كان ضاراً له غير نافع له ، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الافضل ، فانا نرى كثيراً من الحيوان يشب على كثير من باقيها ، فيلتلمس افسادها وابطالها ، من غير ان ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على ان لا يكون موجود في العالم غيره ، او ان وجود كل ما سواه ضار له ، على ان يجعل وجود غيره ضاراً له ، وان لم يكن منه شيء آخر على انه موجود فقط . ثم ان كل (ج) واحد منهمما (د) ، ان لم يتم ذلك ، التلمس ان يستبعد غيره فيما ينفعه ، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال ، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص

في نوعه بهذه الحال . ثم خللت هذه الموجودات ان تغالب وتهارج . فالاكثر منها لما سواه يكون اتم وجوداً . والغالب ابداً اما ان يبطل بعضه بعضاً ، لانه في طباعه ان وجود ذلك الشئ نقص ومضره في وجوده هو ، واما ان يستخدم بعضاً ويستبعد ، لانه يرى في ذلك الشئ ان وجوده لا جله هو .

ويرى اشياء تجري على غير نظام ، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة ، ويرى امراً تلحق كل واحد على غير استهال منه لما يلحظه من وجوده لا وجود (لنفسها) . قالوا : وهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها . فقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات ، وهذه فطرتها ، والتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطبيعتها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وراداتها ، والمروية برويتها . ولذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون بتغالية متهاجرة ، لا مراتب فيها ولا نظام ، ولا استهال يختص به احد لكرامة او لشئ آخر ، وأن يكون كل انسان متوحداً بكل خير هر لمه ان يتمس ان يغالب غيره في كل خير هو لغيره ، وان الانسان الاقهر لكل ما بناويه هو الاسعد .

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية (هـ) : فقوم رأوا ذلك انه لا تحاب ولا ارتباط (وـ) ، لا بالطبع ولا بالارادة ، وانه ينبغي ان يبغض كل انسان كل انسان ، وان ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا يأتلفان الا عند الحاجة ، ثم يكون (بعد) اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بان يكون احدهما القاهر والآخر مقهوراً ، وان اضطرا لاجل شئ وارد من خارج ان يجتمعوا ويأتلغا ،

فينبغى ان يكون ذلك ريث الحاجة ، وما دام الوارد من خارج يضطرّهما إلى ذلك ، فإذا زال فينبغى ان يتناقرا ويفترقا . وهذا هو الداء السبعى من آراء الانسانية .

وآخرون ، لما رأوا ان المتوحد (ز) لا يمكنه ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازرون ومعاونون ، يقوم له كل واحد بشئ مما يحتاج اليه ، رأوا الاجتماع .

فقوم رأوا ان ذلك ينبغي ان يكون بالقهر ، بان يكون الذى يحتاج إلى موازرين يقهر قوماً ، فيستبعدهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستبعدهم أيضاً . وانه لا ينبغي ان يكون موازره مساوياً له ، بل مقهوراً، مثل ان يكون اقواهم بدننا وسلاحاً يقهر واحداً ، حتى صار ذلك مقهوراً له قهر به واحداً آخر أو نفراً ، ثم يقهر باؤلئك آخرين ، حتى يجمع له موازرين على الترتيب . فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما هو هواه .

وآخرون رأوا ه هنا (ح) ارتباطاً وتحاباً واتلافاً ، وانختلفوا في التي بها يكون الارتباط : ف القوم رأوا ان الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به ، وبه يكون الاجتماع والائلاف والتحاب والتوازن على ان يغلبوا غيرهم ، وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم . فان التباين والتناقش بتباين الآباء ، والاشتراك في الوالد الاخص والاقرب يوجب ارتباطاً أشدّ ، وفيما هو اعم يوجب ارتباطاً أضعف ، إلى ان يصلح من العهوم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تناقراً ، الا عند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شرّ يدهمهم<sup>٤٦</sup> ، ولا يقومون بدفعه الا بمجتمع جماعات كثيرة . وقوم

رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في التنازل ، وذلك بان ينسى ذكره اولاد هذه الطائفة من ائل اولاد اولئك ، وذكرة اولاد اولئك من ائل اولاد هؤلاء ، وذلك التصاهر . وقوم رأوا ان الارتباط هو باشتراك في الرئيس الاول الذي جمعهم اولاً ودبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية (ط) .

وقوم رأوا ان الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا ينافر الباقيين ولا يخاذهما ، وتكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم ، وان يدفعوا عن انفسهم غلبة غيرهم لهم .

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللغة واللسان ، وان التباهي بيان هذه . وهذا هو لكل امة . ففيما ينبعوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم ، فان الام انما تبيان بهذه الثالث (ى) .

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن ، وان اصحابهم هو بالاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلة . فلذلك يتواصون بالجار ، فان الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة ، ثم الاشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة .

وه هنا أيضاً أشياء يظن انه يبني ان يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين ثقرين اثنين ، منها طول التلاقي ، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل ، وشراب يشرب ، ومنها الاشتراك في الصنائع ، ومنها

الاشتراك في شر يدهم ، وخاصة متى كان نوع الشر واحداً وتلاقاً ،  
فإن بعضهم يكون سلعة بعض . ومنها الاشتراك في لذة ما ، ومنها الاشتراك  
في الامكنته التي لا يؤمن أن يحتاج كل واحد إلى الآخر ، مثل الترافق في  
السفر .



**ثالثاً : نصوص مختارة من كتاب الكشف عن  
مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد**



## تقديم :

ولد ابن رشد في الربع الأول من القرن السادس الهجري وكانت نشأته في بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة اظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر ، درس الفقه أولاً على مذهب مالك ثم عكف على دراسة الأدب شعره ونثره فأخذ منها بنصيب وافر ، ولم يكدر يفرغ من دراسته الأدبية حتى انتصر إلى الطب والرياضيات والحكمة .

واشهر ما كان يعرف به ابن رشد هو انه شارح ارسسطو . فالنص اللاتيني لمؤلفات ارسسطو الكاملة يحتوى عادة على شروح ابن رشد ، وهى شروح مستفقة في اغلب الأحوال من : بـة عبرية للأصل العربى (المفقود) ، ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات ارسسطو ثلاثة شروح مختلفة هي : « الملخصات » و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » . وبيدى ابن رشد في شرحه بصيرة نافذة وعرضه جلى موجز ، وهو أكثر التزاما بأراء ارسسطو من الفلاسفة الأول .

كتب ابن رشد شرحاً على جمهورية افلاطون ، على أن تبنيه لهجوم الغزالى على الفلاسفة كما اورده فى كتاب تهافت التهافت يستحق اهتماماً خاصاً بالإضافة إلى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نمواً جدلياً وأهمها فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال . وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم الأول ونشرت نفوذه في الغرب بين اليهود والمسيحيين وادت إلى قيام المدرسة الرشيدية .

ويلاحظ ان أهم مواقف ابن رشد وأكثرها اصالة في مجال

الفكر الفلسفى هى محاولته التوفيق بين الحكمـة والشـريعة أى بين الفلـسفة والـدين .

ويرى ابن رشد ان ما جاء فى الكتاب حق وان الـايمـان به واجـب ، وكذلك فـان الدين يوجـب النظر العـقلى الفلـسـفى ، اذ الفلـسـفة لا تـناـقض الدين بل تـدعـمه وتـفسـر رمـوزـه ، والـعلم على وجه العمـوم موافق للـدين ، والـدين موافق للـعلم .

وـحـقـيقـة الأمـر ان للـشـرـع ظـاهـراً وبـاطـناً ، فـادـا خـالـف الـظـاهـر الـبـاطـن وجـب تـأـوـيلـه ، ولكن التـأـوـيل يـجـب ان يـحـصـر في أـهـل البرـهـان أـى الفلـسـفة فـهم وـحـدـهم الذين يـسـتـطـيـعون فـهم مـرـامـيه عـلـى ضـوء العـقـل ، والـعـقـل هو الـذـى يـبـيـن ما يـمـكـن تـأـوـيلـه وـعـلـى أـى وجـهـ يـكـون التـأـوـيل ، ولا يـصـح تـأـوـيل النـصـوص الـديـنـية عـلـى طـرـيقـة المـتـكـلـمـين لأنـ اـدـلـتـهـم لا تـثـبـت للـنـقـد وكذلك اـدـلـة النـارـائـى وابـن سـيـنـا القـائـمة عـلـى مـفـهـومـي الـواـجـب والـامـكـان .

ويـنتـهي ابن رـشـد إـلـى اـثـبـاتـ أنـ الشـرـيـعـة تـقـفـ معـ الـحـكـمـة ، فالـعـلـاقـة بـيـنـهـما كـالـعـلـاقـة بـيـنـ النـظـرـيـة وـالـتـطـبـيقـ فـيـنـما تـبـحـثـ الفلـسـفة عـنـ الـحـقـ المـطـلـقـ وهو اـسـمـى دـيـنـ بـخـدـجـ المـجـال الصـحـيـحـ لـلـدـيـنـ يـنـحـصـرـ فيـ اـصـلـاحـ النـاسـ بـأـخـذـهـمـ الـطـاعـةـ وـالـاعـمـالـ حـتـىـ تـحـقـقـ سـعـادـتـهـمـ فـيـ الـجـمـعـ .

وابـن رـشـد يـتـابـعـ اـفـلاـطـونـ فـيـ تـمـيـزـهـ فـتـةـ الصـفـوـةـ قـلـيلـةـ العـدـ منـ الفـلـسـفـةـ ، يـمـيزـهـاـ منـ العـوـامـ ، وـيـتـابـعـ اـرـسـطـوـ فـيـ التـفـرـقـةـ بـيـنـ فـئـاتـ ثـلـاثـ منـ الـتـبـيـجـ هـىـ (ـالـبـرـاهـانـيـةـ وـالـجـدـلـيـةـ وـالـخـطاـيـةـ أـوـ الشـعـرـيـةـ)ـ وهـىـ حـجـجـ يـنـسـبـهاـ إـلـىـ ثـلـاثـ فـئـاتـ هـمـ :ـ الـفـلـسـفـةـ وـعـلـمـاءـ الـكـلـامـ وـالـعـوـامـ ،ـ وـاماـ الـعـوـامـ فـعـلـيـهـمـ انـ

يسلموا بما ورد في الكتاب المنزل من قصص وامثال ومجازات بمعانها الظاهرة وعلى الفئات الثلاث ان تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفي باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشري لأنها منزلة من عند الله، وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على القانون الدولي. فهو يتفق مع ابن سينا في أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتقدات في صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم ، فالناموس يعني بسعادة الصفو وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة .

ويعالج ابن رشد في كتابه ( مناهج الأدلة ) عدداً من الموضوعات أهمها : الأدلة على وجود الله وصفات الله - وسائل كلامية أخرى تتعلق بالرؤية ، وأنه لكي يكمل برهنته على صدق نظريته الخاصة بالاتفاق التام بين الدين والعقل ، تتجهه يتناول عدداً آخر من المسائل هي : خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والبعث .

ويمكن القول بأن آراءه في هذه المسائل الأخيرة تعد رداً حاسماً على جميع التهم التي وجهها إليه كل من لم يرع في خصوصاته وجه الحق سواء أكان من بنى ملته أم من الأوربيين ، كما تعد تكذيباً لنظريات كثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية في العصر الراهن \* .

\* انظر ،

(١) مناهج الأدلة في عقائد الله . لابن رشد تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم .

(٢) ابن رشد وفلسفته الدينية دكتور محمود قاسم .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دكتور محمد على أبو ريان .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ( مادة ابن رشد ) .

(٥) انظر أيضاً الموسوعة الفلسفية المختصرة باشراف زكي نجيب محمود .



## نحو ص مختارة من كتاب الكشف عن مناهج

### الأدلة في عقائد الملة \* لابن رشد

#### أولاً : البرهنة على وجود الله :

بسم الله الرحمن الرحيم ، عونك اللهم يارب ، وصلى الله على سيدنا محمد وأله وسلم .

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد رضي الله عنه ، ورحمه بهمه .

و بعد حمد الله الذي اختص من بين حكمته ، و وفقهم لنفهم شريعته ، واتباع سنته ، وأطاعهم ، من مكتون علمه و نبومه وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه ، على ما استبان به عندهم زيف الزائعين من أهل ملته ، وتحريف المبطلين من أمته ، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به ، وصلواته التامة على أمين وحيه ، وختام رسالته وعلى آله وأسرته ، فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا ، في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور ، وإن المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه <sup>ـ</sup> ملء على ظاهره وترك تأويله ، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال على رضي الله عنه : « حدثنا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » - فقد رأيت أن أ Finch ، في هذا الكتاب ، عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل

\* يلاحظ ان هذا الكتاب حققه وقدم له الدكتور محمود قاسم ، مكتبة الاملجلا المصرية .

لجمهور عليها ، وأخرى ، في ذلك كله ، مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاستطاعة ، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة : كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالقه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسيبه 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 بالمعزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية .

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالجمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر ، وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقوايل محدثة وتأويلات مبتدةعة . وأنما ذكر من ذلك ما يجري مجرد العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها ، وأخرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده ، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح .

وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله

تبارك وتعالى بالطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز فلنبدئ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول :

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، 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 - وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصورة عن مقصود الشرع في الطريق التي نسبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به . وذلك أنه يظهر ، من غير ما آية من كتاب الله تعالى ، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى يا أيها الناي أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ومثل قوله تعالى : «أَفَيَالله شَكَّفاطر السموات» إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .

وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله أعني أن لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة ، لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدع أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ، فإن العرب كلها تعرف بوجود البارئ سبحانه . ولذلك قال تعالى : «ولئن سأّلتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدانة العقل وبلادة القريبة إلى أن لا يفهم شيئاً من

الأدلة الشرعية التي نصبها صلی الله عليه وسلم للجمهور . وهذا فهو أقل الوجود . فإذا وجد فرضه الإيمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرفة ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها . وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث ، راتبنا عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معناصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن المشهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية يتيقين إلى وجود البارئ سبحانه .

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم – كما يقولون – أن يكون له ولابد فاعل محدث . ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لستا نقدر أن يجعله أزلياً ولا محدثاً . أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفولات أزلياً ، فتكون المفولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل الحادث ، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لابد أن

يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون ذلك . فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث . وأيضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل ، وحياناً لا يفعل ، و يجب أن تكون هنالك علة صيرته بـأحدى الحالتين أولى منه بالأخرى . فيسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية .

وما يقول المتكلمون في جواب هذا ، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً ، سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفعل أو معه ، فكيفما كان فقد يلزمهم : إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة و فعل حادث ، وإما بالحادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرا . تديمة . والحادث ليس يمكن أن يكتن عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل . وهو كفرض مفعول بلا فاعل .  
إن الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل . وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له ( إذ كان الحادث معذوماً دهراً لا نهاية له ) ، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انتفاء ، دهر لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا ينتهي . فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينتهي دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك . وأيضاً فإن الإرادة التي تقدم المراد ، وتعلق به بوقت مخصوص ، لابد أن يحدث فيها في وقف إيجاد

المراد ، عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لأنه لم يكن في المريد ، في وقت الفعل ، حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه ، في ذلك الوقت أولى من عدمه ، إلى ما في هذا كله من التشúيب والشكوك العويسقة التي لا يخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلاً عن العامة . ولو كلف الجمھور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق .

وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً ، أعني أن الجمھور ليس في طباعهم قبولها ، ولا هي مع هذا برهانية . فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمھور . ونحو نبھ على ذلك ههنا بعض التبيھ ، فنقول : إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان : أحدهما ، وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم . ينبعى على ثلاثة مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمون 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 .

فأما المقدمة الأولى ، وهي القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض ، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة . وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم ، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ، ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه

الصناعة قليل جداً . والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطبية في الأكثر . وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأول 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 .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكلمة المنفصلة بالمتصلة . فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة . 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 ، رد: نقول : إنه أكثر وأقل . ونقول في العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول : أكبر وأصغر . وعلى هذا القول ، فتكون الأشياء كلها أعداداً ، ولا يكون هناك عظم متصل أصلاً ، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بتصفين ، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم . وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفاً القسمين جمِيعاً ، وليس يمكن ذلك في العدد .

لكن يعارض هذا أيضاً أن الجسم ، وسائل أجزاء الكم المتصل ، يقبل الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم . فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم ،

ولأنه ينقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً في هذا المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن أنه ينقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها . ومن المعلومات الأولى أن أجزاء المتناهي متناهية .

ومن الشكوك المعاصرة التي تلزمهم أن يسألوا : إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن المحدث عرض من الأعراض ، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث . فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر . فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ، ولم يوجد ما .

وأيضاً فقد يسألون : إن كان الموجود يكون من غير عدم 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 وجد وفرغ من وجوده ، فقد يتبعي أن يتعلق بذاته ، متوسطة بين العدم والوجود . وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العين ذاتاً ما وهو لاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل . وكلنا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود البخلاء .

فهذه الشكوك - كما ترى - ليس في قوة صناعة الجدل حلها . فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعونة الله تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور . فإن طريقة معونة الله تعالى أوضح من هذه ، على ما سنبين من قولنا بعد .

وأما المقدمة الثانية ، وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة ، فهي

مقدمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم . وذلك أننا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة ، وكذلك بعض الأعراض ، فلا فرق في النقلة من الشاهد ، في كليهما ، إلى الغائب . فإن كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب ، أعني أن الحكم بالحدث على ما لم نشاهده منها ، قياساً على ما شاهدناه ، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام ، ونستغني عن الاستدلال بحدث الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السماوي ، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد ، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوث نفسه ، لأنه لم يحسن حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين وهي طريق العجائب ، وهي التي خص الله به إبراهيم عليه السلام في قوله : «وكذلك نرى إبراهيم ملائكة السموات والأرض ول يكون من الموقنين » ، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية . وأكثر النظار انتهوا إليها ، وأعتقدوا أنها الآلة .

وأيضاً ، فإن الزمان من الأعراض ، ويعسر تصور حدوثه ، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان . فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان . وأيضاً ، فإن المكان الذي يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له ، يعسر تصور حدوثه أيضاً ، لأنه إن كان خلاء - على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان - احتاج أن يتقدم حدوثه - لمن فرض حادثاً - خلاء آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكן ، على الرأي الثاني ، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان ، فيحتاج الجسم إلى جسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويبة . وأدلةهم التي يشتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثاً ، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . وذلك أنهم يقولون : إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة فـإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كامنة في المخل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر . ثم يبطلون هذين القسمين ، فيظنون أنهم قد يبنوا أن جميع الأعراض حادثة . وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث ، لا مالا يظهر حدوثه ، ولا ما لا يشك في أمره ، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية : من حركاتها وأشكالها ، وغير ذلك . فنقول أدلةهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطيب إلا حيث النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

وأما المقدمة الثالثة ، وهي القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهي مقدمة مشتركة الأسم ، 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 السود المشار إليه . فاما هذا المفهوم الثاني فهو صادق ، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه ، وذلك العرض حادث ، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً ، لأنه إن كان قدما فقد خلا من ذلك العرض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، هذا خلف لا يمكن . وأما المفهوم الأول ، وهو الذي يريدونه ، فليس يلزم عنه حدوث المخل ، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصور المخل الواحد ، أعني

الجسم ، تتعاقب عليه أعراض غير متاهية : إما متضادة وإما غير متضادة ، كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر . ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى / هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن يبنوا ، في زعمهم ، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها . وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع ، ألا يوجد منها في محل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدى امتناع الموجود منها ، أعني المشار إليه ، لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انتصاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينتهي ، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه ، أعني المفروض موجوداً . مثال ذلك أن الحركة الجبودة اليوم للجرم السماوى ، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد ومثلاً لذلك برجل قال لرجل : « لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها » . فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً . وهذا التمثيل ليس ب صحيح ، لأن في هذا وضع مبدأ ونهاية « ووضع ما بينهما غير متناه ، لأن قوله وقع في زمان محدود ، وإنطواه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود . فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بيته وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها ، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل يبين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها .

وأما قولهم « إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده » فليس صادقاً في جميع الوجوه ، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض ، توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة

الاستقامة . فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يعرض / عنها ما ينهيها . مثال 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 فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم . وأما التي تكون على استقامة مثل كونه الإنسان من الإنسان ، وذلك الإنسان من إنسان آخر . فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ، لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر . 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 فعلا لا نهاية له ، أن يفعل ، بآلات متبدلة ، أشخاص لا نهاية لها . وهذا كلام ليس يظهر في هذا الموضوع . وإنما سقناه ليعرف أن ما توهם القوم من هذه الأشياء أنه : هناً فليس برهاناً ولا هو من الأقوایل التي تليق بالجمهور ، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به . فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية .

وأما الطريقة الثانية فهي التي استبطتها أبو المعالى في رسالته المعروفة بالنظامية . ومبناها على مقدمتين : إحداهما أن العالم ، بجميع ما فيه ، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ( حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر ما هو ، وأكبر ما هو ) ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، / أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل

متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ، حر، 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 صيره بأحد الجائزين أولى منه بالأخر .

فأما المقدمة الأولى فهي خطبية ، وفي بادئ الرأي . وهي أما في بعض أجزاء العالم ظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها . وفي بعضه 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 . وبshire أن يكون ما يعرض للإنسان ، في أول الأمر ، عند النظر في هذه الأشياء شبهاً 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 جلها ، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن هذا الموضوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته . فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضوع حكمة . وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر يضد ذلك ، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ، وإن لم يكن ضرورياً فيه . وهذا هو معنى الصناعة ، والظاهر أن الخلق / شبهاً في هذا المعنى بالمصنوع . فسبحان الخالق العظيم .

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع . ومن

جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكم الصالح فليست تصلح لهم . وإنما صارت مبطلة للحكمة ، لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء . وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده ، على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود ، فليس هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم يكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب "إلى الصالح" ، دون من ليس بصالح . وأى حكمة كانت تكون في الإناء لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأنى بالأذن كما يتأنى بالعين ، والشم بالعين كما يتأنى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيمًا ، تعالى وتقديست أسماؤه عن ذلك .

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجهها ، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما ، سوى الفاعل ، فهو ، إذا اعتبر ذاته ، ممكناً وجائزاً وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز سيناً : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ، ممكناً باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول . 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 / أنه متى توهם فاعله مرتفعاً ارتفع هو ، قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل . وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل . ولكن للحرص على الكلام معد في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول إلى ذكره ، فلترجم إلى حيث كنا نقول :

وأما القضية الثانية ، وهي القائلة إن الجائز محدث ، فهى مقدمة غير بينة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء : فأجاز « أفلاطون » أن يكون شئ جائز أزلياً ، ومنعه أرسطو . وهو مطلب عويض . ولن تبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك (وتعالى) بعلمه ، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

وأما أبو المعالى فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات : إحداها أن الجائز لابد له من مخصوص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى ، والثانية أن هذا المخصوص لا يكون إلا مريدا ، والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث . ثم يبين أن الجائز يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مرید ، من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين ، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله ، بل تفعلاهما . مثال ذلك أن السقمونيا ليست بتجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن مثلا دون التي في الأيسر . وأما الإرادة فهي التي تختص الشئ دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذى خلق فيه من الجو الذى خلق فيه ، بيريد الخلاء ، لكونه فى غير ذلك الموضع / من ذلك الخلاء . فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة .

والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التى تخص أحد المماثلين صحيحة ، والقائلة إن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة ، أو غير بينة بنفسها . ويلزم أيضاً عن وضعه لهذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قدیماً ، لأنه

إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء .

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين . وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه ، لأن الإرادة من المضاف . وقد تبين أنه إذا وجد أحدهما المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والأبن ، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة . فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ، لا بد محدث ( بالفعل ) . وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الإرادة التي تقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة ، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل ، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو يئن أنها ، إذا خرج مرادها ، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ، إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسيط الفعل . فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولابد :

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق من "جمهور" . ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ، بل صرخ بما الأظهر منه أن الإرادة ( موجودة موجودات ) حادثة ، وذلك في قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول / له كن فيكون » . وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ، بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم ، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر . وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم ، لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل

قديم هو المقدمة التي بینا وھنها ، وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .  
وستبين هذا المعنى بیاناً أتم عند القول في الإرادة .

فقد تبین لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقاً نظرية يقينية ( ولا طرقاً شرعية يقينية ) وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المتبهنة ، في الكتاب العزيز ، على المعنى ، أعني بمعرفة وجود الصانع . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تأملت وجدت ، في الأكثر ، قد جمعت وصفين : أحدهما أن تكون يقينية ، والثانى أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعني قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

وأما الصوفية فطريقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من مقدمات وأئمة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله ، وبغيره من الموجودات ، شيء يلقي في النفس عند تجربتها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، ويحتاجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : « واقروا الله ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدئنهم سبلنا » ومثل قوله ( تعالى ) : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاصدة لهذا المعنى .

ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا / وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عيناً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن

تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هي التي تقييد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها في جملتها حاً ، أعني على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه .

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقوهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقوهم من جنس طرق الأشعرية .

فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تتحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية / ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل

الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبني على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي هبنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ، ضرورة ، من قبل فاعل قاصد لذلك مرید ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فاما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان . وكذلك موافقة الأزمنة الأربعية له ، والمكان الذي هو فيه أيضاً ، وهو الأرض . وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة ذلك ، أعني منافع الموجودات ، داخله في هذا الجنس . ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

رأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ووجود السموات . 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 ذياباً ولو اجتمعوا له » الآية . فإننا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فتعلم قطعاً / أن هبنا موجوداً للحياة ومنعماً بها ، وهو

الله تبارك وتعالى . وأما السموات فعلم ، من قبل حركاتها التي لا تفتر ، أنها مأمورة بالعنابة بما هبنا ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع (فله) مخترع .

فيصبح من هذين الأصولين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات « لأن امن لم يعرفحقيقة الشيء لم يعرفحقيقة الاختراع . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملوكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » . وكذلك أيضاً من تنبع معنى الحكمة في موجود موجود ، أعني معرفة السبب الذي من أسباب خلق ، والغاية المنشودة به ، كان رقوفه على دليل العناية أتم .

فهذه الدليلان هما دليلاً الشرع . وأما أن الآيات المتبعة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك يبين أن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التبيه على دلالة الاختراع ، وأما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جمياً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية / فقط فمثل قوله تعالى : « ألم يجعل الأرض مهاداً والجبال أولاداً » إلى قوله « وجنات ألفافاً » ، ومثل قوله :

« تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً متيراً » ، ومثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه » الآية . ومثل هذا كثير في القرآن .

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » ، ومثل قوله تعالى : « أفالا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ، ومثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » . ومن هذا قوله تعالى ، حكاية عن قول إبراهيم : « إني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض » إلى غير ذلك من الآيات التي لا تختصى .

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً ، بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » إلى قوله : « فلما مجحدوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » . فإن قوله « الذى خلقكم والذين من قبلكم » تبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : « الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء » تبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحيناها وأخرجنا منها حباً ف منه يأكلون » ، وقوله تعالى : « الذين ( يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ) ويفتکرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلأً سبحانك فقنا عذاب النار » . وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى

معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى . وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : « إِذَا أَخْذَ رِبَّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظَاهِرِهِمْ ذُرِّيْتُمْ » إلى قوله : « قَالُوا بَلِّي شَهَدْنَا ». ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به ، وامثال ما جاءت به رسالته ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالريوبنة ، مع شهادته لنفسه وشهاددة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : « شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ قَائِمًا بِالْقَسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ». ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى : « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكُنْ لَا يَقْهِمُونَ تَسْبِيْحَهُمْ » .

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين مما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلام ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يتصررون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحسن . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحسن ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب . والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من

قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل / التعمق في معرفة الشئ الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصناعتها . فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . ولاشك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع ، من جهة ما هو صانع ، من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط . وأما مثال الدهرية فى هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحسن مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته .

## ثانياً : في الصفات

وأما الأوصاف التي صرخ الكتاب العزيز بوصف / الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجده للإنسان ، وهي سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى :

«ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخير» ووجه الدلالة أن المصنوع يدل - من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع - أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل النهاية قبل النهاية ، فوجب أن يكون عالماً به . مثال ذلك أن الإنسان إذ نظر إلى البيت فادرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء .

وهذه الصفة هي صفة قديمة ، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصرف بها وقتاً ما . لكن ليس ينبغي أن يتمسق في هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم . فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث ، في وقت عدمه وفي وقت وجوده ، علمًا واحدًا . وهذا أمر غير معقول ، إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً ، وتارة يوجد قوة ، وجوب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل .

وهذا شئ لم يصرح به الشرع : بل الذى صرخ به خلافه ، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها ، كما قال تعالى : « وما تسقط / من ورقه إلا يعلمهها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » . فينبغي أن يوضع في انشرع أنه عالم بالشىء قبل أن يكون ( على أنه سيكون ، وعالم بالشىء إذا كان على ) أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمehor لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى .

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث ، والبارئ سبحانه لا يقرم به حادث ، لأن ما لا ينفك عن تحوادث زعموا حادث . وقد بينما نحن كذب هذه المقدمة . فإذا الواجب أن تقرّ هذه القاعدة على ماوردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم ، فإن هذه بدعة في الإسلام « وما كان ربك نسيانا » .

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن يتنتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب . وما قالوه في ذلك صواب .

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 .

فاما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة يأرادة قديمة فبدعة ، وشع لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهمور ، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل ، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشئ في وقت كونه ، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه ، كما / قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فإنه ليس عند الجمهمور ، كما قلنا ، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للحوادث يأرادة قديمة ، إلا ما توهمه التكلمون من (أن) الذي تقوم به الحوادث حادث »

فإن قيل فصنة الكلام من أين ثبت له ( قلت ثبتت له ) من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ( أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه ) وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل . وإذا كان الخلق الذي ليس بفاعل حقيقي ، أعني الإنسان ، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحرى أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي ! ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى ، في نفس من اصطفى من عباده ، بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له ، بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحياً ، أى بغير لفظ ( يخلقه ، بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ ) يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه . وإلى هذه الأطوار الثلاثة

الإشارة بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء ». فالوحى هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب ، كما قال تبارك وتعالى : « فكان قاب قوسين أو أدنى / فأوحى إلى عبده ما أوحى » . و « من وراء حجاب » هو الكلام الذي يكون بواسطة الألفاظ يخلقها ( الله ) في نفس الذي اصطفاه بكلامه . وهذا هو كلام حقيقي ، وهو الذي خص الله به موسى . ولذلك قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » . وأما قوله : « أو يرسل رسولاً » فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك ، وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هو ورثة الأنبياء بواسطة البراهين . وبهذه الجهة صبح عند العلماء أن القرآن كلام الله .

فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر . وبهذا بين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق 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 يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله . وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعتنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله ، وعلى المعنى ليس بمخلوق . ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، أعني لم يفصل الأمر ، قال إن القرآن مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما .

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 الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصولين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته ، فنكروها ذاته محلأ للمحوادث . فقالوا المتكلم / ليس فاعلاً للكلام . وإنما هي صفة قديمة لذاته ، كالعلم وغير ذلك . وهذا يصدق على كلام النفس ، وبكتاب على الكلام الذي يدل على ما في النفس ، وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل وليس من شرطه أن يقوم بفاعله . والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم . وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معاً ، وأعني كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما في المخالق، فكلام النفس هو الذي قام به . فاما الدال عليه فلم يقسم به سبحانه . فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم انكرت أن يكون إنشاء فاعلاً للكلام بإطلاق . والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق، انكرت كلام النفس . وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل، على ما لاح لك من قولنا .

وأما صفتا السمع والبصر ( فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر ) يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان . فواجِب أن يكون

عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له . وهذه كلها منبية على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تبييهه على وجود العلم له ، وبالجملة فما يدل عليه إسم الإله واسم العبود فيقتضي أن يكون مدركاً بجميع الإدراكات ، لأنه / من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له ، كما قال تعالى : « يا أبا ت لم تعبد ما لا يسمع ولا يضر ولا يسمع ولا يغنى عنك شيئاً » ، وقال تعالى : « أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ » . فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه، ويسمى به ، هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجم眾 ، لا غير ذلك .

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال : نـ هذه الصفات : هل هي الذات أو زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية أم صفة معنوية ؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام مبني فيها زائد ذات الذات ، مثل قولنا واحد وقديم . والمعنىوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها - فالأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات . فيقولون إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وهي بحياة زائدة على ذاته ، كحال حال في الشاهد . ويلزمهم على هذا أن يكون الحال 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 فالآلهة كثيرة . وهذا قول التنصاري الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة : أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا : « لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثٌ ثَلَاثَةُ وَإِنْ قَالُوا أَحَدُهُمَا قَائِمٌ بِذَاتِهِ وَالْآخَرُ قَائِمٌ بِالْقَائِمِ بِذَاتِهِ فَقَدْ أَوْجَبُوا أَنْ يَكُونُ

جوهراً وغresaً ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ،  
والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

وكذلك قول المعتزلة في هذا / الجواب « إن الذات والصفات شيء واحد » هو أمر بعيد من العارف الأول ، بل يظن أنه مضاد لها . وذلك أنه يظن أنه من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز 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 والتصريح به بدعة . وهو أن يضلل الجمهور أخرى منه أن يرشدهم . 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 ابني على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم . وقد يبنا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك ( وأن الذين عندهم برهان على ذلك ) هم العلماء .

ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف وأنها جواهر ، لا قائمة بغيرها ، بل قائمة بنفسها كالذات ، واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة مما 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 . فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ، ومذهب من رأى الكثرة ، وهو لاء قسمان : منهم من جعل الكثرة ( كثرة ) قائمة بذاتها ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها . وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع .

وإذا كان هذا هكذا فإذا الذى ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل / الأمر فيها هذا التفصيل ، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا . وأعني هنا بالجمهور كل من يعن بالصنائع البرهانية ، وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس في قوة صناعة الكلام 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 الذى صرخ به للجمهور من المعرفة في هذا ، والطرق التى سلكت بهم فى ذلك .

### ثالثاً: في معرفة التنزية

وإذ قد تقرر من هذا المنهاج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكتها في نفي الشريك عنه ثانياً، والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته، والقدر الذي صرخ به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس، وهو القدر الذي (إذا) زيد فيه أو نقص أو حرف أو أُول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع - فقد بقي «لينا أن نعرف أيضاً الطرق التي سلكها الناس في تنزيه الخالق سبحانه عن الناقص ومقدار ما صرخ به من ذلك، والسبب الذي «ن قبله انتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك. فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه.

فنقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقدیس فقد صرخ به أيضاً في غير ما آية من الكتاب، العزيز؛ وأيّنها في ذلك وأتمها قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». وقوله «أفمن يخلق كمن لا يخلق» هي برهان قوله تعالى: «ليس كمثله شيء». وذلك أنه من «أنروز 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) وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق: إما متنافية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق. وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات هنا، وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على

وإذ تقرر أن الشرع قد صرخ بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئاً: إحداهما أن عدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق، والثاني أن توجد في صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل - فلينظر فيما صرخ به الشرع من هذين الصنفين وما سكت عنه، وما السبب الحكمي في سكوته؟ فنقول: أما ما صرخ الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات الناقص. فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: «وتوكِّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوت» ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ لل موجودات، وذلك صرخ به في قوله تعالى: «لَا تَأْخُذْ سَنَةً وَلَا نُوماً». ومنها التنسيان والخطأ، كما قال تعالى: «(عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي) فِي كِتَابٍ لَا يَضُلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي». والوقف على انتفاء هذه الناقص هو قريب من العلم الضروري وذلك أن ما كان قريباً من هذه من العلم الضروري فهو هذا الذي صرخ الشرع بنفيه عنه سبحانه، وأما ما كان بعيداً عن المعارف الأولى الضرورية فإنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس، كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: «ولكن أَكْثَرُ النَّاسَ لَا يَعْلَمُونَ» مثل قوله تعالى: لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ومثل قوله تعالى: «فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسَ لَا يَعْلَمُونَ». فإن قيل: فما الدليل على نفي هذه الناقص عنه، أعني الدليل الشرعي، قلنا: الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو

لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا، (ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده)» الآية، وقال تعالى: «ولا يؤدّه حفظهما وهو العلى العظيم».

#### رابعاً: [ القول في صفة الجسمية ]

فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية: هل هي من الصفات التي صرّح الشرع بتفسيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول: إنه من البين من أمر الشرع إنها من الصفات المسكوت عنها (وهي إلى التصرير يثبتانها في الشرع أقرب منها إلى نفيها)؛ وذلك أن الشرع قد صرّح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضلها في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق؛ إلا أنها في الخالق أتم وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأحشام. وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم.

والواجب عندي، في هذه الصفة أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرّح فيها ببني ولا إثبات ويجب من سأله في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، وينهى عن هذا السؤال؛ وذلك لثلاثة معان:

أحداها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه، برتبة واحدة ولا ربّتين ولا ثلات وأنت تبين ذلك من الطريق التي 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 الأغراض وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا إن هذه الطريقة ليست ببرهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها وأيضاً فإن ما يصنعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتقاء الحدوث عنه فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم.

وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو التخيل والمحسوس وأن ما ليس بمتخيل ولا بمحسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم إن هنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتتقد الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه وتعالى أنها ملشية، وأعتقد الذين نفوها في المشتبه أنها مكثرة.

وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرخ بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة، مما يقال في المعاد وغير ذلك. فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة. وذلك أن الذين صرحو بنفيها فرقان: المعتزلة والأشعرية فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين، فعسر ذلك عليهم ولجأوا في الجمع إلى أقواب سلطانية سترشـد إلى الوهم الذي فيها عند الكلام في الرؤية

ومنها أنه يوجب انتقاء الجهة، في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة وذلك أن بعث الأنبياء أنبي على أن الوحي نازل إليهم من السماء وعلى ذلك أثبتت شريعتنا هذه أعني أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: «إنا أنزلناه في ليلة مباركة» وابني نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتتصعد إليها، كما قال تعالى: «إلهي يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح» وقال تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه، وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة، على ما سند ذكره، بعد عند المتكلم في الجهة ومنها أنه إذا صرخ بنفي الجسمية وجوب التصریح بنفي الحركة فإذا صرخ بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر، من أن الباريء يطلع على أهل الحشر، وأنه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى «وجاء ربكم والملك صفاً». وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع.

فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر؛ فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها. وأما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى حد أمرين: إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها؛ وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. (وهذا كله بطال للشريعة ومحوها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة) مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتاج بها المؤولون لهذه الأشياء بتجدها كلها غير برهانية؛ بل الظواهر الشرعية أقمع منها أعني أن التصديق بها أكثر وأنت تتبع ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي (الجسمية وكذلك تبين ذلك

في البرهان الذي بناه عليه نفي ) الجهة على ما سنقوله بعد ..

وقد يدل ذلك على أن الشرع لم يقصد التصریح بنفي هذه الصفة (للمجھور أن ل مكان انتفاء هذه الصفة) عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع للمجھور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز: «وَيُسأْلُونَكُمْ عَنِ الرُّوحِ قَلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيٍّ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند المجھور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه المجھور لاكتفى بذلك الخليل صلی الله عليه وسلم في محااجة الكافر، حين قال له: «ربِّيَ الَّذِي يَحْيِي وَيَمْتَدِّ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأَمْتَدِّ» الآية؛ لأنَّه كان يكتفى بأنْ يقول له: أنت حسْمٌ والله ليس بجسم لأنَّ كُلَّ حسْمٍ محدثٌ كما تقوُنْ .. ية. وكذلك كان يكتفى موسى عليه السلام عند محااجته لفرعون في دعواه «الله أَكْبَرُ». وكذلك كان يكتفى صلی الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعى من الريوبيَّة من أنه جسْمٌ الله ليس بجسم بل قال عليه السلام في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعى من الريوبيَّة: إنَّ رَبِّكم ليس بأَعْوَرٍ. لاكتفى بالدلالة على كذبه يوجد هذه الصفة الناقصة التي ينتفي عند كل أحد وجودها بيد يديه العقل في الباري سُبْحَانَه ..

فهذه كلها كما تراه بداع حادثة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أباً المصطدق أنها ستفرق أمته إليها.

فَإِنْ قَالَ قَاتِلٌ: فَإِنَّا لَمْ يَصْرِحْ الشَّرْعُ لِلْمَجْھُورِ لَا أَنَّهُ جَسْمٌ وَلَا أَنَّهُ غَيْرَ جَسْمٍ قَمَا عَسَى أَنَّهُ يَجَابُوا فِي جَوَابٍ مَا هُوَ؟ قَالَ: هَذَا السُّؤَالُ طَبِيعِي لِلْإِنْسَانِ وَلَيْسَ بِقُدْرَةِ أَنْ يَتَكَلَّ عَنْهُ وَلَذِلِكَ لِمَنْ يَقْتَلُ الْجَمْھُورَ أَنْ يَقَالُ لَهُمْ

في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لأن مالاً ماهية له لا ذات له.

قلنا الجواب في ذلك أن يجاپوا بجواب الشرع فيقال لهم: إنه نور فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة والتي هي ذاته فقال تعالى «الله نور السموات والأرض». وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فإنه جاء إله قيل له عليه السلام: هل رأيتك؟ قال نوراني أرأه وفي حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها وإليه سبحانه.

وفي كتاب مسلم: إن الله حجاباً من نور لو كشف لا حترق سبhat وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض روایات هذا الحديث «سبعين حجاباً من نور، وينبغي أن نعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخلق سبحانه؛ لأن مجتمع (فيه) أنه محسوس تعجز الأ بصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم والوجود عند الجمهور إنما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل لهم به أشرف الموجودات وها 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 عن النظر إلى الشمس؛ بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس، وحقاً. وأيضاً فإن الله سبحانه وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفتة أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها فالحق ما سمي الله تبارك وتعالى بنفسه نوراً وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي

جاءت في الميعاد.

فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنها لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهو لم يمكن فيهم أن يقلعوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم

#### خامساً (مسألة الرؤية)

ولذا قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: إن الذي يبقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية، فإنه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما دخله من الجزء المقدم لقوله تعالى: «لا تدركه الأ بصار وهو يدرك الأ بصار». ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم وسيب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقادوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه، واعتقادوا وجوب التصرير بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم إن إنتهت الجسمية أن تنتهي الجهة وإذا انتهت الجهة انتهت الرؤية؛ إذ كل مرئي في جهة من الرائي. فاضطروا، لهذا المعنى لرد الشرع المقول، واعتلو للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أن ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى: «لا تدركه الأ بصار» وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، وأعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجاج سوفسطائية موهنة، أعني الحجاج التي

تُوهم أنها حجج وهي كاذبة 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 الرأي، كذلك الأمر في الحجج أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائية، وهي التي تُوهم أنها يقين وهي كاذبة. والأقواب التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة منها أقواب في رفع دليلي المعزولة. ومنها أقواب لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فرضها محال.

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة «أن كل مرئي فهو من جهة من الرأي»، فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد، لا حكم الغائب وإن هذا الموضع ليس هو من الموضع التي يجب فيما نقل حكم الشاهد إلى الغائب، وإنه جائز أن يرى الإنسان (ما ليس في جهة إذا كان جائزًا أن يرى الإنسان) بالقوة المبصرة نفسها دون عين – ولهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان. وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئ منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئ بل بأوضاع محددة وشروط محددة أيضاً وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم أعني الأشعرية إن أحد الموضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حى تكون

الحياة تظهر في المشاهد شرطاً في وجود العالم. وإن كان ذلك فلنا لهم: وكذلك يظهر في الشاهد، أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية، فالحقوا العائب فيها بالشاهد على أصلكم.

وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف «بالمقاصد» أن يعاند هذه المقدمة أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي بأن الإنسان يصر ذاته في المرأة، وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يصر ذاته وكانت ذاته ليست تحمل في الجهة المقابلة فهو يصر ذاته في غير جهة - وهذه مغالطة فإن الذي يصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرأة، والمرأة في جهة.

وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما وهي 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 عدداً جهات أخرى غير هذه لل موجود ثم يقولون: وباطل أن يرى من قبل أنه جسم؛ إذ لو كان كذلك لما رأى اللون وباطل أن يرى لمكان أنه لون إذ لو كان ذلك لما رأى الجسم. (قالوا) وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تستوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود - والمغالطة في هذا القول بينة؛ 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 لم يصر، ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط

لوجب أن تبصر الأصوات وسائل المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائل الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل.

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنته أن تسمع والأصوات ممكنته أن ترى وهذا كله خروج عن الطبيع وعما يمكن أن يعقله إنسان فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وأن الله هذه غير آلة تلك وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً 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 قدرة تدرك بها المرئيات: الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا: هو قدرة تدرك (بها) الأصوات فإذا وضعوا هذا قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط فقد نسلموا أنه لا يدرك الألوان وإن قالوا: بصر فقط فليس يدرك الأصوات وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنَّه يدرك الأصوات ولا سمعاً فقط لأنَّه يدرك الألوان غير بصر وسمع معاً. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات. وهذا شيء - فيما أحببه - يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفطنة.

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها: أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات. والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. فإذا الحواس إنما

تدرك الشيء من حيث هو موجود. 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 تفتقر بالشيء الذي تشارك فيه؛ ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزام أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر. وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسيط إدراكيها لمحوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته. ولو لا النشأ على هذه الأقوال وعلي التعظيم للسائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الجات القائمين بنصرتها في زعمهم إلى مثل هذه الأقوال الهجينة التي هي ضحكة من عنى بتمييز أصناف الأقوال أدنى عناية هو التصرير في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصرير بنفي الجسمية للجمهور وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هبنا موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار؛ لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق بالإفصاح به للجمهور، وأنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخييل؛ بل ما لا يتخيلون هم عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما

ليس بمتخيل غير ممكن عتلهم عتل الشرع عن التصريح لهم بهذا المتن  
فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل، مثل ما وصفه به من  
السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنه لا يجأنسه شيء من  
الموجودات المتخيلة ولا يشبهه.

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرخ لهم بشيء  
من هذا؛ بل لما كاد أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به؛ إذ  
كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخييل وبهذا التحو من التصور  
يمكن أن يفهموا المعانى الموجودة في المعاد أعني أن تلك المعانى مثلت لهم  
بأمور متخيلة محسوسة فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى  
على ظاهرة لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها؛ لأنه إذا قيل له: إنه نور وإن  
له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه  
في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في  
حق الجمهور ولا في حق العلماء وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك  
الحال مزيد علم؛ لكن متى صرخ لهم به أعني ... . . . . .  
ابن بطة انبطلت عندهم  
الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه  
الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل.

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه  
المعانى المثارات التي لا يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك  
المعانى نفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور، فيجب أن يوقف عند حد  
الشرع في نحو التعليم الذي يخص به صنفاً صنفاً من الناس، وألا يخلط  
التعليمان كلامهما فقدت الحكمة الشرعية التبوية. ولذلك قال عليه السلام:  
إِنَّمَا مُحَمَّدَ أَنْبِيَاءُ أَمْرَنَا أَنَّ نَزَّلَ اللَّهُ عَزَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَأَنَّ تَخَاطَبُهُمْ عَلَى قدر

عقولهم». ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول.

فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهرة في حق الله تبارك وتعالى. أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بآياتها – وإذا قد تبيّنت عقائيد الشرع الأول في التزييه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمورو من ذلك فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة (أفعال) الله تبارك وتعالى، وهو الفن الخامس من هذه الفنون، وبه ينقضى القول في هذا الذي قصدناه.



رابعاً: نصوص مختارة من كتاب .قواعد العقائد،  
الغزالى



## تقديم

الغزالى هو أبو حامد محمد الغزالى، ولد في طوس بخراسان ودرس علم الكلام في نيسابور على أمام الحرمين «الجويني»؛ ثم قدم على مجلس نظام الملك - وزير السلطان السلاجوقى - وظل فيه حتى أُسند إليه منصب التدريس في بغداد، وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به، فطفق يدرس الفلسفة لعلها تخرجه من شكوكه. وقد درس كتب الفلاسفة - ولا سيما الفارابي وأبن سينا - ثم ألف كتاباً - هو كتاب «مقاصد» الفلاسفة - يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ثم كتب «تهافت الفلسفة» ينتقد فيه الفلسفه الماشئين من المسلمين، ولم يلبث بعد تأليفه هذا الكتاب طويلاً في مهنة التدريس بيغداد، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد أصابه فيه من نجاح.

لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به، فلم يكن مطمئناً إلى دروسه في علم الكلام، وبعد تردد شديد بين نوازع الدنيا وداعي الآخرة، وهو تردد كان من أثره أن اعتلت صحته، هتف به هاتف باطنى فاعتزل وخلا إلى نفسه يروضها استعداداً لما هو مقبل عليه، وانتهى به الأمر إلى مغادرة بغداد حيث لم يلبث عشر سنين متقللاً ينصرف إلى العيادة وإلى التأليف، وكان أهم ما ألفه في هذه الفترة كتاب «إحياء علوم الدين».

ولقد ذهب به الأسفار إلى دمشق وإلى بيت المقدس وإلى الإسكندرية وؤلى مكة والمدينة، ثُم عاد في نهاية المطاف إلى وطنه حيث أستانف مهنة التدريس زمناً وجيزاً في نيسابور ثم وافته منيته في مسقط رأسه طوس.

كان الغزالى متكلماً وفليساً ومتتصفاً وفقيراً ولذلك فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية وغيرها، وكان أهمها جمعياً كتاب أحياء علوم الدين.

وللغزالى مصنفات في علم الكلام. الاتتصاد في الاعتقاد والرسالة القدسية (وهي مختصرة للرسالة السابقة وترجده في الأحياء تحت عنوان «قواعد العقائد»). ومن مؤلفاته في الفلسفة المنطق: معيار العلم ومحك النظر، ومقاضن الفلسفة (و فيه يعرض لآراء الفلاسفة تمهيداً للرد عليهم)، وكتاب «تهاافت الفلسفه» ويوجه فيه لل فلاسفة الماشين نقداً في ثلاثة مسائل رئيسية هي: مسألة قدم العالم، ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

وفي الرد على البلاطنية له «القسطناس المستقيم» وفي معتقدات السلف: جواهر القرآن، كتاب الأربعين الحكمة في مخلوقات الله، الدرة الفاخرة، المقصد الأسمى في أسماء الله الحسنى، الكشف راتببين في غرور الخلق أجمعين، الجام العقام في علم الكلام. وله مصنفات في النقه منها: الوجيز والمستصفي ومن مؤلفاته أيضاً: المنفذ من الضلال، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزنادقة، والأملاء من اشكالات الأحياء.

وله أيضاً التبر المسبوك، والتجمير في علم التعبير والرد الجميل لإلهيات عيسى بتصريح الانجيل ومعارج القدس. وأيضاً كتاب المعتون به على غير أهله والمعتون الصغير، ومشكاة الأنوار.

بالإضافة إلى عدة رسائل أثبتت النقد التاريخي عدم صحة نسبة إلية.

ومن أهم الموضوعات التي تناولها الغزالى في كتابه «قواعد العقائد» هي ذات الله تعالى وصفاته.

وفيما يتعلّق بالذات الإلهية، يرى الغزالى إن الإنسان بفطرته يمكنه الاستدلال على وجود الله وذلك بالنظر في آيات خلقه، فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق وبالإضافة إلى ذلك يشير الغزالى إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب أن تؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله، ييد أن الغزالى يفضل الطريق الصوفى فى معرفة الله فعن طريق الحدس (الذوق) أمكن له أن يدرك في نفسه صورة الله، اعني أنه ادرك بالعيان الداخلى المباشر في ذاته أن الله قد خلفه على صورته وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله في الخلق على قدرة الإنسان في الفعل الارادى الصادر عن ارادة حرة، أما ان نقىس خلق الله للكون على العلاقة السببية في ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز.

وهكذا استدل الغزالى أن الله هو الموجود القادر على كل شيء المرید الفعال.

يقول الغزالى: «إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدّثه، والعالم حادث، فإذاً لا يستغني في حدوثه عن السبب».

ويرهن الغزالى على أن الله قدّيم إذ لو كان حادثاً لاقتصر إلى محدث، واقتصر المحدث إلى محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذاً فلا بد من الانتهاء إلى محدث قدّيم لا يجوز عليه العدم لثبت قدمه هو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو صانع العالم وبأثره ومحدثه ومبدعه.

كما يرهن الغزالي على أن الله واحد لا شريك له مصداقاً للأية «لو  
كان فيما آلهة إلا الله لفستها»

(سورة الانبياء. آية ٢٢)

فَاللَّهُ وَاحِدٌ، لَا نَدْلِيهُ، وَلَا مِثْلَ لَهُ يُسَاهِمُهُ وَيُسَاوِيهُ وَلَا يَنْظُدُ لَهُ فِتْنَاهُ  
وَيَنْأَوْهُ وَهُوَ وَحْدَهُ الْمُنْفَرِدُ بِالْخَلْقِ وَالْابْدَاعِ.

أما فيما يتعلق بمسألة الصفات الإلهية، نجد أن الغزالي يلتزم بالموقف  
الأشعري، وهذه الصفات الثبوتية سبع هي: العصابة والعلم والإرادة والقدرة  
والسمع والبصر والكلام.

- من حيث العلم: يرى الغزالي أن الله محاط بكل شيء بعلم واحد  
 دائم في الأزل والأبد، وهذا العلم المحاط لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى.
- ومن حيث القدرة: الله قادر على كل شيء وله الخلق والأمر وهو  
صاحب الملك والملائكة والعزة والجبروت.

- ومن حيث الإرادة: الله مريد لأفعاله، وارادته قدرة، اذ لو كانت  
حادثة في ذاته لصار محلاً للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو  
مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل  
الأمر إلى غير نهاية.

- الحياة: يرى الغزالي أن من ثبت علمه وقوته و فعله ثبت بالضرورة  
حياته، فالله حي.

- السمع والبصر: لما كان السمع والبصر من صفات الكمال، فكيف  
لا يكون الله سميعاً بصيراً.

- الكلام: يرى الغزالى ان كلام الله أزلٍ قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسي أما من حيث أنه اصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقرءة من حلول ذات الله فيها.

### المصادر والمراجع:

- (١) الغزالى، قواعد العقائد.
- (٢) الغزالى، احياء علوم الدين.
- (٣) عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالى.
- (٤) سعيد علي أبو ريان، تاريخ الفتن : السفي في الإسلام دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ .
- (٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة اشرف زكي نجيب محمود.
- (٦) دائرة المعارف الإسلامية (مادة الغزالى) .



## \* نصوص مختارة من كتاب «قواعد العقائد»

للغزالى

الركن الأول

في معرفة ذات الله تعالى

ومداره على عشرة أصول

فأما الركن الأول من أركان الإيمان في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى، وإن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول.

الأصل الأول: العلم بوجوده تعالى ومعرفة وجوده تعالى وأول ما يستضيء به من الأنوار، ويسلك من طريق الإعتبار، ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان وقد قال تعالى:

«لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا، وَالْجَنَّالَ أُرْتَادًا، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا، وَجَعَلْنَا نُومَكُمْ سَبَاتًا، وَجَعَلْنَا اللَّيلَ لِبَاسًا، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا، وَجَعَلْنَا سَرَابِجاً وَهَاجِاً، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجِاً، لَنْخَرِجَ يَهُ حَبَّاً وَبَنَاتَا، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا».

وقال تعالى: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَاحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الْرِّياحِ وَالسَّحَابِ الْمَسْخِرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِآيَاتِ لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ».

\* هذا الكتاب قام بتحقيقه والتعليق عليه موسى محمد علي، عالم الكتب، والطبعة الثانية، بيروت

١٩٨٥

وقال تعالى: «أَلَمْ تَرَوْ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا وَجَعَلَ  
الْقَمَرَ فِيهنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا، وَاللَّهُ أَنْتُمْ كُمْ مِنَ الْأَرْضِ نِيَابَاتٍ ثُمَّ  
يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا».

وقال تعالى: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنَونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» إلى  
قوله: «لِلَّمَّاقِوْنِ».

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من غفل إذا تأمل بأدنى فكرة  
مضمون هذه الآيات، وأدار نظرة على عجائب حلق الله في الأرض  
والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، إن هذا الأمر العجيب والترتيب  
المحكم لا يستغنى عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدرها، بل تكاد فطرة  
النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره،  
ولذلك قال الله تعالى:

«أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».

ولهذا بعث الأنبياء، صلوات، الله عليهم لدعوه الخلق إلى التوحيد  
ليقولوا: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَمَا أَمْرُوا أَنْ يَقُولُوا»:

لنا إله وللعالم إله، فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم من مبدأ  
نشوهم وفي عنفوان شبابهم ولذلك قال عز وجل:  
«وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهَ».

وقال تعالى:

«فَأَقْمِ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَيْفَا فِطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ  
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ»

فإذا في فطرة الإنسان وشاهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان ولكننا على سبيل الإستظهار والإفتداء بالعلماء النظار، نقول من بديهة العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحده وعالم حادث فإذا لا يستغني في حدوثه عن سبب .

أما قولنا: إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب فجلي فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقادمه وتأخيره، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يقتصر بالضرورة إلى المخصوص.

وأما قولنا العالم حادث فبرهانه إن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكن، وهذا حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فقي هذا البرهان ثلاثة عاوي:

الأولى: قولنا: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكن، وهذه مدركة بالبديهة والإضطرار، فلا تحتاج فيها إلى تأمل وافتخار، فإن من عقل جسماً لا ساكناً ولا متراكماً، كان لمن الجهل راكباً وعن نهج العقل ناكباً.

الثانية: قولنا: إنهما حادثان، ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض، وذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته وما من متراكب إلا والعقل قاض بجواز حركته، وما من متراكب إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منها حادث لطريانه والسابق حادث لعدمه لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه، على ما سيأتي بيانه وبرهانه في إثبات بقاء الصانع تعالى وتقدير

الثالثة: قولنا: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث،

وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنتقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال وإنقضاء ما لا نهاية له محال، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان يخلو عددهم عن أن تكون شفعاً أو وترأ، أو شفعاً ووترأ جمياً، أو لا شفعاً ولا وترأ، ومحال أن تكون شفعاً ووترأ جمياً، أو لا شفعاً ولا وترأ، فإن ذلك جمع بين النفي والإثبات إذ في إثبات أحدهما نفي الآخر، وفي نفي أحدهما إثبات الآخر، ومحال أن يكون شفعاً، لأن الشفع يصير وترأ بزيادة واحد، وكيف يعزز ما لا نهاية له واحد؟

ومحال أن يكون وترأ إذ الوتر يصير شفعاً بواحد، فكيف يعززها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها، ومحال أن يكون لا شفعاً ولا وترأ، إذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحادث وما لا يخلو من الحوادث فهو إذا حادث، وإذا ثبت حدوثه كان إفتقاره إلى المحدث من المبركات بالضرورة.

### الأصل الثاني القدم

العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل أزلي ليس لوجوده أول بل أول كل شيء عوقل كل ميت وهي.

وبرهانه أنه لو كان حادثاً ولم يكن قديماً لافقر هو أيضاً إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث، وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يحصل، أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه.

### **الأصل الثالث البقاء:**

العلم بأنه تعالى مع كونه أزلياً أبداً ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، لأن ما ثبت قدمه إسحاق عدمه.

ويرهانه: أنه لو إنعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدنه يضاده، ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه فكما يحتاج طریان الوجود إلى سبب فكذلك يحتاج طریان العدم إلى سبب، وباطل أن ينعدم بمعدنه يضاده لأن ذلك المعدم لو كان قدِيماً لما تصور الوجود معه وقد ظهر بالأصلين السابقين وجوده وقدمه، فكيف كان وجوده في القديم ومعه ضده؟ فإن كان الصد المعدم حادثاً كان محالاً إذ ليس الحادث في مضادته للقديم حتى يقطع رـه بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع وجوده، بل الدفع أهون من القطع، والقديم أقوى وأولى من الحادث.

### **الأصل الرابع: التنزع عن كونه جوهراً:**

العلم بأنه تعالى ليس بجوهر متحيز، بل يتعالى ويقدس عن مناسبة الحيز ويرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه، ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان، وما يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قلم جواهر العالم، فإن سماء مسم جوهراً ولم يرد به المتيحـزـ كان مخطئاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى.

## **الأصل الخامس: التنزع عن الجسمية**

العلم بأن تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر، إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر، وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً، لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهـرـ فالجوهر يستحيل خلوه عن الإنفصال والاجتماع، والحركة والسكن، والهيئة والمقدار.

وهذه سمات الحدوث، ولو جاز أن يعتقد أن سمات العالم جسم لجاز أن يعتقد الالهية للشمس والقمر، أو لشيء آخر من أقسام الأجسام، فإن تجاسر متجرس على تسميته تعالى جسماً من غير إرادة التأليف من الجواهر، كان ذلك غلطاً في الاسم، مع الإصابة في نفي معنى الجسم.

## **الأصل السادس: التنزع عن كونه عرضـاـ**

العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو جال في محل، لأن العرض ما يحل في الجسم، فكل جسم فهو حادث لا محالة، ويكون محدثه موجوداً قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم، وقد كان ~~يُوجـدـاـ~~ في الأزل وحده وما معه غيره، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده؟

ولأنه عالم قادر مرید خالق، وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا لم يوجد قائم بنفسه، مستقل بذاته، وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأن العالم كله جواهر وأعراض فإذا لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، بل الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء، وأنه يشبه الخلق خالقه، والمقدور مقدر، والمصور مصورة، والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعته؟؟ فاستحال القضاء عليها بيماثلته ومشابهته.

## الأصل السابع - العلم بأن الله تعالى متنزه الذات عن الإختصاص بالجهات

فإن الجهة إما فوق، وإما أسفل، وإما يمين وإما شمال: أو قدام، أو خلف وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان إذ خلق له طرفين: أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً، والآخر يقابلها ويسمى رأساً، فحدثت إسم الفرق لما يلي جهة الرأس وإن السفل لما يلي جهة الرجل حتى أن التملة التي تدب منكسة تحت السقف تقلب جهة الفرق في حقها تحتا وإن كان في حفنا فوقاً، وخلق للإنسان اليدين وأحدهما أقوى من الأخرى في الغالب، فحدثت إسم اليمين للأقوى، وإن إسم الشمال لما يقابلها، وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً، والآخر شمالاً، وخلق له جانبين يضر من أحدهما ويتحرك إليه، فحدثت إسم القدام للجهة التي يتقدم إليها بالحركة، وإن الخلف لما يقابلها: فالجهات حادثة يحدوthe الإنسان، ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة، بل خلق مستديراً كالكرة، لم يكن لهذه الجهات وجود أبنته، فكيف كان في الأزل مختصاً بجهة والجهة حادثة؟ أو كيف صار مختصاً بجهة بعد أن لم يكن له: أبان خلق العالم فوقه، وتعالى عن أن يكون له فوق، إذ تعالى أن يكون له رأس، والفرق عبارة عما يكون جهة الرأس، أو خلق العالم تحته، فتعالى عن أن يكون له تحت، إذ تعالى عن أن يكون له حل والتحت عبارة عما يلي الرجل، وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولأن المعمول من كونه مختصاً بجهة أن مختص بجهة اختصاص الجوادر، أو مختص بالجوادر اختصاص العرض، وقد ظهر إستحالة كونه جوهراً أو عرضاً، فاستحال كونه مختصاً بالجهة، وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين، كان غلطاً في الإسم مع المساعدة على المعنى، ولأنه لو كان

فوق العالم لكان محاذاً له، وكل محاذا لجسم، فـإِنما أَنْ يَكُونُ مِثْلَهُ أَوْ أَصْغَرُ أَوْ أَكْبَرُ، وَكُلُّ ذَلِكَ تَقْدِيرٌ مَحْجُونٌ بِالضُّرُورَةِ إِلَى مَقْدِرٍ، وَيَعْلَمُ عَنْهُ الْخَالِقُ الْوَاحِدُ الْمَدِيرُ.

فَإِنْ رَفَعَ الْأَيْدِيَ عَنِ السُّؤَالِ إِلَى جَهَةِ السَّمَاوَاتِ، فَهُوَ لَأَنَّهَا قِبْلَةُ الدُّعَاءِ، وَفِيهِ أَيْضًا إِشْلَارَةٌ إِلَى مَا هُوَ وَصْفٌ لِلْمَدْعُوِّ مِنِ الْجَلَالِ وَالْكَبْرِيَاءِ، وَتَبَيَّنَتْ بِهِ بَصِيرَةُ الْعُلوِّ عَلَى صَفَةِ الْمَجْدِ وَالْعَلَاءِ، فَإِنَّهُ نَعَالِيٌّ فَوْقَ كُلِّ مُوْجَدٍ بِالْقَهْرِ وَالْإِسْتِلَاءِ.

### الأصل الثامن: الإستواء.

العلم بأنَّه تعالى مُسْتَوٌ عَلَى عَرْشِهِ بِالْمَعْنَى الَّذِي أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْإِسْتِوَاءِ، وَالْقَهْرِ، وَحَمِلَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمْنِينُ اللَّهَ فِي أَرْضِهِ» عَلَى التَّشْرِيفِ وَالْإِكْرَامِ، لَأَنَّهُ لَوْ تَرَكَ عَلَى ظَاهِرِهِ لَزَمَّ مِنْهُ الْمَحَالُ، فَكَذَا إِسْتِوَاءُ، لَوْ تَرَكَ عَلَى إِسْتِقْرَارِ وَالْمُتَكَبِّرَ لَزَمَّ مِنْهُ، كَوْنُ الْمُتَمْكِنِ جَسْمًا مَمْسَأً لِلْعَرْضِ، اِنَّمَا مِثْلُهُ أَوْ أَكْبَرُ مِنْهُ أَوْ أَصْغَرُ، وَذَلِكَ مَحَالٌ وَمَا يَؤْدِي إِلَى الْمَحَالِ فَهُوَ مَحَالٌ.

### الأصل التاسع: الرؤية:

العلم بأنَّه تعالى مُعْ كُوْنِهِ مِنْزَهًا عَنِ الصُّورَةِ وَالْمَقْدَارِ مَقْدَسًا عَنِ الْجَهَاتِ وَالْأَقْطَارِ، مَرْئِي بِالْأَعْيُنِ وَالْأَبْصَارِ فِي الدُّرَا الْآخِرَةِ دَارُ الْقَرَارِ، لَقَوْلِهِ تَعَالَى:

«وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ، إِلَى رِبِّهَا نَاظِرٌ».

وَلَا يَرَى فِي الدُّنْيَا تَصْدِيقًا لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: «لَنْ تَرَانِي».

وأنيت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الأرباب ما جهله  
موسى عليه السلام؟.

وكيف سأله موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالاً..

ولعل الجهل يذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من  
الجهل بالأنباء صلوات الله عليهم.

وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر، فهو أنه غير مُؤدٍ إلى الحال فإن  
الرؤبة نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم  
به وليس في جهة جاز تعلق الرؤبة به وليس بجهة

وكما يجوز أن الله تعالى يخلق، وليس في سائرتهم، جاز أن يراه  
الخلق من غير مقابلة وكما جاز أن يعلم عن غير كيفية وضورة، وجاز أن  
يرى كذلك.

#### الأصل العاشر: الوحدانية.

العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له، فرد لا نده، الفرد بالخلق  
والإبداع واستبد بالإيجاد والإختراع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له  
فينارعه ويناريه، وبرهانه قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَنَا».

وببيانه: أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى  
مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن لها قادراً، وإن كان قادراً  
على مخالفته ومدافعته، كان الثاني قوياً قاهراً، والأول ضعيفاً فاقراً ولم يكن لها  
 قادر...  
111



الركن الثاني  
العلم بصفات الله تعالى  
ومداره على عشرة أصول  
**الأصل الأول: القدرة**

العلم بأن صانع العالم قادر، وأنه تعالى في قوله:

«وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» صادق، لأن العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته ومن رأى ثواباً من دين حسن النسج والتاليف متناسب بالتطريز والتطريف، ثم توهם صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له، أو عن إنسان لا قدرة له كان متخلعاً عن غريزة، السهل ومنخرطاً في سلك أهل الغباوة والجهل.

**الأصل الثاني: العلم.**

العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات، ومحيط بكل المخلوقات، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، صادق في قوله.

«وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى:

«أَلَا يَعْلَمُ مِنْ خَلْقٍ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

أرشدك إلى الإستدلال بالخلق على العلم بأنك لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف، والمصنوع المزين بالترتيب ولو في شيء الحقير الضعيف، على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف، فما ذكره الله سبحانه وهو المتهنى في الهدایة والتعريف.

### **الأصل الثالث: الحياة**

العلم بكونه عز وجل حيا، فإن من ثبت علمه وقدرته بالضرورة حياته، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددتها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحرف والصناعات، وذلك انغماس في غمرة الجهات والضلالات.

### **الأصل الرابع: الإرادة**

العلم بكونه تعالى مريداً لأفعاله، فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته، فهو المبدىء المعيد، والفعال لما يريد، وكيف لا يكون مريداً وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده<sup>(٥)</sup>، وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده، وبالقدرة تناسب الضديين والوقتين مناسبة واحدة، فلا بد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين، ولو أغني العلم عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال إنما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده، لجاز أن يعني عن القدرة حتى يقال: وجد بغير قدرة، لأنه سبق العلم بوجوده فيه.

### **الأصل الخامس: السمع والبصر**

العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هوا جس الضمير وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، وكيف لا يكون سمعاً بصيراً والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بتفصيلاً؟

فكيف يكون الخلق أكمل من الخالق ، والمصنوع أنسى وأتم من

## الصانع؟

وَكِيفَ تَعْتَدُ الْقِسْمَةَ مِهْمَا وَقَعَ النَّقْصُ فِي جَهَنَّمِهِ وَالْكَمالُ فِي خَلْقِهِ  
وَصَنْعُتُهُ؟ أَوْ كَيْفَ تَسْتَقِيمُ حِجَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﷺ، عَلَى أَيِّهِ إِذْ كَانَ يَعْدُ  
الْأَصْنَامَ جَهَلًا وَغَيْرًا، فَقَالَ لَهُ :

«لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبَصِّرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا».

وَلَوْ انْتَلَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْبُودِهِ لَأَضْحَى حِجَّتُهُ دَاحِضَةً وَدَلَالَتُهُ  
سَاقِطَةً وَلَمْ يَصُدِّقْ قَوْلَهُ تَعَالَى :

«وَتِلْكَ حُجَّتَنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ».

وَكَمَا عَقْلُ كُونِهِ فَاعِلٌ بِلَا جَارِحةٍ، وَعَالَمٌ بِلَا قَلْبٍ وَدَمَاغٍ، فَلَيَعْقِلَ  
كُونِهِ بَصِيرًا بِلَا حَدْقَةٍ، وَسَمِيعًا بِلَا أَذْنٍ، إِذَا لَا فَرْقٌ بَيْنَهُمَا.

## الأصل السادس : الكلام

أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ، وَهُوَ وَصْفٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ، لَيْسَ  
بِصَوْتٍ وَلَا حَرْفٍ، بَلْ لَا يُشَبِّهُ كَلَامَهُ كَلَامًا غَيْرَهُ، كَمَا لَا يُشَبِّهُ وَجُودَهُ  
وَجُودًا غَيْرَهُ، وَالْكَلَامُ بِالْحَقِيقَةِ كَلَامُ النَّفْسِ، وَإِنَّمَا الْأَصْوَاتَ قَطْعَتْ حَرْوَفًا  
لِلَّدَلَالَاتِ كَمَا يَدْلِيُّ إِلَيْهَا تَارِيَةُ الْحُرْكَاتِ وَالْإِشَارَاتِ، وَكَيْفَ التَّبَسُّمُ هَذَا  
عَلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْأَغْبَيَاءِ، وَلَمْ يَلْتَبِسْ عَلَى جَهَلَةِ الشُّعُرَاءِ حَيْثُ قَالَ قَائِلُهُمْ :

إِنَّ الْكَلَامَ لِفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

وَمَنْ لَمْ يَعْقِلْهُ عَقْلَهُ وَلَا نَهَاءَ نَهَاءَ عَنْ أَنْ يَقُولُ :

لِسَانِي حَادَثَ وَلَكِنَّ مَا يَحْدُثُ فِيهِ بِقَدْرِتِي الْحَادَثَةِ قَدِيمٌ، فَاقْطَعْ عَنْ  
عَقْلِهِ طَمَعَكَ، وَكَفَ عَنْ خَطَايَهِ لِسَانَكَ.

ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء، وأن الباء قبل السين في قوله: بسم الله، فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً فنره عن الإلتفات إليه بذلك، فللله سبحانه سر في إبعاد بعض العباد، ومن يضلله الله فيما له من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاماً ليس بصوت ولا حرف فليستكر أن يرى في الآخرة موجوداً ليس بجسم ولا لون وإن عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية، وهو إلى الآن لم ير غيره، فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر.

وإن عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات، فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات؛ وإن عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وأن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تخيل ذات - السموات والأرض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة، فليعقل. كون الكلام مقروءاً بالألسنة، محفوظاً في القلوب، مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها، إذ لو حلـهـ، بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابه اسمه في الورق، وحلت ذات النار بكتابه إسمها في الورق، ولا احترق.

#### الأصل السابع: قدم الكلام والصفات والتزه عن حلول الحوادث:

أعلم أن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاتـهـ، إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعرية التغيرات، ولا تخلـهـ الحالـاتـ بـلـ لمـ يـزلـ فيـ قـدـمـهـ مـوـصـفـاًـ بـمـحـامـدـ الصـفـاتـ،ـ وـلـاـ يـزالـ فـيـ أـيـدـيـهـ كـذـلـكـ مـتـزـهـاًـ عـنـ تـغـيـرـ الحالـاتـ لأنـ ماـ كـانـ مـحـلـ الـحـوـادـثـ لـاـ يـخـلـوـ عـنـهـاـ وـمـاـ لـاـ يـخـلـوـ عـنـ الـحـوـادـثـ

فهو حادث وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير وينبني على هذا أن كلامه قائم بذاته، وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه.

وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علمًا متعلقاً بما في قلب أبيه من الطلب، صار مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل: «أَخْلُقْ تَعْلِيْكَ» بذات الله، ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به بعد وجوده، إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب، وسمع لذلك الكلام القديم.

### الأصل الثامن: قدم العلم

أن علمه قديم، فلم يزل عالماً بذاته وصفاته، وما يحدثه من مخلوقاته ومهم ما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكتشوفة له بالعلم الأزلي إذ لو خلق لنا علم يقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك علم تقديرًا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك من غير تجدد علم آخر، فهكذا يتبعي أن يفهم قدم علم الله تعالى.

### الأصل التاسع:

أن إرادته قديمة وهي في القدم تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي، إذ لو كانت حادثة لصار محل الحادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مریداً لها، كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك، وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة

أخرى، وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى و يتسلسل الامر إلى غير نهاية. ولو جاز أن يجده ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث لغير ارادة.

### الأصل العاشر:

إن الله تعالى عالم بعلم، حتى بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع يسمع، وصيير يبصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة.

وقول القائل: عالم بلا علم، كقوله: غنى بلا مال، وعلم بلا عالم وعالم لا معلوم، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل. وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قاتل، وكذلك لا يتصور عالم بلا علم، ولا علم بلا معلوم، ولا معلوم بلا عالم.

بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم، وانفكاك العلم عن العالم إذ لا فرق بين هذه الأوصاف.

## الفهرس

٥	أولاً : نص عن أصل التوحيد عند المعتزلة من كتاب لمقالات الإسلاميين للأشعري
٧	أصل التوحيد عند المعتزلة
١٣	ثانياً : نصوص مختارة من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي
٢٣	نصوص من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي
٢٣	أولاً : القول في العضو الرئيس
٢٨	ثانياً : القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة
٣٢	ثالثاً : القول في مضادات المدينة الفاضلة
٣٧	رابعاً : القول في آراء أهل المدن الجاهلية والضالة
٤٣	ثالثاً : نصوص مختارة من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن راشد
٤٩	أولاً : البرهنة على وجود الله
٧٢	ثانياً : في الصفات
٨٠	ثالثاً : في معرفة التزيّن
٩٥	رابعاً : نصوص مختارة من كتاب قواعد العقائد للفغالي
١٠٣	الركن الأول في معرفة ذات الله تعالى ومداراة على عشرة أصول
١١٣	الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداراة على عشرة أصول







Biblioteca Alexandrina

0347566