عليهم عن ظهر لسانه لا يخرم حرفاً، فقالوا: ما جمع اللَّه التوراة في صدره وهو غلام إلّا لأ نّه ابنه!

والدليل على أنّ هذا القول كان فيهم، أنّ قوله تعالى: ﴿قالت اليهود عزير ابن اللَّه﴾ (التوبة(٩): ٣٠) تُليت عليهم فما أنكروا ولا كذّبوا مع تهالكهم على التكذيب.

إشارة: اعلم وفّقك اللَّه أنّ جميع ما ذكرنا من المسائل، يمكن استخراجها من قوله تعالى: ﴿قل هو اللَّه أحد﴾(الاخلاص(١١٢): ١)مع زيادة وهي مسائل النبوّة؛ حيث وجّه الخطاب فيه إلى النبيّ ﷺ: فعلم بذلك نبوّته لأنّ المراد بالنبيّ الإنسان الذي قال اللَّه له اذهب إلى القوم الفلاني وبلّغه كذا. فعليك بالتدبّر والتدرّب بصرّنا اللَّه وإيّاكم لمعرفة دقائق كلامه العزيز ولطائفه.

البحث الرابع
دلّ الآية الكريمة على أنّ الاستثناء من النفي إثبات؛ كما أنّه من الإثبات نفي[1]

وعليه إجماع أهل العربيّة وأكثر الأُصوليّين خلافاً للحنفيّة.

احتجّ الجمهور بالنقل من أهل العربيّة أنّه كذلك، وهو المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ؛ وبأ نّه لو لم يكن كذلك لما كان كلمة ﴿لا إله إلّا اللَّه﴾مفيداً للتوحيد، واللازم باطل بالإجماع. بيان الملازمة أنّه إنّما يتمّ بإثبات الإلهيّة للَّه ونفيها عن ما سواه والمفروض أنّه لا يفيد الإثبات وإنّما يفيد النفي فقط، فلو تكلّم بها دهريّ منكر لوجود الصانع، وهي لا تفيد إلّا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها إسلامه، وهو المراد بعدم إفادتها التوحيد.

وقالت الحنفيّة: «إنّه ليس من الإثبات نفي ولا من النفي إثبات، بل هو تكلّم بالباقي بعد الثنيا، ومعناه أنّه أخرج المستثنى و حكم الباقى من غير حكم على المستثنى ففي مثل عليّ عشرة إلّا ثلاثة لا يثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصليّة وعدم الدلالة على الثبوت لا

١. المشهور من كلام الشافعيّة في كتب الأصول أنّ كون نفي الإثبات نفياً اتّفاق من الأصوليّين، إنّما الخلاف في كونه من النفي إثباتاً، والمذكور في كتب الحنفيّة أنّه ليس من الإثبات نفي ولا من النفي إثبات«منه»

بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت، وفي مثل ليس عليَّ إلّا سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ لغةً، وإنّما يثبت بحسب العرف وطريق الإشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل الإيمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشرع، ويأوّلون كلام أهل العربيّة أنّه من الإثبات نفي بأنّه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماً له». [1]

هذا، وإنّک خبير بأنّ «دلالة ما قام إلّا زيد» على ثبوت القيام لزيد بلغت من ظهورها إلى حيث يعدّ إنكارها إنكار أمر ضروريّ وإجماع أهل العربيّة لا يحتمل التأويل». [2]

احتجّت الحنفيّة بأ نّه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم من قولنا لا علم إلّا بحياة ثبوت العلم بمجرّد الحياة؛ ومن قولنا «لا صلاة إلّا بطهور» ثبوت الصلاة بمجرّد الطهور؛ و أنّه باطل بالاتّفاق.

والجواب: إنّ قولنا إلّا بحياة وإلّا بطهور، ليس إخراج الحياة من العلم والطهور من الصلاة فيثبتا بثبوتهما إذا لم نقل لا صلاة إلّا الطهور ولا علم إلّا الحياة. بل قلنا بحياة وبطهور فلا بدّ من تقدير متعلّق هو المستثنى بالحقيقة، وهو إمّا صلاة بطهور». يستثنى من حاصله الذي هو خبر لا صلاة فيكون التّقدير لا صلاة حاصلة إلّا صلاة بطهور، وأمّا وجه من الوجوه التي يقع عليها الصلاة، يستثنى من ثبت بوجه خبراً للاصلاة؛ فيكون التقدير لا صلاة يثبت بوجه من الوجوه إلّا باقترانها بالطهور. فإن اختار في تقديره «لا صلاة إلّا صلاة بطهور» فيطّرد؛ لأنّ كلّ صلاة بطهور صلاة حاصلة قطعاً، وإن اختار في تقديره لا صلاة تثبت بوجه إلّا بطهور، فإنّه إنّما يثبت بهذا الوجه ولا يخلو عنه، كما يقول: «كتبت بالقلم»، فإنّه لا يقتضي علّيّة القلم باستقلاله للكتابة، بل كونه آلة لا يحصل الكتابة إلّا به. فهذا تصريح بكون الطهور شرطاً للصلاة؛ فكأ نّه قال: لا وجه يعتبر في ثبوتها إلّا هذا، فيلزم منه ثبوت كونه شرطاً، وإنّه حقّ، لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوماً كلّيّاً يحصل بمجرّده بل يحصل بحصوله في الجملة، والأمر كذلک هنا، فاندفع الإشكال.

واعلم أنّ هذه المسألة وإن لم تكن من علم الكلام إلّا أ نّها تناسب المسائل الكلاميّة في كونها من الأُصول، فلهذا وقعت هنا.

---

١. الرواشح السماويه فی شرح الأحاديث الامامية، ص٢١٥ـ ٢١٦

٢. نفس المصدر

قال تعالى : ﴿الحيّ القيّوم﴾

فيه مسائل :

ـ إنّه تعالى ﴿حيّ﴾ ، وهو ممّا اتّفق عليه الكلّ من أهل الملل وغيرهم ؛ لأ نّه قادر عالم ، وكلّ من هو كذلك فهو حيّ ؛ لكن اختلفوا في معنى حياته ؛ لأ نّها في حقّنا إمّا عبارة عن اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام الإمام في *المحصّل* ، وإمّا عن قوّة يتّبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوّة الحسّ والحركة كما هو رأي البعض أو غيرها كما اختاره ابن سينا .

ولا يتصوّر الحياة بشيء من هذه المعاني في حقّه تعالى ، فقالوا : حياته تعالى هي كونه يصحّ أن يقدر ويعلم ، وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة .

وقال الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة : إنّها صفة توجب صحّة العلم والقدرة ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحّة العلم الكامل والقدرة الشاملة ، لكان اختصاصه بصحّة العلم والقدرة المذكورين ترجيحاً بلا مرجّح .

وهو مبني على تماثل ذاته لسائر الذوات وامتيازه عنها بالصفات .

والحقّ أنّ ذاته تعالى مخالفة لها ، فقد يقتضي لذاته الاختصاص بأمر لا يقتضيه غيره ، فلا يلزم ترجيح من غير مرجّح .

على أ نّا نقول : اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحّة المذكورة ، لو كان بصفة اُخرى لزم التسلسل ، فلا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون بصفة اُخرى ، فيكون ترجيحاً بلا مرجّح ، ولا يختصّ إلّا بأن يقال : اختصاصه بتلك الصفة لذاته لا لصفة اُخرى ، فجاز اختصاصه بالعلم والقدرة أيضاً لذاته فلايثبت ما زعموه .

ـ إنّه تعالى قادر ؛ لقوله : ﴿القيّوم﴾ أي الذي يقوم بأُمور المخلوقات وحفظها وتدبيرها على ما ينبغي دائماً بالاستقلال على ما هو المفهوم من الإطلاق ، ومعنى كونه قادراً أنّه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه ، فليس شيء منها لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ، وإلى هذا ذهب الملّيّون .

وأمّا الفلاسفة فإنّهم قالوا : إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازمه ، فيمتنع خلوّه

عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور؛ لاعتقادهم أنّه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أنّه الكمال التامّ.

وأمّا كونه قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو متّفق عليه بين الفريقين؛ إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى شبه الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكماليّة له فيستحيل الانفكاك منها. فمقدّم الشرطيّة الأُولى واجب الصدق، و مقدّم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيّتين صادقتان في حقّه تعالى.

والدليل على أنّه قادر أنّه لو كان موجباً، لاتّحد فعله الصادر عنه لامتناع تعدّد أثر الموجب الذي هو واحد حقيقي واللازم باطل؛ لأنّ لفظ ﴿القيّوم﴾ يدلّ على كثرة آثاره؛ وأيضاً لو كان موجباً، لزم أحد الأُمور الأربعة المستحيلة:

إمّا نفي الحادث بالكلّيّة وهو باطل ضرورة وجود الحوادث في العالم.

أو عدم استناده إلى المؤثّر وهو أيضاً محال؛ لأنّ احتياج الحادث إلى المؤثّر ضروري، بل هو مركوز في طبائع الحيوانات العجم. ألا ترى أنّها إذا سمعت صوتاً استنفرت؛ لأنّ طبعها حاكمة بأنّ الصوت لا بدّ له من مصوّت.

أو التسلسل وهو باطل، لما تقرّر في موضعه.

أو تخلّف الأثر عن المؤثّر التامّ، وهو محال؛ لأنّ الأثر لازم للمؤثّر التامّ، وانفكاك اللازم عن الملزوم محال، وبطلان هذه اللوازم يدلّ على بطلان الملزوم.

أمّا بيان الملازمة فهو أنّ الواجب لو كان موجباً فإمّا أن لا يوجد حادث أصلاً، وهو الأمر الأوّل، أو يوجد، فإمّا أن لا يستند إلى مؤثّر وهو الأمر الثاني أو يستند، فإمّا أن لا ينتهي إلى قديم وهو الأمر الثالث؛ لأ نّه إذا استند إلى مؤثّر لا يكون قديماً ولا منتهياً إليه، فلابدّ هناك من مؤثّرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتّبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتّفاقاً، أو ينتهي إلى قديم يوجب حادثاً بلاواسطة شيء من الحوادث دفعاً للتسلسل، فيلزم الأمر الرابع ضرورة تخلّف ذلك الحادث الصادر بلاواسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته و إذا بطل كونه موجباً، ثبت كونه مختاراً إذ لا واسطة بينهما.

تنبيه: إذا عرفت أنّه قادر، فالقدرة إمّا صفة زائدة على الذات، أو عينها.

وكذا الكلام في باقي صفاته، وهو أحد المعارک بين المتكلّمين والحكماء.

فذهب الأشاعرة ومن يأتسي بهم إلى أنّ له تعالى صفات موجودة قائمة بذاته قديمة، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة؛ وعلى هذا القياس.

وذهب الحكماء والشيعة إلى نفيها فقالوا: هو عالم بالذات، قادر بالذات، وهكذا لا على معنى أنّ هناک ذاتاً و صفةً وهما متّحدان حقيقةً، فإنّه كلام مخيّل ظاهر الاستحالة، بل بمعنى أنّ ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتّب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتک ليست كافية في انكشاف الأشياء عليک، بل تحتاج في ذلک إلى صفة العلم التي تقوم بذاتک، بخلاف ذاته تعالى؛ فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم.

وكذا الحال في القدرة، فإنّ ذاته مؤثّرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذوات المخلوقين. فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفة متّحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار ومرجعه إذا حقّق إلى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها.

وللمعتزلة له تفصيل في الصفات يأتي في كلّ مسألة مسألة؛ ففي القدرة يوافقون الحكماء.

احتجّ الأشاعرة على ثبوت الصفات الزائدة بأنّه لو كان مفهوم كونه عالماً قادراً حيّاً نفس ذاته لم نعد حملها على ذاته في قولنا؛ «اللّه عالم قادر»، لامتناع حمل الشيء على نفسه؛ واللازم باطل؛ لأنّ حملها على ذاته صحيح مفيد عند العقل. وإذا بطل كونه نفساً ولا مجال للجزئيّة قطعا، تعيّنت الزيادة على الذات و هو المطلوب.

و فيه نظر؛ لأنّه لا يفيد إلّا زيادة المفهوم على مفهوم الذات، ولا نزاع فيه. وأمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا.

و ربّما يستدلّ على نفي الصفات بأنّها لو كانت موجودة زائدة على الذات لكانت ممكنة لاحتياجها إلى الذات. و كلّ ممكن حادث، فيلزم حدوثها وكون ذاته محلّاً للحوادث، و كلاهما محال عند القائل بزيادة الصفات فإنّها قديمة عنده. واستحالة كونه محلّاً للحوادث مقرّر عند الكلّ لما تبيّن أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وسيجيء تحقيق ذلک.

فإن تمسّكوا بأنّ الصفات حادثة بالذات قديمة بالزمان، كان ذلک التزاماً لمذهب الحكماء في تقسيم الحادث والقديم إلى الذاتي والزماني، وهو ممّا لا يرضى به المتكلّمون.

لا يقال: لا نسلّم أنّها على تقدير زيادتها ممكنة؛ لأنّ الممكن ما يحتاج إلى الغير و الذات بالنسبة إلى الصفة ليست غيراً كما أ نّها ليست عيناً.

لأ نّا نقول: فحينئذ يثبت موجود لا يكون واجباً ولا ممكناً، وهو خلاف ما دلّ عليه بديهة العقل و وقع عليه الاتّفاق.

[في عموميّة قدرته تعالى]

فرع: إذا ثبت أنّه تعالى قادر، فاعلم أنّ قدرته تعمّ جميع الممكنات؛ لأنّ المقتضي للقادريّة ذاته تعالى؛ لأنّ القدرة عين ذاته عند قوم و صفة مسبّبة عنها قائمة بها عند آخرين. ونسبة ذاته تعالى إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، والمصحّح للمقدوريّة الإمكان وهو مشترک بين الكلّ، فإذا ثبت قدرته على بعضها، ثبت على كلّها وهو المطلوب.

واعلم أنّ المخالف في هذا الأصل فِرَق:

أ ـ الفلاسفة، قالوا إنّه تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه أثران؛ والصادر الأوّل عنه تعالى جوهر مجرّد مستغنٍ عن المادّة في ذاته وفعله مؤثّر في الأجسام يسمّونه بالعقل وله اعتبارات ثلاث: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته؛ فيصدر عنه بكلّ اعتبار أمرٌ، فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه جسم هو الفلک الأعظم، إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف والأخسّ إلى الأخسّ، فإنّه أوّل وأخلق ومن العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلک ثان وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو في مرتبة الفلک التاسع أعني فلک القمر ويسمّى العقلَ الفعّال المؤثّر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والأعراض على الأجسام العنصريّة بسيطها ومركّبها بما يحصل لها من الاستعدادات المسبّبة عن الحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة.

قالوا: وهو المراد بقوله تعالى: ﴿كلّ يومٍ هوَ في شأن﴾(الرحمن(٥٥): ٢٩)، والمراد بالشأن إفاضته الكمالات بتوسّط العقول إلى هذا العالم.

وليس لهم في ذلک دليل يعتمد عليه، والآية الكريمة حيث دلّت على إنّه تعالى يقوم

بتدبير المخلوقات وحفظها دلّت على جواز صدور الكثير منه تعالى، ويلزم من ذلک بطلان مذهبهم.

ومع ذلک نقول: هذه الاعتبارات التي اعتبرت في العقل الأوّل إن كانت وجوديّة، فلا بدّ لها من مصادر متعدّدة؛ وإلّا بطل قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد؛ و إن كانت عدميّة، امتنع أن يصير جزء المصدر الأمور الوجوديّة.

فإن أجابوا: بأ نّها ليست جزءاً من المصدر، بل هي شروط؛ والشرط قد يكون أمراً اعتباريّاً.

قلنا: مثل هذه الاعتبارات من السلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأوّل؛ فيجوز أن يكون بحسبها مصدراً لأُمور متعدّدة، كالعقل الأوّل.

ب ـ المنجّمون و منهم الصابئة[1]، قالوا: تدبير العالم السفلي منوط بالأجرام العلويّة، ولا تأثير فيه لقدرته تعالى. فإنّ الكواكب هي المدبّرات أمراً لدوران الحوادث السفليّة مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها إلى بعض و إلى السفليّات. وأظهرها ما نشاهد من اختلاف الفصول الأربعة وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة.

والجواب: أنّ الدوران لا يفيد العلّيّة، سيّما إذا تحقّق التخلّف كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة؛ ولا يمكن أن يُحال ذلک على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة؛ لأنّ التفاوت بقدر درجة واحدة لا توجب تغيّر الأحكام عندهم باتّفاق فيما بينهم، سيّما إذا قام البرهان على نقيضه.

وأيضاً نقول: الفلک إن كان بسيطا، فقد بطل الإحكام التي تزعمونه؛ لأنّ أجزاءَه حينئذ متساوية في الماهيّة فلا يمكن جعل بعضها حارّة أو نيّرة أو نهارية أو شرقاً أو بيتاً، وبعضها باردة أو مظلمة أو ليليّة أو وبالاً أو غربيّاً إلى غير ذلک من تحكّماتهم.

و إن لم يكن بسيطاً، بطل علم الهيئة إذ مبناه أنّ الفلک بسيط وحركاته متشابهة والحركات

---

١. إنّ الصائبة فرقتان: فرقة توافق النصارى فى اصول الدين و الأُخرى تُخالفهم و يَعبدونَ الكواكب و تسند الآثار إليها و تنفى الصّانع المختار. و كلام المفيد قريبٌ من هذا و قال: انَّ جمهورَ الصّابئين يوحدون الصّانع فى الأزل و منهم من يجعل معه هيولى فى القدم صنع منها العالم، فكانت عندهم الأصل و يعتقدون فى الفلک و ما فيه الحياة و النطق، و انّها المدبر لما فى هذا العالم الدائر عليه و عظّموا الكواكب و عبدوها من دون الله و سمّاها بعضهم الملائكه و بعضهم آلهة و بنوا لها بيوتاً للعبادات(جامع المقاصد، ج١٢، ص٣٨٥؛ مع تفاوت فى بعض الكلمات). مع هذا فَاعلَم إنّ الآراء فى حقيقة الصابئة متشتّة جداً بحيث صارَ هذا المذهَب من المبهمات و الاسرار

المختلفة يقتضي محرّكات مختلفة على أوضاع متفاوتة ؛ وإذا بطلت الهيئة ، بطلت الأحكام النجوميّة لأ نّها مبنيّة على مسائل الهيئة وإلّا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع ، فكيف ثبتت أحكام مترتّبة عليها .

ج ـ الثنويّة ـ ومنهم المجوس ـ قالوا : إنّه تعالى لا يقدر على الشرّ وإلّا لكان خيّراً شرّيراً . وقد عرفت تفصيل مقالتهم .

والجواب : أ نّا نلتزم التالي : فإنّ المراد بالشرّ إن كان ما لا يلائم الطبع ، جاز صدوره من اللّه اتّفاقاً ؛ وإن كان بمعنى القبائح والمعاصي ، فكذا يجوز عند الأشاعرة إسناده إلى اللّه ؛ لكن لا من حيث إنّه قبيح بل من حيث إنّه فعل حادث . وإنّما لا يطلق لفظ الشرير عليه تعالى لعدم الإذن الشرعي على ذلك ، ولئلّا يوهم أنّ الشرّ غالب في فعله بناءً على ظاهر اللغة .

د ـ النظّام و متابعوه قالوا : لا يقدر على القبيح[1] ؛ لأ نّه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه .

والجواب : إنّ هذا إنّما يدلّ على نفي فعل القبيح عنه لوجود الصارف ، ولا يلزم منه نفي القدرة عليه .

ـ دلّ الآية على أنّه تعالى عالم ؛ لأنّ كلّ قادر فإنّ فعله مسبوق بالقصد والداعي وهو العلم بمصلحة الفعل . وأيضاً قوله : ﴿القيّوم﴾ دلّ على أنّه دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه ، فهو عالم بكيفيّة تدبير أفراد العالم وحفظها .

وهل علمه واحد يتعلّق بالكثير أو متعدّد بتعدّد المعلومات ؟ وهل هو عين ذاته أو زائد عليه ؟ فهذه أربع احتمالات ، ذهب إلى كلٍّ منها طائفة و ستعرف تفصيل ذلك في شرح قوله : ﴿يعلم ما بين أيديهم﴾ .

ـ إنّه تعالى قديم ؛ لأ نّه دائم القيام بحفظ الخلق وتدبيره بالاستقلال على ما يفهم من الإطلاق ؛ فهو واجب الوجود فيكون قديماً .

قال الإمام في الأربعين : لمّا ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته ، والعدم

١ . أنظروا الى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ، ص٢٨٣

على الواجب ممتنع، لـزم كـونه تعالى أزليّاً أبديّاً؛ فلا حاجة إلى جعله مسألـة اُخـرى على حدة.

لكنّ المتكلّمين لـمّا لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتـوا أنّ هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها، احتاجوا في ذلك إلى وجوه اُخرى؛ : فقالوا مثلاً :

لو لم يكن أزليّاً، لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر و يتسلسل.

و لو لم يكن باقياً دائماً لكان عدمه بعـد وجوده إمّا لذاته و هو باطل، و إمّا بفاعل وهو أيضاً محال؛ لأنّ العدم نفي محض، فيمتنع كونه بالفاعل. و إمّا بطريان ضدّ وأ نّه محال؛ لأنّ القيّوم أقوى والدفع أيضاً أسهل من الرفع فاندفاع الضدّ به أولى من انعدامه بالضدّ، وإمّا بزوال شرطه وهو ممتنع؛ لأنّ المحدث لا يكون شرطاً للقديم و إن فرض له شرط قديم، نقلنا الكلام إليه بأنّ سبب عدمه ماذا، ولزم التسلسل.

ولمّا بطل الأقسام كلّها، امتنع طريان العدم على الصانع تعالى، وهو المطلوب».[1]

فائدة: لا يلزم من كـونه دائم القيام والتدبير كـون المخلوق دائماً؛ كما لا يلـزم من دوام كونه قادراً كون المقدور دائماً.

ـ حيـث دلّت الآية علـى أنّه تعـالـى واجب الـوجود قـيّوم، دلّت علـى أنّه ليس مـحـلّـاً للحوادث؛ لأنّ كلّ ما هو محلّ للحوادث فهو حادث؛ إذ لو كان قديماً فإن اتّصف بالحادث في الأزل، لزم كون الحادث أزليّاً؛ هذا خلف. و إن لـم يتّصف لم يكن محلّاً لها وقد فرض محلّاً، هذا خلف.

وتفصيل الكلام هنا أن يقال: الحادث هو الموجود بعد العدم، وما لا وجود له ثمّ تجدّد، يقال له متجدّد ولا يقال حادث، وهو ثلاثة أقسام:

أ ـ الأحوال؛ قال الإمام في *نهاية العقول*: اختلفت المعتـزلة في تجويز تجدّد الأحوال في ذاته تعالى مثـل الـمـدركيّة والسامـعـيّة والكارهـيّة. وأبوالحسين الـبـصـري أثبت تجـدّد العالميّات في ذاته تعالى.

---

١. هذه العبارات تلخيص كلام الرازى فى كتابه الأربعين فى أصول الدين، ص٩٢ـ ٩٦

ب ـ الإضافات ؛ ويجوز تجدّدها اتّفاقاً من العقلاء حتّى يقال إنّه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه ، وسيكون بعده وقد كان قبله .

ج ـ ما نسب إلى ما يستحيل اتّصاف الباري تعالى به ، امتنع تجدّدها كما في قولنا : ليس بجسم ، و إن نسب إلى غيره ، جاز فإنّه تعالى موجود مع كلّ حادث ويزول عنه هذه المعيّة إذا عدم الحادث ، فقد تجدّد له صفة سلبيّة بعد أن لم يكن .

إذا تمهّد هذا فنقول :

اختلف العقلاء في كونه تعالى محلّاً للحوادث ، فمنعه الجمهور من أهل الملل وغيرهم .

وقال المجوس : كلّ حادث هو من صفات الكمال يجوز أن يقوم بذاته .

وقال الكراميّة : كلّ حادث يحتاج إليه الباري في إيجاد الخلق يجوز قيامه بذاته تعالى .

والآية الكريمة وما قدّمناه من الدليل العقلي ، يبطل هذين المذهبين .

تنبيه : لمّا دلّت الآية الكريمة على امتناع اتّصافه بالحوادث ، علم منها بطلان مذهب هشام بن الحكم ؛ حيث زعم أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات إلّا بعد وقوعها .

ـ لمّا ذكر في الآية أنّه تعالى يدبّر أمر الكلّ ويقوم به ، بطل ما ذكره صاحب الإشراق من أنّ لكلّ نوع من الأفلاک والكواكب والبسائط العنصريّة ومركّباتها أمراً من عالم المعقول مجرّداً عن المادّة قائماً بذاته تدبّر أُمور ذلک النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه اعتناءً عظيماً شاملاً لجميع أفراده وسمّاه ربّ النوع ، قال : ويعبّر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملک الجبال وملک البحار وملک الأمطار ونحوها .[1]

ـ دلّت الآية الكريمة على أنّه تعالى مريد ؛ لأنّ تدبير كلّ مخلوق وحفظه على شكل معيّن ومكان مخصوص ووقت معلوم وكيفيّة حاجته واختلاف أصناف الموجودات في ماهيّاتها وصفاتها وأرزاقها وأعمارها ، لا بدّ له من مخصّص لامتناع الترجيح من غير

١ . جاءت هذه التعابير في : صحيح البخاري ، ج٤ ، ص٨٣ ؛ صحيح المسلم ، ج٥ ، ص١٨١ ؛ كنز العمّال ، ج ١١ ، ص٤٢٣ ؛ البداية والنهاية ، ج١ ، ص٥٢ و ج٣ ، ص ١٦٨ ؛ بحارالأنوار ، ج١٠ ، ص٣٠ و ج ١٦ ، ص ٤٠٤ و ج ١٨ ، ص ٢٤٣ ؛ الاحتجاج ، ج١ ، ص ٣١٥ ؛ كامل الزيارات ، ص١٤٣ ؛ شرح الأسماء الحسنى ، ج١ ، ص٢٦٤

مرجّح، وليس ذلک القدرة لاستواء نسبتها إلى الكلّ ولا العلم، لأنّ العلم بالشيء ظلّه وحكاية عنه؛ فهو تابع للوقوع. فلو كان الوقوع تابعاً له، لزم الدور. فإذن هو أمر غير القدرة والعلم وهو الإرادة.

واختلف في معنى إرادته تعالى، فقال الحكماء: إرادته هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمّونه عناية.

وقال أبوالحسين[1] وجمع من رؤساء المعتزلة: هو علمه ينفع في الفعل.

وقال النجّار[2]: إنّه عدمي وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً.

وقال الكعبي[3]: هي في فعله العلم بما فيه المصلحة وفي فعل غيره الأمر به؛ وعليه أكثر الشيعة، وبعضهم على رأي أبي الحسين.

وقالت الأشاعرة ووافقهم معتزلة البصرة: إنّها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع.[4]

ـ في الآية دلالة على أنّه تعالى عالم بذاته؛ لأنّه أخبر عن ذاته بأنّه حيّ قيّوم. والإخبار عن الذات، يستلزم العلم بها.

وفيه ردّ لمذهب الدهريّة، حيث زعموا أنّه تعالى لا يعلم نفسه؛ لأنّ العلم نسبة والنسبة لا تكون إلّا بين شيئين متغايرين، ونسبة الشيء إلى نفسه محال.

والجواب: منع كون العلم نسبة بل العلم بذاته عين ذاته، بمعنى أنّه لا يغيب عن ذاته، ولو سلّم فالتغاير الاعتباري كاف في النسبة.

وأيضاً لو صحّ ما ذكروه لَم يكن أحدنا عالماً بذاته وهو باطل ضرورةً. و بهذا يندفع ما قاله قدماء الفلاسفة من أنّه لا يعلم شيئاً أصلاً وإلّا علم نفسه إذ يعلم حينئذٍ أنّه يعلم، وذلک

١. ابوالحسين البصرى محمد بن على بن الطيّب، شيخ المعتزله و صاحب التصانيف المتعددة فى الكلام و الأصول، منها: المعتمد، تصفح الأدلّة، غرر الأدلّة. مات ببغداد سنة ۴۳۶ق(العبر، ج ۲، ص ۲۷۳؛ شَذَرات الذّهب، ج ۳، ص ۲۵۹؛ تذكرة الحُفّاظ، ج ۳، ص ۱۱۰۹

۲. النجار حسين بن محمّد، من رؤوس المعتزله. اليه تنسب الفرقة النجّاريّة و اكثر معتزلة الرى و ما حوالهيا على مذهبه. قد مات فى حدود سنة ۲۳۰ق.

۳. عبدالله بن احمد بن محمود الكعبى، كان رأس طائفة من المعتزله يقال لهم الكعبية و هو صاحب مقالات و كان من كبار المتكلمين و له اختيارات فى علم الكلام. توفّى سنة ۳۱۷ق(وفيات الأعيان، ج ۲، ص ۲۴۸

۴. للتّعرّف على هذه الآراء، اُنظروا الى: كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ۲۸۸ـ ۲۸۹

يتضمّن علمه بنفسه وهو محال لما بَيّنّا في تقرير مذهب الدهريّة .

والجواب : أ نّه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه ، منعنا الملازمة في قولكم من علم شيئاً علم ذاته ؛ لأنّ ذلک فيمن يمكنه العلم بنفسه وإن أمكن له علم بنفسه منعنا بطلان اللازم .

وأيضاً قد عرفت بطلان ما ذكروه في بيان أنّه لا يعلم نفسه .

ـ حيث دلّت الآية الكريمة على أنّه تعالى يدبّر أمر الكلّ ويحفظها على الدوام ، وأ نّه تعالى يصدر عنه أفعال كثيرة في موضوعات مختلفة في زمان واحد ، دلّت على انتفاء الجسميّة عنه تعالى لأنّ الجسم لكونه ممكناً حادثا ، لا يكون أثره دائماً ولا يتأتّى منه الأفعال الكثيرة في الموضوعات المختلفة الأوضاع في زمان واحد لما تقرّر أنّ ما هو مقارن للمادّة إنّما يؤثّر فيما له وضع خاصّ بالنسبة إليه .

قال الإمام : والاعتماد في إثبات هذا المدّعى على التجربة ، فإنّ النار مثلاً لا يسخّن أيّ شيء اتّفق ، بل ما كان مقابلاً لجرمها وكان له وضع خاصّ بالقياس إليها . والشمس لا يضيء كلّ شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها .

ـ علم من الآية انتفاء التحيّز والجهة عنه تعالى ؛ لاستلزامهما الجسميّة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم .

وفيه ردّ لمذهب المشبّهة حيث قالوا إنّه تعالى في الحيّز و جهة الفوق . فذهب محمّد بن كرام إلى أنّ كونه في الجهة ككون الأجسام فيها بمعنى أنّه قابل للإشارة الحسّيّة بإنّه هنا أو هناک وهو يماسّ الصفحة العليا من العرش . ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدّل الجهات .

وعليه اليهود ، حتّى قالوا : العرش يئطّ من تحته أطيط الرحل الحديد تحت الراكب الثقيل ، وقالوا : إنّه يفصل من العرش من كلّ جهة أربع أصابع . وزاد بعضهم أنّ المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة . ومنهم من قال : هو محاذٍ للعرش غير مماسّ له . فقيل : بُعده عنه بمسافة متناهية ، وقيل : غير متناهية .

والمعتمد في ردّهم أنّه تعالى لو كان في الحيّز والجهة لزم قدمها ، واللازم باطل ؛ إذ لا قديم سوى اللّه لأنّ كلّ سواه ممكن . وسنبيّن أنّ كلّ ممكن حادث ولو كان في حيّز أو جهة

لكان محتاجاً فكان ممكناً، هذا خلف.

احتجّوا على إثبات الجهة والمكان بوجوه:

أ ـ بديهة العقل حاكمة بأنّ كلّ موجود فهو متحيّز أو حالّ فيه، فيكون مختصّاً بحيّز وجهة، أصالةً أو تبعاً.

والجواب منع البديهة، بل هو حكم الوهم وهو كاذب في غير المحسوس.

ب ـ إنّه إمّا داخل العالم أو خارج العالم، أو لا داخله ولا خارجه.

والثالث خروج عن المعقول. والأوّلان يستلزمان التحيّز وكونه في جهة.

والجواب اختيار القسم الثالث، وهو خروج عن الموهوم دون المعقول، وما ذكروه من الأقسام إنّما يستقيم في الجسمانيّات.

ج ـ الاستدلال بالظواهر السمعيّة الموهمة بالتجسيم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه(٢٠): ٥).

﴿أأمنتم من في السماء﴾ (الملک(٦٧): ١٧).

﴿إلّا أن يأتيهم اللّه في ظلل من الغمام﴾ (البقرة(٢): ٢١٠).

﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ (النجم(٥٣): ٩).

وما روي عنه ﷺ أنّه تعالى ينزل إلى سماء الدنيا في كلّ ليلة، وفي رواية في كلّ ليلة جمعة فيقول: هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له.[1]

وما روي عنه ﷺ أنّه قال للجارية الخرساء: أين اللّه؟ فأشارت إلى السماء، فقرّرها عليه ولم ينكر وقال: إنّها مؤمنة. فالسؤال والتقرير يشعران بالجهة والحيّز.[2]

والجواب: إنّها ظواهر ظنّيّة لا تعارض اليقينيّات الدالّة على نفي الحيّز والجهة. ومهما تعارض الدليلان بحيث لا يمكن العمل بهما، وجب العمل بالعقليّات لكونها أصلاً؛ وتأويل النقليّات:

إمّا إجمالاً ويفوّض تفصيله إلى اللّه كما هو رأي من يقف على ﴿إلّا اللّه﴾[3] وعليه أكثر السلف من أهل السنّة.

---

١. الكافي، ج٣، ص٤١٤؛ من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٤٢١؛ مسند أحمد، ج٤، ص٨١

٢. للتّعرّف على هذه الرواية، انظروا: مسالک الأفهام، ج١٠، ص٤٠ـ٤١

٣. في قوله تعالى: ﴿و ما يعلم تأويله إلّا اللّه و الراسخون في العلم يقولون آمنّا به﴾

كما روي عن أحمد : الاستواء معلوم والكيفيّة مجهولة والبحث عنها بدعة .[1]

أمّا تفصيلاً كما هو رأي من يقف على﴿الراسخون﴾ ، وهو المنقول عن ابن عبّاس حيث قال : أنا من الراسخين ، فيقول المراد بالاستواء ، الاستيلاء ؛ ومن في السماء ، أي حكمه وسلطانه أو ملك من ملائكته موكل بالعذاب ؛ وإتيانه في ظلل من الغمام ، إتيان عذابه ؛ والتقدير بقاب قوسين ، تصوير للمعقول بالمحسوس ؛ والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن ؛ وعلوّ الرتبة على سبيل التمثيل ، وخصّ بالليل لأ نّه مظنّة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات .

«وسئل الرضا ـ رضى الله عنه ـ عن هذا الحديث قال : لعن اللّه المحرّفين ، إنّ رسول اللّه ﷺقال : إنّ للّه ملكاً ينزل في كلّ ليلة جمعة...»[2] الى آخر ، وحينئذ لا إشكال ؛ والسؤال بأين ، إستشكافٌ عمّا ظُنَّ أ نّها معتقدة له من الأينيّة في الآلهة ؛ فلمّا أشارت إلى السماء ، عُلِمَ أ نّها ليست وثنيّة ، وحمل إشارتها على أ نّها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم عليها السلام بإيمانها .

وهذا كلام إجمال في تأويل هذه الآيات والأحاديث . وتفصيل الكلام في ذلك ، يطلب من الكتب المبسوطة .

فإن قيل : إذا كان الدين الحقّ نفي الجهة والحيّز ، فما بال الكتب السماويّة والأحاديث النبويّة مشعرة بثبوت ذلك في مواضع لا تحصى من غير أن يقع في موضعٍ منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق له كما كرّرت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقّيّة المعاد وحشر الأجساد في مواضع وأكّدت غاية التأكيد مع أنّ ما نحن فيه أيضاً حقيق بالتأكيد والتحقيق ؟

قلنا : لمّا كان التنزيه عن الجهة ممّا يقصر عقول العامّة عن إدراكه حتّى كاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة بل يدّعون في ذلك الضرورة كما أشرنا إليه في تقرير مذهبهم ، كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى صلاحهم وأجدر بدعوتهم إلى الحقّ ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات[3] مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عمّا

---

١ . نُقِلَ هذا الكلام بروايات و ألفاظ مختلفة ؛ لكن روى من الامام مالك بن انس . للتّعرّف على هذه الروايات اُنظر و : تفسير القرطبي ، ج٧ ، ص٢١٩ـ ٢٢٠ ؛ المنخول ، ص٢٥٠ ؛ حاشية السندى على النسائى ، ج٦ ، ص٣٨

٢ . الكافى ، ج٣ ، ص٤١٤ ؛ عيون أخبار الرضا ، ج٢ ، ص١١٦ ؛ الحدائق الناظرة ، ج٩ ، ص٣٥١ ؛ مسند الامام الرضا ، ج١ ، ص٢٦(مع تفاوت قليل فى الكلمات) .

٣ . نحو قوله تعالى : ﴿ليس كمثله﴾ و ﴿سبحانه﴾ وغير ذلك .

هو من سمات الحدوث والتحيّز والجهة .

وتوجّه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنّه في السماء ، بل من جهة أنّ السماء قبلة الدعاء ؛ إذ منها يتوقّع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار .

ـ إذا ثبت بالآية الكريمة أنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني ، ثبت انتفاء الحلول والاتّحاد عنه تعالى ؛ لأنّ اتّحاد الاثنين مطلقاً محال بديهةً ؛ فلا يتصوّر في حقّه تعالى ، وكذا الحلول ؛ لأ نّه الحصول على سبيل التبعيّة وهو ينافي الوجوب الذاتي .

وأيضاً لو استغنى عن المحلّ لذاته ، امتنع عليه الحلول ؛ إذ لا بدّ في الحلول من حاجة وإن احتاج لزم مع احتياج الواجب قدم المحلّ و هو باطل ؛ إذ لا قديم سوى اللّه كما مرّ .

والمخالف في هذين الأصلين طوائف :

أ ـ النصارى ؛ وكلامهم مخبّط ، ولذلك اختلف في الكتب نقل مذهبهم ، والضابط أ نّهم إمّا أن يقولوا باتّحاد ذات اللّه بالمسيح ، أو حلول ذاته فيه ، أو حلول صفته فيه ، والكلّ باطل .

أمّا الأوّلان فلما ذكرنا ، وأمّا الثالث فلامتناع الانتقال على الصفات ، وقد مرّ تفصيل مذهبهم في مسألة التوحيد .

ب ـ قوم من الصوفيّة ؛ وكلامهم أيضاً دائر بين الحلول والاتّحاد ، والكلام معهم كما ذكرنا في قول النصارى .

ج ـ النُّصَيْريّة والإسحاقيّة من غلاة الشيعة ، قالوا : ظهور الروحاني في الجسماني غير منكر ، ففي طرف الشرّ كالشياطين فإنّ الشيطان كثيراً ما يتصوّر بصورة إنسان ليعلّم الشرّ ، كما جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿وإذ يمكر بكَ الذين كفروا﴾(الأنفال(٨) : ٣٠)...أنّ إبليس ظهر بصورة شيخ ودخل على مشورة المشركين حيث استشاروا بدار الندوة في مكّة في أمر النبيّ ﷺ أنّه يُقتل أو يُخرج أو يُحبس ، وقال : أنا رجل من أرض النجد جئتكم لأُرشدكم إلى ما هو صلاحكم ، وأمر بقتل النبيّ ﷺ فأتاه جبرائيل وأمره بالهجرة ، وفي طرف الخبر كالملائكة فإنّ جبرائيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي كما مرّ في تقرير مذهب اليهود أنّ عزيرا ابن اللّه ، قالوا : فلا يمتنع حينئذ أن يظهر اللّه تعالى في صورة بعض الكاملين وأُولي الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو عليّ وأولاده المخصوصون الذين هم خير

البريّة، والعَلَم في الكمالات العلميّة والعمليّة.

فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشريّة، ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على ائمّتهم، قالوا: ظهر الحقّ بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم، ومن ها هنا أطلقنا الآلهة عليهم. ألا ترى أنّ النبيّ ﷺ قاتل المشركين وعليّ[1] قاتل المنافقين، فإنّ النبيّ يحكم بالظاهر واللّه يعلم السرائر، وهذه ضلالة بيّنة.

وسبب وقوعهم في هذه الضلالة أنّ نضيراً كان خادماً لعليّ، وقد رأى منه اُموراً عجيبة خارقة للعادة، فقال عنه ذلک: إنّک أنت اللّه، فقال عليّ: ارتدع عن هذا، فلم يقبل وأصرّ فأوعده عليّ وقال: لو لم ترتدع لأحرقنّک، فلم يرتدع حتّى أمر أن يُرمى به إلى النار، فلمّا رُمي به إليها قال: الآن علمت أ نّک أنت اللّه، لأ نّه لا يعذّب بها إلّا اللّه، فاشتهر بعده هذا القول فاتّخذه الجاهلون مذهباً.

وقيل: أوّل من قال لعليّ أنت الإله حقّاً، عبد اللّه بن سبأ؛ فنفاه[2] عليّ إلى المدائن.[3]

وقيل: إنّه كان يهودياً فأسلم، وكان في اليهوديّة يقول في يوشع وصيّ موسى عليه السلام مثل ما قال في عليّ، ومنه تشعّب أصناف الغلاة وهم سبعة عشر فرقة، ولهم أقوال دائرة بين الحلول والاتّحاد، وكثيراً ما يقع الاشتباه بين الأقوال والمذاهب، فلا نفرّق أنّ كلّاً من الأقوال مذهب أيّ صنف منها.[4]

ونحن نشير إشارة خفيفة إلى تفصيل مذهبهم ليظهر شناعة مقالتهم عند الكلّ وبطلان عقيدتهم وأ نّهم شرّ من قال بالتجسيم.

فنقول: أصناف الغلاة المشهورة خمسة عشر:

أ ـ النصيريّة والإسحاقيّة، وقد عرفتهم.

ب ـ السبئيّة، أصحاب عبد اللّه بن سبأ.

قال ابن سبأ: إنّ عليّاً لم يمت ولم يُقتل وإنّما قتل ابن ملجم شيطاناً تصوّر بصورة عليّ، وعليّ في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه، وإنّه ينزل إلى الأرض ويملأها عدلاً.

---

١. لمزيد الاطلاع على تفسير هذه الآية، اُنظروا: تفسير الصافى، ج٢، ص٢٩٥ـ٢٩٦

٢. قوله: «فنفاه»، غير صحيح؛ لأ نّه عليه السلام أحرقه بالنار كما أحرق النصير صرّح بذلک علماؤنا الرجاليّة، على أنّ كتب التواريخ أيضاً تنادَين به؛ تدبّر. «عبد اللّه عفي عنه».

٣. الشيخ الطوسى، الغيبة، ص١٩٢

٤. لمزيد الاطلاع على هذا اُنظروا: نور البراهين، ج٢، ص٣٠٨

وهؤلاء إذا سمعوا الرعد يقولوا: عليک السلام يا أمير المؤمنين». [1]

وقالوا في قوله تعالى: ﴿كلّ نفس ذائقة الموت﴾(آل عمران(٣): ١٨٥؛ الأنبياء(٢١): ٣٥؛ العنكبوت (٢٩): ٥٧): إلّا نفس محمّد وعليّ، فإنّهما لا يموتان، فإنّهما وجه اللّه في قوله: ﴿كلّ شيء هالک إلّا وجهه﴾(القصص(٢٨): ٨٨)، ووجه اللّه لا يموت ولا يبلى.

ومنهم من قال: المراد بالوجه هو عليّ، فمحمّد عقل الكلّ، وعليّ نفس الكلّ، فمن عرف محمّداً وعليّاً عرف العقل والنفس، ومن لم يعرف نفسه لم يعرف ربّه.

ومن خرافاتهم أنّ عليّاً لم يُخلق من النطفة ولم يتولّد من الأُمّ و بيده الموت والحياة والرزق.

ج ـ البيانيّة. قال بيان بن سمعان التميمي: إنّ اللّه على صورة إنسان ويهلک كلّه إلّا وجهه، وروح اللّه حلّت في عليّ ثمّ في ابنه محمّد بن الحنفيّة، ثمّ في ابنه أبي هاشم، ثمّ في بيان بن سمعان.

وقوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس﴾(آل عمران(٣): ١٣٨)نزلت في بيان بن سمعان.

د ـ المغيريّة. «قال مغيرة بن سعيد العجلي: اللّه جسم على صورة رجل من نور، على رأسه تاج من نور و قلبه منبع الحكمة. ولمّا أراد أن يخلق الخلق تكلّم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجاً على رأسه، ثمّ إنّه كتب على كفّه أعمال العباد، فغضب من المعاصي فعرق فحصل من عرقه بحران أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نيّر، ثمّ خلق الخلق من البحرين فالكفّار من البحر المظلم والمؤمنين من النيّر، ثمّ أرسل محمّداً والناس في ضلال، وعرض الأمانة وهي منع علي عن الإمامة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر. وقوله تعالى: ﴿إذ قال للإنسان اكفر﴾نزلت في حقّ أبي بكر وعمر». [2]

وقوله﴿إنّ الإنسان لربّه لكنود﴾(العاديات(١٠٠): ٦)المراد بالإنسان معاوية وبالربّ عليّ.

وقوله﴿خلقكم من نفس واحدة﴾(النساء(٤): ١؛ الاعراف(٧): ١٨٩؛ الزّمر(٣٩): ٦)المراد من النفس الواحدة عليّ.

---

١. نفس المصدر

٢. بحارالأنوار، ج٦٤، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ «مع تفاوت قليل فى الكلمات»

وقوله ﴿يومئذ لا يُعذّب عذابه﴾(الفجر(٨٩): ٢٥)المراد منه عمر.

وقوله ﴿كلّ شيء أحصيناه في إمامٍ مبين﴾(يس(٣٦): ١٢)المراد منه عليّ.

وقوله ﴿ويحذّركم اللَّه نفسه﴾(آل عمران(٣): ٢٨ و ٣٠)المراد بالنفس هنا عليّ. قالوا: وعليّ نفس اللَّه وروحه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربّه إشارة إلى هذا.

٥ ـ الجناحيّة. قال عبد اللَّه بن معاوية بن عبد اللَّه بن جعفر ذي الجناحين، المشهور بجعفر الطيّار: الأرواح يتناسخ وكان روح اللَّه في آدم ثمّ في شيث ثمّ في الأنبياء والأئمّة حتّى انتهت إلى عليّ وأولاده الثلاثة ثمّ إلى عبداللَّه هذا»[1] وكان عالماً بالعلوم الحكميّة والنجوم، والجدول الموضوع في معرفة أوائل الشهور المشهور بجدول بوداهنرة من مستخرجاته، ولمّا كان رؤية الهلال قد يتخلّف عن هذا الحساب ولا يوافقه قال: الهلال في الليلة الأُولى إنّما يراه الإمام دون غيره.

ومن مذهبهم أنّ عبد اللَّه حيّ مقيم بجبل إصفهان وسيخرج، وأنكروا القيامة واستحلّوا المحرّمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها.[2]

و ـ المنصوريّة، أصحاب أبومنصور العجلي. نسب نفسه إلى أبي جعفر محمّدالباقر، فلمّا تبرأ منه وطرده ادّعى الإمامة لنفسه، قالوا: الإمامة صارت لمحمّد بن عليّ بن الحسين، ثمّ انتقلت منه إلى أبي منصور، وزعموا أنّ أبا منصور عرج إلى السماء ومسح اللَّه رأسه بيده وقال: يا، اذهب فبلّغ عنّي، ثمّ أنزله إلى الأرض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى: ﴿وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم﴾(الطور(٥٢): ٤٤).

وكان قبل ادّعائه الإمامة لنفسه يقول: الكسف عليّ بن أبي طالب.

قالوا: الجنّة رجل أُمرنا بموالاته كعليّ وأولاده، والنار رجل يضادّ الإمام أُمرنا ببغضه، والفرائض أسماء رجال أُمرنا بموالاتهم، والمحرّمات أسماء رجال أُمرنا بمعاداتهم.

قالوا: الصلاة الأُولى من صلاة الظهر إشارة إلى النبيّ، والعصر إلى الوليّ، ولهذا جعل بعد الظهر، ومثله في عدد الركعات والجهر والإخفات والنوافل، ووصّى بحفظها في قوله: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾؛ لأنّه محلّ الخلاف، كما قال: ﴿هم فيه مختلفون﴾، وصلاة المغرب إشارة إلى فاطمة وهي ثالثة من النورين، ولهذا جعل ثلاث

١. نور البراهين، ج٢، ص٣٠٩

٢. نفس المصدر

ركعات، وصلاة العشاء إشارة إلى الحسن، والصبح إلى الحسين، فهم الصلوات الخمس؛ لأنّ الصلاة كلّها متساوية في جميع الأحكام من الصحّة والبطلان ولا فرق بينها إلّا بالنيّة.

وواجبات الصلوات أيضاً إشارة إليهم، مثلاً القيام إشارة إلى النبيّ؛ لأنّ قيام الممكنات ووجودها بسببه، والنيّة إلى الوليّ ﴿إنّما الأعمال بالنيّات﴾، والتكبير إلى فاطمة ولهذا جُعل مقارناً للنيّة، والركوع إلى الحسن والسجود مقام الحسين.

وقالوا في تفسير قوله تعالى ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾ الصبر محمّد والصلاة عليّ، فالصلاة ولاية عليّ، والزكاة التبرّي من أعدائه، وذلك الدين القيّم والأذان إشارة إلى النبيّ، والإقامة إلى الوليّ.

وقوله تعالى ﴿والفجر وليالٍ عشر والشفع والوتر﴾ (الفجر(٨٩): ١ـ٣) الفجر هو المهدي القائم، وليالٍ عشر من الحسن [المجتبى] إلى الحسن العسكري تلك عشرة كاملة، والشفع عليّ وفاطمة، والوتر النبيّ.

وقوله تعالى: ﴿منها أربعة حرم﴾ المراد به محمّد وعليّ والحسن والحسين.

إلى غير ذلك من خرافاتهم، ومقصودهم بذلك أنّ من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف لوصوله إلى الجنّة». [1]

ز ـ «الخطابيّة، أصحاب أبي الخطّاب الأسدي. نسب نفسه إلى أبي عبد اللّه جعفر الصادق، فلمّا علم منه غلوّه في حقّه، تبرّأ منه؛ فلمّا اعتزل، ادّعى الأمر لنفسه.

قالوا: الأئمّة أنبياء، وأبو الخطّاب نبيّ. وزعموا أنّ الأنبياء أوجبوا على الناس طاعة أبي الخطّاب. بل زادوا وقالوا: الأئمّة آلهة، والحسنان أبناء اللّه، وجعفر الصادق إله، لكنّ أبو الخطّاب أفضل منه ومن عليّ. وهؤلاء يستحلّون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم، والجنّة نعيم الدنيا، والنار آلامها، والدنيا لا يفنى، واستباحوا المحرّمات وترك الفرائض و قالوا: كلّ مؤمن يوحى إليه، واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿وما كان لنفسٍ أن تموت إلّا بإذن اللّه﴾ (آل عمران(٣): ١٤٥) أي بوحي من اللّه إليه». [2]

ح ـ «الغُرابيّة. قالوا: محمّد بعليّ أشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب، فبعث اللّه جبرئيل إلى عليّ فغلط في تبليغ الرسالة من عليّ إلى محمّد.

---

١. جاءت هذه العبارات مع كثير من السقطات في: نور البراهين، ج٢، ص٣٠٩ـ ٣١٠

٢. نفس المصدر، «مع تفاوت قليل في الكلمات و العبارات».

قال شاعرهم :

غلط الأمين فجازها عن حيدرة و اللّه ما كان الأمين أمينا[1]

وإذا أرادوا بيان مساواة النبيّ والوليّ بطريق الرمز لأصحابهم ، طبّقوا الإصبعين السبّابتين ويقولون : هكذا هذا محمّد وهذا عليّ ، ويلعنون جبرئيل بطريق الرمز ويقولون : صاحب الريش حيث غلط من محمّد إلى عليّ» .

ط ـ «الذمّيّة . لُقّبوا بذلک لأ نّهم ذمّوا محمّداً لأنّ علياً هو الإله وقد بعثه لدعوة الناس إليه فدعا لنفسه . وقال طائفة منهم بإلهيّتهما ، ولهم في التقديم خلاف ، فبعضهم يقدّم علياً في أحكام الآلهة ، وبعضهم يقدّم محمّداً . وقيل بإلهيّة خمسة أشخاص ، ويسمّون أصحاب العباء هما وفاطمة والحسن والحسين ، وزعموا أنّ هذه الخمسة شيء واحد والروح حالّة فيهم بالسويّة لا مزيّة لواحد منهم على آخر . ولا يقولون فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث» .[2]

وقالوا في ﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾ اللّه أفضل أسماء الذات ، والرحمن أفضل أسماء الصفات ، والرحيم أفضل أسماء الأفعال .

قالوا : الألف في اللّه إشارة إلى أحديّة الذات ، واللام الأوّل إشارة إلى النبوّة ، واللام الثاني إلى الولاية ولأجل هذا جاءا مدغمتين ، والهاء إشارة إلى فاطمة ، وأوّل اسم الصفات الرّحمن ، وهو تامّ عامّ مقام النبيّ ، والرحيم خاصّ ناقص مقام الوليّ .

فلمّا كان ﴿مرج البحرين يلتقيان﴾ (الرحمن(٥٥) : ١٩) أي بحر النبوّة والولاية ، خرج منهما اللؤلؤ والمرجان : الحسن والحسين ، وكان النبيّ مسموماً تبدّل صورته من شهر صفر ولم يكن له ولد حجّة ، وكذلک الحسن ؛ فما كان إشارة إلى النبيّ ، كان إشارة إلى الحسن والوليّ كان له أولاد هم الحجج وتبدّل صورته بالسيف ، وكذا الحسين ، قالوا : فخمسة الأشباح منسوب بالبسملة ، فإذا قلت : بسم اللّه الرحمن الرحيم ، فقد ذكرت اللّه وحده في الظاهر وكذا الباطن إن كنت من أهله .

وخرافاتهم من هذا النمط أكثر من أن يحصى . وفيما ذكرناه كفاية لافتضاحهم .

ي ـ «الهشاميّة ، أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم ؛ والظاهر أنّ هذا المذهب

---

١ . الصوارق المهرقة ، ص٧٨

٢ . نفس المصدر ، لكن مع تفاوت قليل فى الكلمات

افتراء على هشام بن سالم لأنّ المنقول أنّه كان على الدين الصحيح في توحيد اللّه والنبوّة والإمامة .

قالوا : لـلّه جسد طويل عريض عميق ، يتساوى طوله وعرضه وعمقه . وهو كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كلّ جانب ؛ وله لون وطعم ورائحة . وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه ، مماسّ للعرض بلا تفاوت بينهما . والأئمّة معصومون دون الأنبياء ؛ لأنّ النبيّ يوحى إليه فيتقرّب به إلى اللّه بخلاف الإمام ، فإنّه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوماً .

ومنهم من قال : إنّه على صورة إنسان ، وله يد ورجل وحواسّ خمس وأنف وأُذن وعين وفم ، وله شامة سوداء ، ونصفه الأعلى مجوّف والأسفل مصمت إلّا أنّه ليس دماً ولحماً » . [1]

يا ـ «اليونسيّة ، أصحاب يونس بن عبدالرحمن القمّي ، قالوا اللّه تعالى على العرش يحمله الملائكة ، وهو أقوى من الملائكة مع كونه محمولاً لهم ، كالكرسي تحمله رجلاه وهو أقوى منهما » . [2]

يب ـ «الشيطانيّة ، أصحاب محمّد بن النعمان الملقّب بشيطان الطاق . قالوا : اللّه نور [غير] جسماني ، ومع ذلك هو على صورة إنسان . وإنّما يعلم الأشياء بعد وجودها » . [3]

يج ـ «الرزّاميّة . قالوا : الإمامة بعد عليّ لمحمّد بن الحنفيّة ثمّ ابنه عبداللّه ثمّ عليّ بن عبداللّه بن عبّاس ، ثمّ أولاده إلى المنصور ، ثمّ حلّ الإله في أبي مسلم وأ نّه لم يقتل . واستحلّوا المحارم وتركوا الفرائض . ومنهم من ادّعى الإلهيّة » . [4]

يد ـ المفوّضة . قالوا : فوّض اللّه خلق الدنيا إلى محمّد ؛ فهو الخلّاق لها بما فيها .

وقيل : فوّض ذلك إلى عليّ فهو المحيي والمميت والرازق والخالق وبيده أمر الكلّ .

يه ـ الإسماعيليّة . وهم أشهر أصناف الغلاة . لُقّبوا بالإسماعيليّة لقولهم بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق ، وهو أكبر أبنائه . وقيل : لانتساب زعيمهم إلى محمّد بن إسماعيل .

وبالباطنيّة لقولهم إنّ للقرآن باطناً وظاهراً ، والمراد منه باطنه لا ظاهره ، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشرة . المتمسّك بظاهره معذّب بالمشقّة في الأعمال ، وباطنه

---

١ . السمعانى ، عبدالكريم بن محمد ؛ الأنساب ، ج٥ ، ص٦٤٣ ؛ لكن مع تفاوت فى بعض الكلمات و التقدّم و التأخّر لبعض العبارات

٢ . طرائف المقال ، ج٢ ، ص٢٣٣ ؛ مع تفاوت قليل فى بعض الكلمات

٣ . نفس المصدر ؛ لكن مع تفاوت قليل فى الكلمات

٤ . نفس المصدر ؛ لكن مع تفاوت قليل فى الكلمات

مؤدّ إلى ترك العمل بظواهره . وتمسّكوا في ذلك بقوله تعالى : ﴿فضرب بينهم بسورٍ له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾(الحديد(٥٧) : ١٣) .

قالوا : كما أنّ أهل الظاهر إذا خالفوا ظاهر القرآن يعذّبون ويؤدّبون ، كذلك من وصل إلى باطنه يجب عليه ترك العمل بالظاهر . ولو عمل به ، يجب تعذيبه وتأديبه ؛ لأنّه حينئذٍ سقط عنه التكاليف الظاهرة .

وأصل دعواهم على إبطال الشرائع ؛ لأنّ طائفة من المجوس بعد شوكة الإسلام اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك والدولة ، وقالوا : لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك ، لكنّا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم ، فإنّ ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم . و مقدّمهم في ذلك حمدان قرمط ، وهو قرية بواسط . وقيل : عبد اللّه بن ميمون القدّاح .

ولهم في الدعوة مراتب :

الزرق ، وهو تفرّس حال المدعوّ هل قابل للدعوة أم لا ، ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة ، أي دعوة من ليس قابلاً والتكلّم في بيت فيه سراج أي في موضع فيه عالم .

ثمّ التأنيس ، باستمالة كلّ أحد من المدعوّين بما يميل إليه بطبعه ، فإن كان يميل إلى الزهد ، زيّنه في عينه وقبّح نقيضه ، وإن كان يميل إلى الخداعة ، زيّنها وقبّح نقيضها حتّى يحصل له الأُنس به .

ثمّ التشكيك في أركان الشريعة بمقطّعات السور ، بأن يقول : ما معنى الحروف المقطّعة في أوائل السور ؟ وما معنى قضاء صوم الحائض دون صلاتها ؟ ووجوب الغسل من المنيّ دون البول ؟ وعدد الركعات ليتعلّق قلبهم بمراجعتهم فيها .

ثمّ الربط ، وهو أمران :

١ ـ أخذ الميثاق منه بأن يقول : جرت سنّة اللّه بأخذ المواثيق والعهود . ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى : ﴿وإذ أخذنا من النبيّين ميثاقهم﴾(الأحزاب(٣٣) : ٧)ثمّ من كلّ أحد ميثاقه بحسب اعتقاده أن لايفشي لهم سراً .

٢ ـ حوالته على الإمام في حلّ ما أشكل عليه ، فإنّه العالم بها دون غيره ؛ ولا يقدر عليه أحد حتّى يترقّى عن درجته وينتهي إلى الإمام .

ورأيت في كتبهم أنّ الداعي يجب أن يأخذ من المدعو على هذا الميثاق خطّاً ويشهد

عليه الأُمناء، و هم يسمّون كلّ من دان بدينهم أمينا . ومضمون الخطّ على ما شاهدنا وقرأنا أنّ المدعو فلان بن فلان أقرّ للداعي فلان بن فلان بالعبوديّة والرقّيّة، وأن يخدم له أربع سنين ستّة عشر فصلاً في كلّ ما يأمره به ولا يخالفه في أمر فلا يشتغل بشيء من دون إذنه ورضاه، وأنّه رجع بالنيّة الصادقة والإخلاص الكامل عن كلّ دين ودخل في هذا الدين وإن ذهب في ذلک ماله وولده ونفسه لا يرجع عن هذا الميثاق، وأشهد على نفسه جمعاً من الأُمناء فلان وفلان .

وينبغي أن يطلب الداعي هذا الخطّ من المدعو بعد تفرّس حاله وامتحانه في أربعة فصول، أعني سنة كاملة؛ ليظهر أنّه هل يصلح لهذا الأمر وطلب الميثاق عنه أم لا .

وما لم يتفرّس حاله، لا يطلب منه الخطّ؛ وما لم يأخذ منه الخطّ، لا يظهر عليه شيئاً من أسرار دينهم و وصّى بذلک في كتبهم كلّ الوصيّة وحذّر غاية التحذير؛ فإذا أقرّ بذلک كلّه وأعطى الخطّ فهو الأمين .

قالوا: ثمّ بعد الربط التدليس؛ وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا حتّى يزداد ميل المدعوّ إلى ما يدعوه الداعي .

ثمّ التأسيس؛ وهو تمهيد مقدّمات يقبلها المدعو ويكون سابقه له إلى ما يدعوه إليه من الأباطيل .

ثمّ الخلع؛ وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنيّة .

ثمّ السلخ عن الاعتقادات الدينيّة؛ وهو مضمون الخطّ الذي وصّى متأخّروهم الداعي بأخذه من المدعو .

وإذا بلغ حال المدعو إلى هذه الغاية، شرعوا في الإباحة والحثّ على استعجال اللذّات وتأويل الشرائع، كقولهم: الوضوء عبارة عن موالاة الإمام، والتيمّم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجّة . والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء﴾(العنكبوت(٢٩): ٤٥)، والاحتلام عبارة عن إفشاء الأسرار إلى مَن ليس من أهله بغير قصد منه، والغسل تجديد العهد؛ والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، والكعبة النبيّ، والباب عليّ، والصفا هو النبيّ، والمروة عليّ؛ والميقات الإيناس كما قلنا؛ والتلبية إجابة المدعو؛ والطواف بالبيت سبعاً موالاة الأئمّة

السبعة[1] . والجنّة راحة الأبدان عن التكاليف والنار مشقّتها بمزاولة التكاليف ؛ إلى غير ذلك من خرافاتهم .

و حين ظهر الحسن بن الصباح بقلعة الـموت ، جدّد الدعـوة على أنّه الذي يؤدّي إلى الإمام الذي لا يجوز خلوّ الزمان عنه ، ومنع العوام عن الخوض في العلوم ، والخواصّ عن النظر في الكتب المتقدّمة كيلا يطّلع على فضائحهم .

ثمّ إنّهم خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الإلهيّة والأُمور الشـرعيّة وتحصّنـوا بالحـصـون وكثرت شـوكتهم ، فأسقـطـوا التكاليـف الـشـرعـيّة وأباحـوا المحرّمات وصاروا كالحيـوانات العجم بلا ضابط ديني ولا واضع شرعي ، نعوذ باللّه من الشيطان وأتباعه .

و إنّما بسطنا الكلام في نقل مذهبهم لأ نّه اشتهر بين أهل العصر مذهب الإسماعيليّة والغـلاة وتوجب الهمم إلـى الاطّلاع على فضائحهـا ؛ فـذكـرنا جملة منها لـيـكـون اعتبـاراً للناظرين وافتضاحاً للجاهلين وذخراً لنا يوم الدين .

١٢ ـ في الآية تمسّک لمن قال بنفي رؤيته تعـالـى ، لأنّ الرؤية على ما قيل ، مختـصّ بالجسمانيّات المتلوّنة المضيئة المقابلة التي لا يكون في غاية القرب والبعد غير محجوبٍ بينها وبين الرائي مع سلامة حاسّة الرائي .

والآية الشريفة لمّـا دلّت على نفي الجسميّة والتحـيّز والجهة والألوان ، دلّت على نفي

---

١ . زعموا أنّ النطقاء بالشرائع سبعة : آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد ومحمّد المهدي وهو سابع النطقاء ؛ و بين كـلّ اثنين منهم سبعة أئمّة يتمّمون شريعته ، ولا بدّ في كلّ عصر من سبعة يقتدى بهم في الدين متقاربون في الرتبة :

١ ـ إمام يؤدّي عن اللّه .

٢ ـ حجّة يؤدّي عن الإمام ويحتجّ به له .

٣ ـ ذو مصّة يمصّ العلم من الحجّة أي يأخذه منه .

٤ ـ أكبر داعٍ رفع درجات المؤمنين .

٥ ـ داعٍ مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر ؛ فيدخلهم في ذمّة الإمام ويفتح لهم باب العلم .

٦ ـ مكلّب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتجّ ويرغّب الناس إلى الداعي ككلب الصائد حتّى إذا كبر على أحد من أهل الظاهر عقيدته بحيث رغب عنه وطلب الحقّ أدّاه المكلّب إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود .

٧ ـ الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمّة الإمام وحزبه .

قالوا ذلک كالسماوات والأرضين والبحار وأيّام الأسبوع والكواكب السيّارة ، فإنّ كلّاً منها سبعة ، ولهذا لُقّبوا بالسبعيّة

الرؤية ؛ لأنّ نفي اللازم يوجب نفي الملزوم .

والأشاعرة يمنعون اختصاص الرؤية بالأجسام ويقولون إنّ الرؤية إنّما هي بخلق اللّه ؛ فجاز أن يخلق اللّه في بعض العباد رؤيته من غير مقابلة وتحيّز . والكلام من الجانبين مشهور لايحتاج إلى البسط .

فائدة :

جميع ما فصّلنا من المسائل يمكن استفادتها من قوله : ﴿اللّه الصمد*لم يلد ولم يولد﴾ .
(الإخلاص(١١٢) : ٢ـ ٣)

والصمد هو الذي يُقصد إليه في الحوائج ؛ فعليک بالتأمّل واللّه الموفّق .

قال تعالى : ﴿لا تأخذه سِنَة ولا نوم﴾

فيه فوائد :

١ ـ استغناؤه عن الأكل والشرب ؛ لأنّهما يستلزمان النوم من جهة تصعّد الأبخرة وامتلاء العروق ، وحيث إنّه تعالى ليس له نوم فليس له أكل ولا بدن ولا عروق ؛ فبطل ما ذهب إليه جميع فرق المجسّمة .

٢ ـ انتفاء المزاج عنه ؛ لأنّه عبارة عن كيفيّة حادثة من تركيب الاسطقسات الأربعة بعضها مع بعض . وحيث إنّه تعالى ليس بجسم ولا متّصف بالحوادث ، تنزّه عن المزاج وما يتبعه .

٣ ـ انتفاء القوى الجسمانيّة كالحواسّ الخمس الظاهرة والباطنة ، وكالغاذية وخوادمها الأربع ، أعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ، كالقوّة المولّدة وما يتعلّق بها كالنامية والمصوّرة .

٤ ـ انتفاء الألم واللذّة عنه تعالى ؛ لكونهما تابعين للمزاج المختصّ بالأجسام .

٥ ـ انتفاء الشهوة والغضب والصاحبة والولد .

وبالجملة جميع ما يختصّ بالأجسام من الكيفيّات والكمّيّات والفعل والانفعال وغيرها .

قال تعالى : ﴿له ما في السماوات وما في الأرض﴾

هنا مسائل :

١ ـ كونه حيّاً لكونه خالقاً لما في السماوات والأرض .

٣ ـ كونه قادراً لذلك .

٣ ـ كونه مريداً ؛ لاختصاص كلّ من السماوات والأرض وما فيها بشكل معيّن وكيف خاصّة ومكان مخصوص ، ولا بدّ لذلك من مخصّص كما تقدّم .

٤ ـ كونه عالماً لكونه قادراً مريداً ، وكلّ قادر مريد علم ؛ لأنّ أثر القادر مسبوق بالقصد والشعور والإرادة هو العلم بمصلحة الفعل .

٥ ـ كونه عالماً بالجزئيّات المتغيّرة ؛ لأنّ كلّاً من السماوات والأرض وما فيها ، جزئيّة جسمانيّة وأكثرها متغيّرة ؛ فبطل ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّة المتغيّرة ، وإلّا لزم التغيّر في ذاته ؛ لأنّه إذا علم شيئاً ثمّ تغيّر ذلك الشيء فالعلم السابق إن بقي كما كان يلزم الجهل ، و إن تغيّر لزم تغيّر ذاته فيصير محلّاً للحوادث فيكون حادثاً .

والجواب : أنّ ذلك إنّما يلزم أن لو كان علمه حصول صورة المعلوم ، في ذاته كما في الممكنات ، وهو ممنوع ، بل علمه عين ذاته كما هو رأي البعض ، أو صفة حقيقته واحدة قائمة بذاته ذات تعلّقات بالأشياء كما هو رأي الآخرين ، فإذا تغيّر ذلك الشيء المعلوم لزم تغيّر ذلك التعلّق وهو اعتباري .

وقد عرفت أنّ تجدّد الاعتباريّات عليه تعالى جائز .

٦ ـ كونه غير جسماني لكونه خالقاً للأجسام ، وخالق الجسم لا يجوز أن يكون جسماً ؛ لأنّ خلق المركّب مسبوق بخلق أجزائه ، وأجزاء الجسم قبل وجودها ليس لها وضع ؛ فلا يمكن للجسماني أن يؤثّر فيها لما عرفت أنّ تأثير الجسماني بمشاركة الوضع .

٧ ـ كونه تعالى خالقاً للكثير ؛ فبطل ما قاله الحكماء من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد . وقد عرفت تفصيل مذهبهم .

٨ ـ في الآية ردّ لما ذهب إليه الثنويّة من أنّ فاعل الخير «يزدان» وفاعل «الشرّ أهرمن» ، كما مرّ بيان ذلك ؛ لأنّه تعالى أضاف جميع السماوات والأرض وما فيها إلى ذاته .

تنبيه: اعلم أنّ معنى الإضافة في قوله﴿له ما في السماوات﴾الملک، أي جميع ما في السماوات والأرض ملكه ومخلوقه ومقهور حكمه، فلا يلزم منه صحّة أن يقال: له الصاحبة والأولاد بناء على أ نّهما من جملة ما في السماوات والأرض، وذلک لأنّ المتبادر من الإضافة في قولنا: له الصاحبة والأولاد معنى آخر غير الملک لا يليق به تعالى.

٩ ـ دلّ الآية على تعدّد السماوات كما هو رأي الحكماء. والأجرام السماويّة إمّا أفلاک وكواكب، والطريق إلى معرفة وجود الكواكب المشاهدة لا غير، وأمّا الأفلاک فطريق إثباتها عندهم الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الأُصول الحكميّة من إسناد كلّ حركة إلى جسم يتحرّک بالذات وتحرّک مال يحتوي بالعرض، و وجوب الاتّصال في الحركات الفلكيّة المستديرة البسيطة، و وجوب التشابه فيها بامتناع الخرق والالتيام.

ثمّ الأفلاک إمّا كلّيّة ليست أجزاء لفلک آخر، أو جزئيّة تشتمل عليها الأفلاک الكلّيّة. والأفلاک الكلّيّة التي أثبتها المتأخّرون تسعة يحيط بعضها ببعض؛ بحيث يماسّ مقعّر الحاوي محدّب المحوى، ومراكز الجميع مركز الأرض، واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع، تحرّک الكلّ بالحركة اليوميّة يسمّى الفلک الأعظم، و تحته فلک الثوابت المتحرّک بالحركة البطيئة من المغرب إلى المشرق ويسمّى فلک البروج أيضاً. قيل: و إليها الإشارة بالعرش والكرسي في لسان الشرع، ثمّ فلک زحل، ثمّ فلک المشتري، ثمّ فلک المرّيخ، ثمّ فلک الشمس على رأي، ثمّ فلک الزهرة، ثمّ فلک عطارد، ثمّ فلک القمر، وهذه السبعة تسمّى ممثّلات لفلک البروج لمماثلتها إيّاه في المنطقة والقطبين.

وأمّا الأفلاک الجزئيّة، فلكلّ فلک من الأفلاک الكلّيّة التي للكواكب السيّارة سوى الشمس يشمل على فلک تدوير غير محيط بالأرض في ثخن الخارج المركز مماسّ محدّبة سطحيّة على نقطتين يسمّى أبعدهما عن مركز الأرض ذروة، وأقربهما حضيضاً، وفلک خارج المركز عن مركز الأرض محيط بالأرض.

وأمّا الشمس، فإنّها يكفي فيها أحد الفلكين إمّا خارج المركز و إمّا التدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر، لكنّ بطلميوس رأى إثبات الخارج لها أولى؛ وقد أثبتوا لعطارد فلكاً آخر أيضاً خارج المركز يسمّى المدير، وأثبتوا للقمر أيضاً فلكاً آخر مشتملاً على فلكيه خارج المركز والتدوير، ويسمّى ذلک الفلک بالمائل، وممثّل القمر محيط بالمائل ويسمّى

ممثّله بفلک الجوزهر، فيكون جميع الأفلاک أربعة وعشرون عشرة موافقة لمركز الأرض وثمانية خارجه المراكز عنه وستّة أفلاک تداوير.

وأمّا الكواكب فسبعة؛ منها سيّارة كلّ منها في فلک على الترتيب الذي ذكرناه، ومن السيّارة خمسة متحيّرة وهي ما عدا الشمس والقمر، والثوابت منها غير محصورة وقد رُصد منها ألف ونيّف. وعشرون كوكباً كلّها في الفلک الثامن وهو فلک البروج. ويمكن أن يكون في أفلاک كثيرة؛ وهذا كلام إجمالي في بيان عدد الأفلاک على رأي الحكماء.

وتفصيل الكلام في ذلک لا يليق بهذا الكتاب، وأنت خبير بأنّ هذا لا يتمّ على قاعدة المتكلّمين؛ لأنّ اللّه قادر مختار، فتقدر على تحريک الكواكب في الجهات المختلفة في فلک واحد؛ كالحيتان في الماء.

١٠ ـ في الآية دلالة على وحدة الأرض كما هو المشهور عند الحكماء؛ حيث لم يذكر بلفظ الجمع. ويؤيّده أنّه لم يرد في القرآن ذكرها بلفظ الجمع كما ورد ذكر السماوات.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهنّ﴾(الطلاق(٦٥): ١٢)فقد قيل: إنّه جاء في الأثر أنّ الأرض سبع طبقات، وفي كلّ طبقات منها مخلوقات ﴿وما يعلم جنود ربّک إلّا هو﴾ (المدّثر(٧٤): ٣١). وقد يؤوّل تارةً بالأقاليم السبعة وتارة بطبقات العناصر.

بيان ذلک: إنّ للأرض ثلاث طبقات طبقة تميل إلى محوضة الأرضيّة لا يخالطها شيء وفوقها طبقة طينيّة مختلطة بالمائيّة وفوقها طبقة ترابيّة منكشفة عن الماء جافّة بحرّ الشمس.

و للهواء طبقات أربع:

١ ـ الهواء المجاور للأرض المتسخّن بمجاورة الأرض المتسخّنة بشعاع الشمس وهي بخاريّة حارّة، والبحار أجزاء مائيّة اكتسبت حرارة فتصاعدت وخالطت الهواء.

٢ ـ الهواء المتباعد عن الأرض بحيث ينقطع عنه تأثير شعاع الشمس لبعده عن الأرض، وهي بخاريّة باردة ويقال لها الطبقة الزمهريريّة وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق والمطر والثلج وغيرها.

٣ ـ هواء محض أو قريب من المحوضة لانقطاع وصول الحركة إليها وهي منشأ السحب الشهب.

٤ ـ طبقة دخانيّة فإنّ البخار و إن صعد في الهواء لكنّ الدخان يجاوزه ويعلوه لأ نّه أخفّ حركةً وأشدّ نفوذاً لشدّة الحرارة، والدخان أجزاء أرضيّة صغار اكتسبت حرارة

فتصاعدت لأجلها، وهي منشأ الكواكب ذوات الأذناب والنيازك وما يشبهها فهذه مع طبقات الأرض سبع، فقال: ﴿ومن الأرض مثلهنّ﴾(الطلاق(٦٥): ١٢)بحكم التغليب، هذا بيان السماوات والأرض.

وأمّا بيان ما فيها فعند المتكلّمين أنّ الموجود فيها إمّا متحيّز بالذات، وهو الجوهر أو حالّ في المتحيّز وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك وقد استحاله أكثرهم لما سنذكر.

ثمّ الجوهر إن لم يقبل القسمة أصلاً فهو الجوهر الفرد وإن قبل بوجه فهو جسم عند الأشاعرة، وخطّ عند المعتزلة إن كان في جهة فقط. و إن كان في جهتين فهو سطح؛ و إن قبل القسمة في جميع الجهات، فهو الجسم. والجسم إمّا لطيف كالملك والجنّ أو كثيف كالماء والأرض وغيرها والعرض إمّا مدرک بالبصر كالألوان أو بالسمع كالأصوات والحروف أو بالذوق كالطعوم أو بالشمّ كالروائح، أو باللمس كالخفّة والثقل وغيرها.

هذا معظم أقسام الموجود فيما بين السماء والأرض عند المتكلّمين.

وقال الحكماء: الممكن إن لم يحتج إلى محلّ يتقوّم به فهو الجوهر، وإلّا فهو العرض. والجوهر إن كان محلّاً لجوهر آخر وهو الهيولى أو حالّاً فيه وهو الصورة، أو مركّب منهما وهو الجسم أو لايكون شيئاً منها وهو الجوهر المجرّد إمّا مدبّر للأجسام ومتصرّف فيها وهو النفس، أو مؤثّر فيها وهو العقل وهو عندهم عشرة كما عرفت فيما سبق.

ثمّ الأجسام إمّا فلكيّة وقد عرفتها، أو عنصريّة وهي إمّا بسيطة أو مركّبة. والبسيط إمّا خفيف مطلق وهو النار، أو ثقيل مطلق وهو الأرض، أو ثقيل مضاف وهو الماء، أو خفيف مضاف وهو الهواء. والمركّب إمّا أن لا يكون له بقاء في زمان يعتدّ به كالثلج ونحوه أو يكون، فإمّا أن يستتبع كمالاً زائداً ممّا في البسائط أو لا، الثاني كالحجر، والأوّل إن كان كماله حفظ الأجزاء المختلفة عن الانفكاک فقط، فهو المركّب المعدني؛ أو يكون مع ذلک مبدأ للتغذية والنموّ وتوليد المثل فهو النبات. أو يكون مع ذلک مبدأ للحسّ والحركة الإراديّة وهو المركّب الحيواني.

وأمّا الأعراض فأقسامها تسعة، وهي مشهورة ليس هنا موضع ذكرها.

١١ ـ يمكن أن يستدلّ بالآية على نفي المجرّدات بأن يقال: لو وجد المجرّدات لم يكن واقعاً في السماوات والأرض لامتناع التحيّز عليها، فكان ينبغي أن يقال في مقام تصوير عظمة الملک والسلطان له ما في السماوات وما في الأرض وغيرها، ليدلّ على أنّ شيئاً من

الموجودات لا يخلو عن ملكه وسلطانه ولمّا لم يقل ذلک عُلم أن لا موجود سوى ما في السماوات وما في الأرض وهو خطابي .

والمتكلّمون أنكروا وجود الجواهر المجرّدة زعماً منهم أنّها لو وجدت لشاركت الباري في التجرّد وخالفه في غيره فيلزم التركيب .

قال بعض المحقّقين : [1] و لعلّ للمتكلّمين في نفي المجرّدات غرض إثبات القدرة للّه تعالى ، و إسناد جميع الحوادث إليه تعالى ابتداء ؛ لأ نّهم لو جوّزوا وجود المجرّدات ، لكانت قديمة ؛ لأنّ البرهان المعتمد عليه عندهم [2] لم ينتهض إلّا على حدوث الأجسام والأعراض ، والقديم قد يستند إلى الموجب ؛ فيجوز كون الصانع موجباً وتلک أو بعضها قادرة صدرت منها الحوادث ، كما هو مذهب الفلاسفة بعينه فلا يثبت قدرة الصانع .

قال الإمام الرازي في أوّل كتاب الأربعين : «لو ثبت المجرّدات ، لا يلزم إثبات حدوث ما سوى اللّه ؛ لأنّ دليلهم لا يدلّ إلّا على حدوث الأجسام والأعراض» . [3]

[تقسيم في الجواهر الغائبة عن الحواسّ الإنسانيّة]

تقسيم : الجواهر الغائبة عن الحواسّ الإنسانيّة ، إمّا أن تكون مؤثّرة في الأجسام أو مدبّرة لها ؛ أو لا هذا ولا ذاک . فالأوّل : العقول في عرف الحكماء ، والملأ الأعلى في عرف أهل الشرع . و الثاني : إن كانت مدبّرة للأجسام العلويّة ، فهي النفوس الفلكيّة في عرف الحكماء والملائكة السماويّة عند أهل الشرع . وإن كانت مدبّرة للأجسام السفليّة ، فإمّا لكلّيّات البسائط العنصريّة وهي ملائكة الأرض عند أهل الشرع ، وإليهم أشار صاحب الوحي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله : جاءني ملک الجبال وملک الأمطار وملک الأرزاق ، وسمّاهم صاحب الإشراق ربّ النوع كما مرّ . وأمّا الأبدان جزئيّة وتسمّى نفوساً أرضيّة ، كالنفوس الناطقة . والثالث إمّا خيّر بالذات وهم الملائكة الكروبيّين عند أهل الشرع أو شرير بالذات وهم الشياطين أو مستعدّ للخير والشرّ وهم الجنّ . وظاهر كلام الحكماء ، أنّ الجنّ والشياطين هم النفوس البشريّة

---

١ . قاضي عضد[المتوفى ٧٥٦ق] قال في كتابه المسمّى بالجواهر ، لعلّه هو كتابه المسمّى بـ«الجواهر الكلام» و هو متن كالمواقف ، لكنه أقلّ حجماً منه ؛ ذكر انّه ألّفه لغياث الدين الوزير .

٢ . وهو قولهم : الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون...إلخ .

٣ . الأربعين فى أصول الدين ، ص٣١

المفارقة عن الأبدان ؛ فإن كانت شريرة ، كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشريّة فيتعلّق بها ضرباً من التعلّق ويعاونها على أفعال الشرّ ؛ فذاک هو الشيطان ، وإن كانت خيّرة ، فالأمر على العكس .

وأكثر المتكلّمين لمّا أنكروا الجواهر المجرّدة كما ذكرنا قالوا : الملائكة والجنّ و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة .[1]

وأوائل المعتزلة أنكروها ، لأ نّها إن كانت لطيفة ، وجب أن لا يكون قوّته على شيء من الأفعال ؛ و أن يفسد تركيبها بأدنى سبب و إن كانت كثيفةً ، وجب أن نشاهدها و إلّا لأمكن أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها .

و ردّ بأ نّه لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقّة القوام .[2]

ونقل عن المعتزلة أ نّهم قالوا : الملائكة والجنّ والشياطين متّحدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم ؛ فالذين لا يفعلون إلّا الخير الملائكة ، والذين لا يفعلون إلّا الشرّ الشياطين ، والذين يجيء منه الخير تارة والشرّ أُخرى الجنّ ، قالوا : ولذلک عدّ إبليس تارة في الملائكة وتارةً في الجنّ» .[3] هذا هو المسطور في كتب القوم .

وتحقيق ذلک بالاستدلال و قطع الاحتمال لعلّه من قبيل المحال ؛ كما قال تعالى : ﴿وما يعلم جنود ربّک إلّا هو﴾(المدّثر(٧٤) : ٣١) .

واختلف في أنّ الجنّ هل بعث إليهم رسل منهم أم لا ؟ قيل : نعم ، نظراً إلى ظاهر قوله تعالى : ﴿يا معشر الجنّ والإنس ألم يأتِكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي﴾(الانعام(٦) : ١٣٠) .

وأيضاً إذا كان الرسول من جنس المرسل إليهم ، كانوا به آنس وآلف .

وقيل : لا ، وإنّما الرسل من الإنس خاصّة ، وإنّما قيل ﴿رسلٌ منكم﴾ لأ نّه لمّا جمع الثقلان في الخطاب صحّ ذلک وإن كان من أحدهما كقوله تعالى : ﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾(الرحمن(٥٥) : ٢٣) وإن لم يخرجا إلّا من الملح دون العذب ؛ هذا .

واستدلّ بعضهم بقوله تعالى : ﴿إنّه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾(الاعراف(٧) : ٢٧)

---

١ . للتعرّف على هذا القول ، أنظروا إلى : بحار الأنوار ، ج٥٦ ، ص٢٠٥ ؛ ج ٦٠ ، ص ٢٩١ و ٣٢٠ ؛ فتح الباري ، ج٦ ، ص٢١٦ ؛ فيض القدير شرح الجامع الصغير ، ج١ ، ص١٣٧ ؛ تفسير كنز الدقائق ، ج١ ، ص ٢١٩

٢ . ورد تفصيل هذا القول و ردّها في بحار الأنوار ، ج ٦٠ ، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥

٣ . مجمع البحرين ، ج٤ ، ص٢٣٠ «مع تفاوت قليل في الكلمات»

أنّ الجنّ لا يرون و لا يظهرن للإنس ، وأنّ إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم ، ومن ادّعى رؤيتهم فقد افترى .

ومنهم من يدّعي جواز رؤيته تمسّكاً بقوله تعالى : ﴿كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران﴾(الانعام(٦) : ٧١)أي كالذي ذهبت به مردة الجنّ والغيلان في المهمه متحيّراً ضالّاً عن الجادّة لا يدري كيف يصنع فدلّ على أنّ الجنّ يستهوي الإنسان ويدعوه إلى المهالک ؛ وهذا ممّا يقول به العرب والعجم وكثير منهم يدّعي مشاهدته وليس لمنكره دليل يعوّل عليه . وقوله تعالى : ﴿من حيث لا ترونهم﴾(الأعراف(٧) : ٢٧)لا يدلّ على عدم جواز رؤيتهم ؛ فإنّ العدوّ ربما يرى خصمه والخصم لا يراه مع جواز رؤيته ، بل وقوعها في وقت آخر . وربما كان أشدّ قوّة على الأبصار فيراه على مسافة ؛ والخصم لا يراه على تلک المسافة بل مسافة أدنى . قالوا : إذا جاز عند أهل السنّة أن يخلق اللّه في عيون الناس قوّة رؤية اللّه تعالى ، فرؤية الجنّ أولى .

قال صاحب الكشّاف [1] في تفسير قوله تعالى : ﴿كالذي استهوته الشياطين﴾(الأنعام (٦) : ٧١) : هذا مبنيّ على ما يزعمه العرب وتعتقده أنّ الجنّ يستهوي الإنسان ، والغيلان تستولي عليه كقوله تعالى : ﴿كالذي يتخبّطه الشيطان من المسّ﴾(البقرة(٢) : ٢٧٥) .

وقال في قوله تعالى : «من حيث لا ترونهم» : فيه دليل بيّن [على]أنّ الجنّ لا يرون ، وأنّ زعم من يدّعي رؤيته ، زور ومخرفة .

والحقّ أنّ دليل الفريقين ممّا لا يفيد اليقين ولا امتناع في العقل من الرؤية وعدمها .

واختلف في أنّه هل لمسلمي الجنّ ثواب أم لا ؟ فقيل : لا ، لأنّه تعالى أوعد قاسطيهم فقال : ﴿وأمّا القاسطون فكانوا لجهنّم حطباً﴾(الجنّ(٧٢) : ١٥)ولم يذكر حال المسلمين منهم ولم يعدهم ، وهو ضعيف لأنّ قوله تعالى : ﴿فمن أسلم فأُولئک تحرّوا رشداً﴾(الجنّ(٧٢) : ١٤) صريح في ذكر سبب الثواب وحصوله فيهم ؛ وحصول السبب يوجب حصول المسبّب ، فكيف يقال إنّه تعالى لم يعدهم ، واللّه تعالى أعدل من أن يعاقب القاسط ولا يثيب الراشد .

١٢ ـ حيث دلّت الآية الكريمة على أنّه تعالى قادر مختار يفعل بالإرادة ، يلزم منها كون السماوات والأرض مع ما فيها محدثة ، لأنّها أثر المختار ، وكلّ ما هو كذلک فهو محدث ؛ لأنّ أثر المختار مسبوق بالقصد والإرادة ، والقصد إنّما يتوجّه إلى إيجاد ما ليس بموجود

١ . الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، ج٢ ، ص٧١

لامتناع تحصيل الحاصل؛ فثبت أنّ أثر المختار موجود بعدما لم يكن وهو المعنيّ بالمحدث.

على أنّا نقول: إذا كان كلّ واحد من تلك الجزئيّات المتناهية حادثاً، يكون مجموعها حادثاً؛ فيلزم حدوث الماهيّة ضرورة أنّه لا وجود لها إلّا في ضمن تلك الجزئيّات المتناهية الحادثة، وأمّا الكبرى فضروريّة وينبّه عليها بأنّه لو كان قديماً فإن كان في الأزل متّصفاً بالحوادث يلزم قدم الحادث أو لا فلا يكون محلّاً للحوادث وقد فرض كذلك، هذا خلف.

وبعبارة أُخرى: تلك الحوادث المتعاقبة المتناهية لها أوّل قطعاً، فالذي لا ينفكّ عن الحوادث لا يوجد قبل ذلك الأوّل، وإلّا لكان منفكّاً عنها بأسرها وإذا لم يوجد قبله كان حادثاً مثله.

فإن قلت: هذا إنّما يدلّ على أنّ ما لا ينفكّ عن الحوادث قطّ يكون حادثاً، وأمّا الذي كان خالياً عنها في الأزل ثمّ اتّصف بها بعد حين فلا.

قلت: الذي فرض أنّه كان خالياً عنها ثمّ اتّصف بها لا شكّ أنّ له قابليّة الاتّصاف بالحوادث وإلّا لم يتّصف بها فالقابليّة إمّا لازمة أو حادثة، والثاني يستلزم كونها مسبوقة بقابليّة أُخرى ويتسلسل القابليّات بين حاصرين وهو محال.

والأوّل يستلزم جواز أزليّة الحوادث؛ لأنّ القابليّة إذا كانت لازمة للذات وقد فرض أنّ الذات أزلي فيلزم أزليّة القابليّة وهي نسبة بين القابل والمقبول فيلزم من أزليّة القابليّة صحّة أزليّة الحادث، ولا شكّ أنّ أزليّة الحادث محالة، والمستلزم للمحال محال.

فثبت أنّ كلّ ما اتّصف بالحوادث المتناهية، سواء كان الاتّصاف لازماً له أو طارئاً فهو حادث. وأيضاً العالم يستحيل خلوّه عن الحوادث على تقدير أزليّته لأنّه لا يخلو عن الحركة والسكون، وكلّ منها حادث لما عرفت، فصحّت الكبرى أيضاً، وهذا تقرير منقّح جديد لا تجده في كتب القوم.

[في أنّ أوّل الأشياء المخلوقة ماذا؟]

تذنيب: اختلف في أنّ أوّل الأشياء المخلوقة ماذا؟

فقيل: الأرض، وحصل البواقي بالتلطيف.

وقيل: النار، وحصل البواقي بالتكثيف.

وقيل : البحار ، وحصل البواقي بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف .

وقالت الثنويّة من المجوس : إنّه النور والظلمة ؛ وهما قديمان وتولّد العالم من امتزاجهما .

وقال تاليس الملطي : الماء هو المبدع الأوّل ، ومنه أُبدع الجواهر كلّها من السماء و الأرض وما بينهما .

قال صاحب الملل والنحل : كأ نّه أخذ مذهبه من الكتب الإلهيّة ؛ «ففي التوراة أنّ اللّه تعالى خلق جوهرةً ونظر إليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البحار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الأرض و من دخانها السماء» .[1]

فدلّ هذا على أنّ خلق الأرض كان مقدّماً على خلق السماء ؛ ويؤيّده قوله تعالى : ﴿جعل لكم ما في الأرض جميعاً ثمّ استوى إلى السماء فسوّاهنّ سبع سماوات﴾(البقره(٢) : ٢٩)؛ حيث دلّ على أنّ خلق السماء بعد خلق الأرض .

وأمّا قوله تعالى : ﴿و الأرض بعد ذلک دحاها﴾(النازعات(٧٩) : ٣٠)فغير مناقض له ؛ لأنّ جرم الأرض سبق خلقها خلقَ السماء ودحوها كان متأخّراً عنه ، كما جاء في الأثر أنّ اللّه خلق الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر[2] عليها دخان ملتزق بها ثمّ أصعد الدخان وخلق منه السماوات و أمسک الفهر في موضعه و بسط منه الأرض ؛ فذلک قوله تعالى : ﴿كانتا رتقاً ففتقنا﴾(الانبياء(٢١) : ٣٠) . والرتق الالتزاق .

١٣ ـ قد بيّنّا أنّ الآية تدلّ على أن لا موجود سوى ما في السماوات وما في الأرض ، وإلّا كان ينبغي أن يذكر في مقام بيان عظمة الملک فيمكن أن يستدلّ بها على كون الجنّة والنار موجودان في السماوات والأرض لا في الخلاء ؛ كما زعمه بعض المتكلّمين . ولا استحالة في وجودهما في السماوات والأرض كالتداوير في ثخن الأفلاک الحوامل .

وأمّا قوله تعالى : ﴿جنّة عرضها السماوات والأرض﴾(آل عمران(٣) : ١٣٣) ؛ فالمراد به بيان عظمتها و سعتها لا بيان مقدارها ؛ وإنّما مثّل بالسماوات والأرض لأ نّهما أعظم ما يعرفه الإنسان .

ويؤيّد كون الجنّة في السماء ، ما ورد في تفسير قوله تعالى : ﴿وفي السماء رزقكم وما

---

١ . الشهرستانى ، عبدالكريم ، الملل و النحل ، ج٢ ، ص٦٤ «مع تفاوت قليل فى الكلمات»

٢ . أى الكره

توعدون﴾ ؛أنّ المراد من ﴿ما توعدون﴾(الذاريات(٥١) : ٢٢) ، الجنّة ؛ وهي على ظهر السماء السابعة تحت العرش .

وما ورد في الحديث من قوله ﷺ : «سقف الجنّة عرش الرحمن»[١] ، و«العرش الفلك الأعظم»[٢] على ما قيل .

وما نقل عنه ﷺ : «ضعفتُ عن الصلاة والجماع فنزل عليَّ قدر من السماء فأكلتُ منها فزاد في قوّتي قوّة أربعين رجلاً في البطش والجماع» ،[٣] فإنّ الظاهر أنّ القدر كان من الجنّة .

وأيضاً قوله تعالى في قصّة آدم عليه السلام : ﴿قلنا اهبطوا منها﴾(البقرة(٢) : ٣٦) يدلّ على أنّ الجنّة في موضع عالي ، وإن احتمل أن يكون المراد الهبوط عن السرير أو المرتبة .

وأيضاً جاء في حديث المعراج أنّه ﷺ قال : «لمّا أُسري بي إلى السماء عُرِض عليَّ الجنّة ، فرأيت كذا وكذا» .[٤] إلى غير ذلك من الظواهر السمعيّة .

وأمّا النار فقيل إنّها مقارنة للجنّة ، فيكون أيضاً في السماء . ويعضد اقترانها قوله تعالى : ﴿فضُرب بينهم بسور باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبَله العذاب﴾(الحديد(٥٧) : ١٣) ، وقوله تعالى : ﴿وعلى الأعراف رجالٌ يَعرفون كلّا بسيماهم﴾(الأعراف(٧) : ٤٦) ، وقوله تعالى : ﴿ونادى أصحاب الجنّة أصحاب النار﴾(الأعراف(٧) : ٤٢) . و قيل : إنّها في الأرض السفلى ، لما جاء في الأثر ،[٥] و اللّه أعلم .

قال تعالى : ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه﴾

فيه مسائل :

١ ـ جواز الشفاعة . واتّفقت الأمّة على جوازها للنبيّ ﷺ ، لقوله ﴿عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محمودا﴾ وفسّر بالشفاعة .[٦]

فقالت المعتزلة : إنّها لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقّين للثواب بناءً على أصلهم

١ . بحار الأنوار ، ج٨ ، ص٢٠٦ و ٣٣٤
٢ . تفسير كنز الدقائق ، ج١ ، ص٦١٠
٣ . مسندزيد بن على ، ص٤٨٥ ؛ عيون أخبار الرضا ، ج١ ، ص٣٩
٤ . وسائل الشيعة ، ج٤ ، ص١٢٠٨
٥ . كنز العمّال ، ج١٤ ، ص٦٨٥
٦ . مغنى المحتاج ، ج١ ، ص ١٤١

حيث لا يجوّزون العفو عن الكبائر .

و قال أكثر المسلمين : إنّها لإسقاط العقاب من أهل الكبائر ، لقوله ﷺ : «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من اُمّتي»ولقوله تعالى : ﴿و استغفر لذنبک و للمؤمنين﴾(محمّد(۴۷) : ۱۹) أي ولذنب المؤمنين بقرينة ذكره سابقاً ، وصاحب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين شفاعة له في إسقاط عقابه عنه .

احتجّت المعتزلة بقوله تعالى : ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل و لا تنفها شفاعة﴾(البقره(۲) : ۱۲۳) وهو عامّ في شفاعة النبيّ وغيره .

و الإمام الرازي بعدما أورد شبهات المعتزلة فيما ادّعوه قال : والجواب عنها إجمالاً أن يقال : دلائلكم في نفي الشفاعة لابدّ أن تكون عامّة في الأشخاص والأوقات ، و دلائلنا في إثباتها لابدّ أن تكون خاصّة فيها ؛ لأ نّا لا نثبت الشفاعة في حقّ كلّ شخص ولا في جميع الأوقات ، والخاصّ مقدّم على العام ، فالترجيح معنا .

و أيضاً لو صحّ ما ذكروه ، لكانت الأمّة شافعين للنبيّ ﷺ لأنّهم يطلبون زيادة المنافع له ، والثاني باطل ؛ لأنّ الشفيع أعلى مرتبةً من المشفوع عنه ، و بهذا تمسّک من منع كون الأطفال شفعاء لآبائهم المؤمنين زعماً منه أنّ الآباء أعلى درجة من الأطفال بإيمانهم ؛ فلا يجوز أن يكون الأطفال شفعاء لهم مع كونهم عارين عن صفة الإيمان .

و أيضاً قد ثبت أنّ الأطفال خوادم أهل الجنّة ؛ فهم أنزل مرتبةً ، فلا يكونون شفعاء .

و أيضاً قوله تعالى : ﴿لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم﴾(الممتحنه(۶۰) : ۳) ، [1] وقوله : ﴿لا ينفع مال ولا بنون﴾(الشعراء(۲۶) : ۸۸)ينفي كونهم شفعاء نافعين ، و الأخبار الدالّة على كونهم شفعاء محمولة على البالغين الموصوفين بالإيمان جمعاً بين الأدلّة .

قلت : يجوز أن يكون رفع درجة أطفال المؤمنين بحيث يبلغ منزلة الشفاعة إكراماً للآباء المؤمنين ؛ إذ كثيراً ما نشاهد أنّه إذا أراد أحد إكرام صديقه وتعظيمه يعطي ولده الصغير أنواع العطايا ويخصّه بمزيد الهدايا و إن كان صغيراً لايميّز بين المأمور ويقصد بذلک إدخال السرور في الصديق .

وقوله ﴿لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم﴾(الممتحنه(۶۰) : ۳)معناه لن تنفعكم على تقدير

---

۱ . الآية جاءت فى متن النسخة بهذه الصورة : «لن ينفعكم أموالكم و لا أولادكم» . و من المعلوم أنّ هذه العبارة لا يوجد فى القرآن الكريم

عدم إيمانكم بحيث تغنيكم عن الإيمان؛ و الأخبار الدالّة على كونهم فرطاً للآباء شفعاء لهم قريبة من التواتر؛ فلا وجه لحملها على البالغين.

ويؤيّده قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا واتّبعتهم ذرّيّتهم بإيمان ألحقنا بهم﴾(الطور(٥٢): ٢١)إذ جعل ﴿بإيمان﴾متعلّقاً بـ﴿ألحقنا﴾على ما قيل، فإنّ معناه بإيمان عظيم كامل ألحقنا بهم ذرّيّتهم؛ فعلم منه أنّ إلحاق الذرّيّات بالآباء وإكرامهم بسبب إيمان الآباء، وإبلاغهم منزلة الشفاعة أيضاً زيادة تعظيم للآباء بسبب الإيمان؛ فاضبط ذلك.

٢ـ حيث دلّت الآية على ثبوت الشفاعة وقد بيّنّا أنّها لإسقاط العقاب دلّت على جواز العفو منه تعالى لأهل الكبائر، خلافاً للمعتزلة فإنّهما قالوا: يعفو عن الصغائر قبل التوبة، وعن الكبائر بعدها.

قلنا: الإجماع على أنّه تعالى عفوّ، والعفوّ من لا يعذّب على الذنب مع استحقاق العذاب، و لا استحقاق بالصغائر باعترفهم أيضاً ولا بالكبائر بعد التوبة باتّفاقهم فلم يبقَ إلّا الكبائر قبلها، فهو يعفو عنها، وهو المطلوب.

وأيضاً الآيات والأحاديث دالّة عليه.

منها: قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾(النساء(٤): ١٦)فإنّ ما عدا الشرك داخل فيه، ولا يمكن التقييد بالتوبة كما ذهب إليه المعتزلة؛ لأنّ الشرك أيضاً مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له. وذلك لا يليق بكلام عاقل، فضلاً عن كلام اللّه.

٣ـ دلّ الآية على أنّ هناك داراً أُخرى سوى هذه الدنيا وهي دار الشفاعة والرحمة بإذن اللّه؛ فدلّت على ثبوت المعاد. فنقول: الأقوال الممكنة في مسألة المعاد خمسة:

١ـ ثبوت المعاد الجسماني فقط؛ وهو قول أكثر المتكلّمين النافين للنفس الناطقة.

٢ـ ثبوت المعاد الروحاني فقط؛ وهو قول الفلاسفة الإلهيّين.

٣ـ ثبوتهما معاً؛ وهو قول كثير من المحقّقين و عليه جمهور متأخّري الإماميّة والصوفيّة، فإنّهم قالوا: الإنسان هو النفس الناطقة، وهي المكلّف والمطيع والعاصي، و البدن يجري مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن. فإذا أراد اللّه تعالى حشر الخلائق، خلق لكلّ واحد من الأرواح بدناً يتعلّق به ويتصرّف فيه كما كان في الدنيا.

٤ـ عدم ثبوتهما معاً؛ و هو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيّين القائلين بأنّ النفس هي

المزاج . فإذا فقد البدن ، انعدم المزاج ولا يمكن إعادة المعدوم .

٥ ـ التوقّف في هذه الأقسام ؛ و هو المنقول عن جالينوس .

قال الإمام الرازي : «المسلمون يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى الأبدان لا في هذا العالم بل في الآخرة ، والتناسخيّة بقدمها وردّها إليها في هذا العالم ، وهم ينكرون الآخرة والجنّة والنار» .

وإنّما نبّهنا على هذا الفرق لأ نّه ربما مذهب الأوهام العاميّة أنّ هذا المذهب أعني القول الثالث باطل لأ نّه ممّا ذهب إليه التناسخيّة والنصارى ولا يعلمون أنّ التناسخيّة إنّما يكفرون لإنكار القيامة والجنّة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث .

وأمّا القول بالنفوس المجرّدة ، فلا ينافي أصلاً من اُصول الدين بل ربما يؤيّده ويبيّن الطريق إلى إثبات المعاد ، بحيث لا يقدح فيه شُبَه المنكرين ، كذا في نهاية العقول .

وقد بالغ الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح . وحاصل كلام القائلين بالمعادَين أنّ اللّه تعالى يخلق من الأجزاء المتفرّقة لذلك البدن بدناً فيعيد إليه نفسه ويؤيّده ما ورد من النصوص من كون أهل الجنة جرداً مرداً[1] وكون ضرس الكافر مثل جبل اُحد ، وكذلك قوله تعالى : ﴿كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها﴾(النساء(٤) : ٥٦) ، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى : ﴿أوَ ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادرٍ على أن يخلق مثلهم﴾(يس(٣٦) : ٨١)إشارة إلى هذا ، حيث قال«مثلهم» .

لا يقال : فعلى هذا يكون المثاب والمعاقَب بالآلام والجسمانيّة غير من عمل الطاعة و ارتكب المعصية .

لأ نّا نقول : العبرة في ذلك بالإدراك وإنّما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه ، وكذا الأجزاء الأصليّة من البدن ، ولهذا يقال للشخص من الصبي إلى الشيخوخة أنّه هو بعينه وإن تبدّلت الصور والهيئات ، بل كثير من الأعضاء والآلات ، ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أ نّها عقوبة لغير الجاني .

قال الإمام الرازي : «وأمّا القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني فقصدهم أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة ، فقالوا : دلّ العقل على أنّ سعادة الأرواح بمعرفة اللّه ومحبّته ، وأنّ

١ . للتعرف على بعض هذه النصوص النظروا الى : مفيد ، محمد بن محمد بن نعمان ، الاختصاص ، ص٣٨٥ ؛ الاحتجاج للطبرسي ، ج٢ ، ص٢٤٧ ؛ ابن بطريق ، العمدة ، ص٤٠٦ ؛ تزمدى ، محمد بن عيسى ، السنن ، ج٤ ، ص٨٦ ؛ الجامع الصغير ، ج١ ، ص٤٢٣

سعادة الأجسام في إدراک المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأنّ الإنسان مع استغراقه في تجلّي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذّات الجسمانيّة، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذّات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذّات الروحانيّة، وإنّما تعذّر هذا الجمع لكون الأرواح البشريّة ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت البدن بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فإذا أُعيدت إلى الأبدان مرّة ثانية كانت قويّة قادرة على الجمع بين الأمرين. و لا شبهة في أنّ هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات». [1]

هذا كلام إجمالي في باب المعاد، وتفصيل مسائله وبيان الأقوال والأحوال الكائنة فيه يطلب من الكتب المبسوطة في فنّ الكلام.

۴ـ دلّ الآية على أنّ من أُذن له في الشفاعة، جاز له أن يشفع غيره؛ وهل يكون ذلک ذلک لغير النبيّ صلى الله عليه وآله من المؤمنين أم لا؟ قيل: نعم؛ يكون هذه المنزلة لأئمّة المؤمنين وغيرهم ممّن اتّخذ عهداً عند اللّه أن يؤذن له في الشفاعة يوم القيامة كما ورد في التنزيل ﴿إلّا من اتّخذ عند الرحمن عهداً﴾(مريم(۱۹): ۸۷).

وروي أنّ الصالحين من المؤمنين يشفعون في أقاربهم. ونقل عنه صلى الله عليه وآله في كيفيّة اتّخاذ العهد أن يقول المؤمن في الدنيا: اللّهم إنّي أسألک أن تجعل لي عندک عهداً توفّينيه يوم القيامة أن تأذن لي في شفاعة إخواني في الدين بحقّ محمّد وآل محمّد.

۵ـ علم من الآية جواز إطلاق الإذن في حقّه تعالى، وجواز إطلاق الضمير عليه تعالى لقوله به.

۶ـ فيه قطع لطمع عبدة الأوثان، حيث زعموا أنّ أوثانهم يكون شفعاءهم. وردّ لما ذهب [عليه] أهل البدع والأهواء، حيث جعلوا قدوتهم المبتدعة وسيلة إلى اللّه في نيل الرحمة والغفران.

تنبيه: دلّت هذه مع قوله ﴿ما في السماوات وما في الأرض﴾ أنّ جميع عطايا الدنيا والآخرة لايكون إلّا من عنده؛ فلا ينبغي طلبها إلّا منه جلّ وعلا.

---

۱. الأربعين فی أصول الدين، ص۳۰۰ـ۳۰۱

قال تعالى :

﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء﴾

فيه مسائل :

١ ـ ثبوت العلم له تعالى[١] بجميع الكائنات الماضية والآتية ؛ جزئيّاتها وكلّيّاتها .

وفيه ردّ لمذهب الحكماء القائلين بأ نّه لا يعلم الجزئيّات المتغيّرة .

واعلم أنّ علمه تعالى لا يمكن إثباته بالسمع ؛ لأنّ ثبوت السمع يتوقّف على إرسال الرسل وخلق المعجز وغير ذلک ، ولا بدّ لذلک من العلم بحال الرسول والمرسل إليه و بما يليق بحالهما وبكيفيّة خلق المعجز ، فيتوقّف ثبوت السمع على العلم ؛ فلو استفيد العلم من السمع ، لزم الدور . فلا بدّ من التمسّک بالدليل العقلي .

وللمتكلّمين طريقان :

أ ـ أنّ فعله محكم متقن ؛ وكلّ من كان كذلک فهو عالم . أمّا الأوّل ، فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمّل في ارتباط العلويّات بالسفليّات .

وأمّا الثاني ، فضروري وينبّه عليه أنّ من رأى خطّاً حسناً يتضمّن ألفاظاً عذبة ومعاني دقيقة ، علم بالضرورة أنّ كاتبه عالم .

ب ـ أنّه قادر ؛ وكلّ قادر فهو عالم .

بيان الصغرى قد مرّ ؛ وأمّا الكبرى فلأنّ القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصوّر ذلک إلّا مع العلم .

وللحكماء أيضاً طريقان : أظهرهما أنّه يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته ، عقل ما عداه .

أمّا الأوّل ، فلأنّ التعقّل حضور الماهيّة المجرّدة عن العلائق المادّيّة وهو حاصل في حقّه تعالى ؛ لأنّ ذاته المجرّد غير غائب عن ذاته . وأمّا الثاني ، فلأ نّه مبدأ لما سواه ؛ والعلم بالعلّة ، يوجب العلم بالمعلول .

قال المتكلّمون : هذه الطرق الثلاثة على تقدير تمامها ، تفيد العلم بالجزئيّات والكلّيّات ؛

---

١ . يعني هو عالم بما كان قبل العباد ، وما يكون بعدهم ، أو بما قدّم العباد من الأعمال وما بقي بعدهم من الآثار ، خيراً كان أو شراً ؛ فيجازى على حسبه .

لأنّ كلّها صادرة عنه باختياره و هي محكمة متقنة، فلا وجه لخلاف الحكماء في الجزئيّات.

قلت: لأحد أن يقول: إنّها تفيد العلم بالجزئيّات الموجودة فقط لأ نّها تدلّ على أنّه تعالى عالم بالموجودات الصادرة عنه تعالى، والموجودات جزئيّة. اللهمّ إلّا أن يقال بوجود الطبائع الكلّيّة، كما هو رأي الحكماء.

وأيضاً لا يدلّ على كونه تعالى عالماً بالمعدومات كما هو المدّعى، إلّا أن يدّعى أ نّها موجودات ذهنيّة فائضة من المبدأ الحقّ القديم، فيكون عالماً بها؛ وحينئذ يبقى الإشكال المعدومات التي لم يعقل ولم يوجد في الذهن أصلاً، إلّا أن يدّعى كونها معلومة للملأ الأعلى موجودة بوجود علمي، وهو التزام لمذهب الحكماء ورجوع إلى القول بوجود العقول المجرّدة وكونها عالمة بجميع المعلومات؛ فعليك الاعتبار ثمّ الاختيار.

٢ ـ حيث دلّت الآية على عموم علمه لجميع ما في السماوات والأرض؛ ومن جملة ما فيها المسموع والمبصر، فيكون عالماً بهما، فهو تعالى باعتبار علمه بهما يسمّى سميعاً بصيراً.

قال الإمام في المحصّل: المسلمون على أنّه سميع بصير، لكنّهم اختلفوا في معناه؛ فقال الفلاسفة والكعبي وأبوالحسين البصري: ذلک عبارة عن علمه بالمسموعات و المبصرات.

وقال الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والكراميّة: إنّهما صفتان زائدتان على العلم.

وقال ناقده[1]: أراد فلاسفة الإسلام[2]، فإنّ وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل، وإنّما لم يوصف الذوق والشمّ واللمس لعدم ورود النقل بها؛ وإذا نظر في ذلک من حيث العقل، لم يوجد له وجه سوى ما ذكر هؤلاء. فإنّ إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها، ممّا لا يمكن بالعقل.

والأولى أن يقال: لمّا ورد النقل بهما آمنّا بذلک واعترفنا أ نّهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما.

---

١. هو نصير الدين محمد بن الحسن، المعروف بـ المحقق الطوسى، الّذى ألّف كتاباً فى نقد وردّ كتاب الرازى باسم فقد المحصّل

٢. في كتاب الملل والنحل: فلاسفة الإسلام حكماء العجم، وإلّا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة؛ إذ حكمهم كلّها كانت متلقّاة من النبوّات، إمّا من الملّة القديمة، وإمّا من سائر الملل.

٣ ـ حيث أضاف العلم إلى ذاته بقوله﴿علمه﴾، يمكن أن يستدلّ به على زيادة علمه على ذاته، كما هو رأي الأشاعرة لامتناع إضافة الشيء إلى نفسه.

والجواب عنه أنّ هذا إنّما يدلّ على تغاير العلم والذات بحسب المفهوم، ولا نزاع فيه، وإنّما الكلام في أنّ ما صدق عليه العلم هل هو عين الذات، أو زائد عليه؟ والإضافة لاتدلّ عليه.

٤ ـ حيث ذكر علم بلفظ الواحد، عُلم أنّ علمه تعالى أمر واحد يتعلّق بالكلّ سواء كان نفس الذات أو زائداً عليه، فبطل ما ذهب إليه جمع من قدماء الفلاسفة أنّ العلم يتعدّد بتعدّد المعلومات، وبنوا على ذلک أنّه تعالى لا يعلم شيئاً، لأنّ العلم بالشيء غير العلم بغير ذلک الشيء، وإلّا فمن علم شيئاً علم غيره، وهو باطل فلو علم اللّه شيئاً علم غيره أيضاً لامتناع الترجيح من غير مرجّح؛ فيلزم وجود الكثرة في ذاته.

والجواب: منع تعدّد علمه بتعدّد المعلومات؛ بل هو أمر واحد تعدّد تعلّقاته بالمعلومات.

٥ ـ في الآية دلالة على اختصاصه تعالى بعلم الغيب، وأنّه مختف عن البشر، فبطل قول المنجّمين والكهنة بالفال والرمّالين حيث يدّعون العلم بالمغيّبات.

٦ ـ علم من الآية أنّه تعالى يظهر بعض معلوماته على من يشاء، ولا شكّ أنّ من جملة معلوماته المغيّبات، فجاز أن يظهرها على من يشاء من عباده المخلصين، فدلّ على جواز ظهور خوارق العادات من عباده على سبيل المعجزة أو الكرامة.

وفيه ردّ على من منع جواز خوارق العادات سواء كان بطريق المعجزة للنبيّ أو الكرامة للمولى، ومقصودهم بذلک القدح في نبوّة الأنبياء ومعجزاتهم وإنكار التكاليف الشرعيّة ومشاقّها.

قالوا: تجويز خوارق العادة سفسطة؛ ولو جوّزناه، لجاز انقلاب الجبل ذهباً، وانقلاب ماء البحر عسلاً، وأواني البيت رجالاً عالمين بأنواع العلوم والصناعات، وتولّد هذا الشيخ دفعةً بلا أب وأُمّ، وكون ابني هذا الذي أتكلّم معه جبرائيل، وكون هذا الذباب الذي يطير بين يدي جبرائيل، وكون صديقي الذي يصاحبني عيسى بن مريم بأن نزل من السماء، أو محمّدﷺبأن أحياه اللّه بعد موته، وكون إخواني الذين جاؤوا من السفر غير الذين ذهبوا من بيننا؛ لأنّ اللّه أماتهم وأوجد هؤلاء بدلهم على هيئتهم بحيث لم يتنبّه عليه أحد، ويكون الذي أظهر المعجزة غير الذي ادّعى النبوّة بأن أعدمه اللّه وأوجد شخصاً آخر مثله وأظهر المعجزة على يده.

وبالجملة، يلزم من ذلک اختلال القواعد المتعلّقة بالنبوّة وغيرها؛ إذ يجوز حينئذ ان يكون الآتي بالأحكام الشرعيّة في الأوقات المتفرّقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبت نبوّته بالمعجزة، وأن يكون الشخص الذي يطالب بالدين غير الذي كان الدين له، وأنّ المرأة التي في بيته غير التي نكحها، إلى غير ذلک من المفاسد التي ينافي نظام المعاش وصلاح المعاد.

والجواب: أنّ خرق العادة ليس أعجب من أوّل خلق السماوات والأرض وما بينهما، ومن إعدامها الذي يقول الخصم به، والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الأمثلة المذكورة لا ينافي إمكانها في نفسها كما في المحسوسات، فإنّا نجزم بأنّ حصول الحجم المعيّن في الحيّز المعيّن، لا يمنع فرض عدمه وحصول آخر بدله، مع الجزم به جزماً مطابقاً للواقع، بحيث لا يتطرّق إليه شبهة.

وظهور خوارق العادة طريقة مستمرّة توجد في كلّ عصر، وفي عهد كلّ نبيّ، فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره.

واختلف في جواز ظهور الكرامة من الأولياء؛ والوليّ هو العارف باللّه وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماک في اللذّات و الشهوات. و كرامته ظهور أمر خارق للعادة منه، غير مقارن لدعوى النبوّة؛ فأكثر المعتزلة على منعه، وجوّزه جمهور المسلمين. ثمّ المجوّزون ذهب بعضهم إلى امتناع كونها بقصد واختيار من الوليّ. وهو ضعيف.

و ذهب بعضهم إلى امتناع كونها على قصد الدعوى حتّى لو ادّعى الوليّ الولاية لم يقع عنه كرامة، بل ربما سقط عن مرتبة الولاية.

وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزةً للنبيّ كانفلاق البحر و انقلاب العصا و إحياء الموتى.

قالوا: و بهذه الجهات يمتاز عن المعجزات.

قال الإمام الرازي: «هذه الطرق غير سديدة؛ والمرضيّ عندنا تجويز خوارق العادة في معرض الكرامة، و إنّما يمتاز عن المعجزات لخلوّها عن دعوى النبوّة حتّى لو ادّعى الوليّ النبوّة صار عدواً للّه ولا يستحقّ الكرامة، بل اللعنة والإهانة».[1]

١. هذه العبارات تلخيص كلام الرازى فى كتابه الأربعين فى أصول الدين، ص٣٨٧

و اعلم أنّ السحر أمر خارق للعادة من نفس شريرة خسيسة بمباشرة أقوال مخصوصة يجري فيها التعلّم والتقلّد. و بهذين الاعتبارين تفارق المعجزة والكرامة، و بأنّه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين و بأ نّه يختصّ الأزمنة والأمكنة أو الشرائط و الآلات، و بأ نّه يُتصدّى لمعارضته ويؤتى بمثله، و بأنّ صاحبه ربما اتّصف بالفسق و الرجس و الذلّ إلى غير ذلک و هو ممكن الوقوع، و كذلک الإصابة بالعين خلافاً للمعتزلة قالوا: بل هو مجرّد إراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفّة حركات اليد أو خفاء وجه الحيل.

٧ ـ لا شكّ أنّ من جملة ما في السماوات و ما في الأرض غير عقلاء؛ فجعل في الآية الجمع بمنزلة العقلاء بحكم التغليب وأتى بضمير العقلاء، حيث قال: ﴿ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ و«هم» للعقلاء، والتغليب من باب المجاز.

وأيضاً دلالة قوله تعالى ﴿ما بين أيديهم﴾ على الأُمور الماضية و﴿ما خلفهم﴾ على المستقبلة مجاز؛ فدلّ على جواز وقوع المجاز في كلامه تعالى تعويلاً على القرينة.

فبطل ما ذهب إليه الحشويّة[1] حيث منعوا ذلک متمسّكين بأ نّه لو وقع المجاز في كلامه، لجاز إطلاق المجوز عليه تعالى؛ و هو باطل اتّفاقاً.

والجواب عنه منع الملازمة؛ فإنّ أسماء اللّه توقيفيّة كما مرّ.

٨ ـ دلّ الآية الشريفة على أنّ جميع العلوم الحاصلة للعباد إنّما هي بمشيّته تعالى وتعليمه إيّاهم؛ إمّا بخلقها فيهم كما هو رأي الأشاعرة، أو بترتيب الأسباب وتهيئة آلات كما هو رأي الشيعة والمعتزلة.

٩ ـ علم من الآية جواز إطلاق الشيء على علمه تعالى وهو إمّا عين الذات أو صفة قائمة بها، وعلى التقديرين فهو قديم غير جسماني.

فبطل ما ذهب إليه الجهميّة[2] من اختصاص لفظ الشيء بالحادث، وما ذهب إليه هشام

١. الحشو في اللغة ما تملا به الوسادة و نحوها و في الاصطلاح هو الزائد الذى لا طائل تحته. و سمّى الحشوية؛ لأنهم يحشون الاحاديث الّتى لا اصل لها فى الاحاديث المروية عن الرسول الاكرمﷺ، اى يدخلونها فيها و هى ليست منها. و جميع الحشوية يقولون بالجبر و التشبيه

٢. الجهميّة: منسوبون الى الجهم بن صفوان رئيس الجبرية المقول فى سنة١٢٧ أو ١٣١ ق. يقولون انّما هى معرفة الله وحده ليس الايمان شيء غيرها. و يقولون: انّه لا فعل لأحد على الحقيقة الّا للّه و انّ العباد فيما ينسب اليهم من الفعال كالشجر تحركها الريح. و يقولون: انّ الرسولﷺ عرج بروحه دون جسمه على طريق الرؤيا

بن الحكم من اختصاصه بالجسم، وحيث دلّ على أنّ شيئاً من العلم يحصل للمخلوقين الموصوفين بالحدوث، ولا شكّ أنّ العلم الحاصل للحادث حادث ثبت جواز إطلاقه على الحادث أيضاً، فبطل ما قاله أبوالعبّاس النّجاشي[1] من أنّه يختصّ بالقديم؛ هذا.

و قال الجاحظ وجمع من معتزلة البصرة: الشيء هو المعلوم، ويلزمهم جواز إطلاقه على الممتنع أيضا؛ لأ نّه معلوم إلّا أن يقولوا: الممتنع لا يعلم إلّا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه البهشميّة[2] وأكثر العقلاء على أنّ الشيء يطلق على الموجود فقط. و قال أبوالحسين:[3] هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم، والنزاع لغوي؛ لأنّ حاصله أنّ لفظ الشيء على ماذا يطلق.

والحقّ ما ساعد عليه اللغة والنقل؛ إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات.

ونحو قوله تعالى: ﴿خلقتک من قبل ولم تکُ شيئاً﴾(مريم(١٩): ٩) ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لأنّ الحقيقة لا يصحّ نفيها.

فبطل قول الجاحظ؛ وقوله: ﴿واللّه على كلّ شيء قدير﴾(البقرة(٢): ٢٨٤) ينفي اختصاصه بالقديم؛ لأنّ القدرة إنّما يتعلّق بالحادث دون القديم.

فبطل قول أبي العبّاس، وقوله: ﴿وكلّ شيء فعلوه في الزبر﴾(القمر(٥٤): ٥٢) ينفي اختصاصه بالجسم. فبطل قول هشام.

و قول الشاعر:

ألا كلّ شيء ما خلا اللّه باطلُ

و كلّ نعيم لا محالة زائل[4]

ينفي اختصاصه بالحادث؛ لأنّ الأصل في الاستثناء الاتّصال، فبطل قول الجهميّة.

---

١. هو الشيخ الجليل أبوالعباس أحمد بن على بن احمد بن عباس نجاشى الأسدى، صاحب كتاب الرجال المعروف. ولد سنة٣٧٢ق و توفّى سنة ٤٥٠ق. تلمذ عند أبيه و ابن نوح و الغضائرى و الشيخ المفيد و السيد المرتضى و غيرهم

٢. من فرق المعتزله منسوب الى أبوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبّانى. هو من شيوخ الاعتزال و له آراء تفرّد بها، منها قوله باستحقاق الذّمّ و العقاب لا على معصية و زعم انّ التوبة لا تصح من كبيرة مع الاصرار على غيرها مع علمه بقُبح ما أصرّ عليه او اعتقاده قبحها و إن كان حسناً

٣. الفرق بين مذهب الجمهور ومذهب أبي الحسين أنّ الجمهور منعوا من إطلاقه على المعدوم أصلاً وأبوالحسين جوّزه على سبيل المجاز، وهو أقرب؛ لأنّ إطلاقه على المعدوم شائع، نحو: ﴿إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم﴾(الحج(٢٢): ١) وغير ذلک.

٤. رسائل المرتضى، ج٢، ص٢٢١

قال تعالى : ﴿وسع كرسيّه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما﴾

هنا فوائد :

١ ـ علم منه أنّ للّه كرسيّاً، وأ نّه يسع السماوات والأرض .

واختلف في أنّ المراد به ماذا ؟

فبعض المفسّرين على أنّه تصوير لعظمته وتخيّل لسلطنته فقط ، ولا كرسي ثمّة ولا قعود ولا قاعد ، بل هو تمثيل للمعقول بالمحسوس . ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿السماوات مطويّات بيمينه﴾ (الزمر(٣٩) : ٦٧) و﴿ما قدروا اللّه حقّ قدره﴾ (الحجّ(٢٢) : ٧٤) .

و قيل : المراد به العلم ؛ لأنّ الكرسي مكان العلم .

و قيل : المراد به ملكه وسلطانه ؛ لأنّ الكرسي يخصّ الملوك .

و قيل ـ وهو المشهور بين المفسّرين ـ : إنّه تعالى خلق كرسيّاً بين يدي العرش دونه السماوات والأرض ، وهو بالنسبة إلى العرش صغير .

و عن الحسن البصري : الكرسي هو العرش .[1]

و إذا كان المراد به العلم أو الملك ، دلّ على جواز وقوع المجاز في كلامه تعالى على عموم علمه وملكه السماوات والأرض .

وفيه إبطال قول المجوس ، حيث زعموا أنّ السماء ملك يزدان والأرض ملك أهرمن ، وقد مرّ هذا مفصّلاً .

٢ ـ علم من الآية كون كرسيّه تعالى غير السماوات ؛ فبطل ما قيل بكون الكرسي هو السماء الثامنة والعرش السماء التاسعة ؛ جمعاً بين ما ورد في القرآن أنّ السماوات سبع وما قاله الحكماء أنّ السماوات تسع .

٣ ـ قوله ﴿ولا يؤوده﴾ أي لا يثقله ولا يشقّ عليه ، يدلّ على انتفاء الجسميّة عنه تعالى ؛ إذ لو كان جسماً ، لعرضه الكلال وثقل عليه حفظ تلك الأجسام العظام مع ما فيها من الجواهر والأعراض .

٤ ـ حفظ كلّ من السماوات والأرض وما بينهما على وجهٍ يليق به ويناسب حاله ، يدلّ

---

١ . للتعرّف على هذا الرأى و صاحبها ، أنظروا الى : ابن كثير ، اسماعيل ، تفسير القرآن العظيم ، ج١ ، ص٣١٨ ؛ التبيان فى تفسيرالقرآن ، ج٢ ، ص٣٠٩ ؛ نحّاس ، أبوجعفر ، معانى القرآن ، ج١ ، ص٢٦٥ ؛ ابن جوزى ، جمال الدين عبدالرحمن ، زاد المسير ، ج١ ، ص٢٦٦ ؛ الدر المنثور ، ج١ ، ص٣٢٨ ؛ شوكانى ، محمد بن على ، فتح القدير ، ج١ ، ص٢٧٢

على علمه وقدرته وإرادته، وعلى صدور الكثير منه تعالى.

فبطل ما قاله الحكماء من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، وأنّه موجب وأنّه لا يعلم الجزئي.

٥ ـ دلّ الآية على أنّ كلّاً من السماوات والأرض محتاج إليه تعالى في حفظه وبقائه.

فثبت أنّ الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثّر كما هو المشهور.

وثبت أيضاً كونه تعالى مستغنياً عنها؛ لامتناع الدور، فلا يكون على العرش وفي جهة الفوق كما زعم المجسّمة، وقد مرّ تفصيل مقالتهم فيما سبق.

قال تعالى: ﴿وهو العليّ العظيم﴾

يندرج فيه جميع التنزيهات:

١ ـ علوّ مرتبته عن حال المخلوقين فهو واجب الوجود مستغنٍ عن الكلّ، مفيض الخيرات على الكلّ.

٢ ـ انتفاء الجسميّة عنه تعالى.

٣ ـ انتفاء الحلول عنه تعالى.

٤ ـ انتفاء الاتّحاد مع غيره.

٥ ـ عدم كونه محلّاً للحوادث.

٦ ـ عدم كونه مرئيّاً على قول؛ وجواز رؤيته مع كونه غير جسماني، وغير مقابل على قول.

٧ ـ عدم كونه جزءاً من غيره.

٨ ـ عدم تركّبه من الأجزاء.

٩ ـ عدم زيادة وجوده على ذاته لكونه أعلى مرتبةً من الممكنات.

وقد مرّ تقرير هذه المسائل مع دلائلها، فلا حاجة إلى الإعادة. ولنذكر بعض التنزيهات التي لم تذكر، ويمكن فهمها من الآية.

١٠ ـ ذاته تعالى مخالف لسائر الذوات؛ لكونه أعلى مرتبة منها، وهو مذهب المحقّقين من المتكلّمين والحكماء، فهو منزّه عن المثل، أي المشاركة في تمام الماهيّة والندّ، وهو المساوي المعاند للشيء.

و قال قدماء المتكلّمين: ذاته مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة، وتمتاز عنها بأحوال

أربعة : الواجبيّة والحييّة والعالميّة والقادريّة .[1]

و قال أبوهاشم : يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة يسمّيها بالإلهيّة .

قالوا : ولا يرد علينا قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾(الشورى(٤٢) : ١١) ؛ لأنّ المماثلة المنفيّة ها هنا هي المشاركة في أخصّ صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة .

لنا : أنّه لو شاركه غيره في الحقيقة ، لخالفه بالتعيّن ضرورة ؛ إذ لا اثنينيّة بدون الامتياز بالتعيّن مع الاشتراك في الحقيقة ، فيلزم التركيب و هو ينافي الوجوب الذاتي .

١١ ـ إنّه ليس زمانيّاً . ومعنى كون الشيء زمانيّاً أنّه لا يوجد إلّا في زمان كما أنّ معنى كونه مكانيّاً أنّه لا يمكن حصوله إلّا في مكان ، وهذا ممّا اتّفق عليه أهل الملل وغيرهم ، ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف ، و إن كان مذهب المجسّمة(من الفرق الضّالّة حيث تبعوا متشابهات القرآن و السنّة و اعتقدوا أنّ الباري جل شأنه جسم ، له صورة ذات وجه ، و يمين و جنب ويد و رجل و إصبع ؛ تعالى اللّه عن ذلک علواً كبيراً . تجرّ إليه كما تجرّ إلى المكان والجهة ؛ أمّا عند الحكماء فلأنّ الزمان عندهم مقدار حركة الفلک الأعظم ؛ فما لا تعلّق له بالحركة ، لا يتصوّر فيه زمان .

وتوضيحه أنّ التغيّر التدريجي زماني بمعنى أنّه يتقدّر بالزمان و ينطبق عليه ولا يتصوّر وجوده إلّا به ، والتغيير الدفعي متعلّق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغيّر فيه أصلاً ، لا تعلّق له بالزمان .

نعم ، وجوده تعالى مقارن للزمان ، وحاصل مع حصوله له ، و أمّا إنّه واقع في زمان أو آن فلا ؛ وأمّا عند المتكلّمين فلأنّ الزمان عندهم متجدّد ويقدّر به متجدّد ، فلا يتصوّر في حقّ القديم تعالى ؛ لأ نّه ليس متجدّداً فتقدّم الباري تعالى على العالم ليس تقدّماً زمانيّاً بمعنى أنّه واقع في زمان بل تقدّم ذاتي عند الحكيم وقسم سادس عند المتكلّم ، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضها .

١٢ ـ حقيقته تعالى أعلى من أن يدركه الأفهام البشريّة ؛ لأنّ المعلوم منه تعالى أعراض عامّة كالوجود ، أو عدمي ككونه غير قابل للعدم ولا يسبقه شيء ولا يلحقه فناء ، ليس بجسم و لا عرض و لا في مكان ، إلى غير ذلک ؛ أو إضافات ككونه قبل سائر الأشياء وبعدها ، قادراً على الكلّ عالماً به مهيمناً عليه .

---

١ . لمزيد الاطّلاع على هذه الأحوال أنظروا الى : فتح الباري ، ج١٣ ، ص٣٢٤

ولا شكّ أنّ العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة، بل يدلّ على أنّ ثمّة حقيقة مخصوصة متميّزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأمّا عين تلك الحقيقة فلا.

وخالف فيه كثير من المتكلّمين متمسّكاً بأنّه لو لم يكن ذاته معلوماً لامتنع الحكم عليه بأنّه عالم قادر؛ لأنّ التصديق مسبوق بالتصوّر.

والجواب أنّ التصديق يستدعي التصوّر بوجهٍ ما، وهو حاصل؛ وإنّما الكلام في تصوّره بالكنه.

هذا هو الكلام في الوقوع.

وأمّا إمكان حصول العلم بكنه حقيقته تعالى، فمنعه الفلاسفة وأكثر المحقّقين و المتكلّمين؛ لأنّ المعقول إمّا بالبديهة وليس ذاته بديهيّاً، أو بالكسب وهو إمّا بالرسم ولا يفيد الكنه، أو بالحدّ ولا يمكن في حقّه تعالى لاختصاصه بالمركّب.

وخالف بعض المتكلّمين؛ بناءً على منع الحصر المدرك بالكسب في الحدّ والرسم؛ لجواز أن يخلق اللّه علماً متعلّقاً بما ليس ضرورياً في ذات شخص بلا سابقة نظر، فإنّ النظري قد ينقلب ضرورياً لبعض الأشخاص. و أيضاً فالرسم وإن لم يوجب الكنه دائما، فلا يمتنع أن يفسدها في بعض الأوقات لبعض الأشخاص.

١٣ ـ إنّه تعالى لا يفعل القبيح باتّفاق المتكلّمين؛ أمّا عند الأشاعرة فلأنّه لا قبيح بالنسبة إليه، وكلّ ما يفعله فهو حسن.

وأمّا عند المعتزلة فلأنّه تعالى لمّا كان عالماً بكلّ شيء، غنيّاً عمّا سواه، فلو صدر عنه قبيح مع علمه بقبحه واستغنائه عنه، لزم السفه والعبث.

قالوا: [1] القبائح الواقعة في هذا العالم الظاهرة من العباد، كالكفر والفسق والقتل وغيرها، كلّها صادرة من العباد وهم موجدوها بقدرتهم واختيارهم لامتناع استنادها إلى اللّه تعالى، وإذا كان القبيح منهم كان الحسن أيضاً منهم لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الذي كذب هو الذي صدق، والذي قتل هو الذي نجّى الغرقى، والذي غصب هو الذي ردّ الوديعة.

وقالت الأشاعرة: بل الأفعال كلّها واقعة بقدرة اللّه وحدها؛ و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل اللّه سبحانه أجرى عادته بأنّه يوجد في العبد قدرةً واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع،

١. وفي كتاب الملل والنحل: أنّ أبا الهذيل العلّاف من المعتزلة قدريّ في الدنيا جبريّ في الآخرة؛ إذ قوله في القدر مثل ما قال جمهور المعتزلة، ومذهبه في حركات أهل الخالدين في الآخرة أنّها كلّها ضروريّة لا قدرة للعباد عليها، وكلّها مخلوقة للباري تعالى؛ إذ لو كان مكتسبة للعباد، لكانوا مكلّفين بها.

أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً للّه إبداعاً و إحداثاً مكسوباً للعبد . و المراد بكسبه إيّاه ، مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلّاً .

وقالت الحكماء و إمام الحرمين من الأشاعرة : إنّها واقعة على سبيل الإيجاب ؛ بقدرة يخلقها اللّه في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع . و تمام التفصيل في هذه المسألة مع دلائلها يطلب من الكتب المبسوطة .

١٤ ـ يمكن أن يستفاد من الآية ، كونه تعالى جواداً ؛ لأنّ رتبته لمّا كان أعلى من المخلوقات ، كان إفاضة الكمالات على الغير من حضرته . والمراد بالجود ، إفادة ما ينبغي للمستفيد ، لا لعوض . فقد اعتبر في مفهومه ثلاثة أشياء : الإفادة ، وأن يكون ما يفيده شيئاً ينبغي للمستفيد ، أي يكون مرغوباً إليه مؤثّراً بالقياس إليه ، وأن لا يكون لعوض . و واجب الوجود كذلك ؛ لأ نّه لو كان مستفيضاً بإفادة ما ينبغي للممكنات ، لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره ؛ فيكون محتاجاً إلى غيره فلا يكون واجباً .

١٥ ـ دلّ الآية الكريمة على أنّه تعالى أعلى وأعظم من أن يكون له وجه لانتفاء الجسميّة عنه تعالى ، وقوله : ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾(القصص(٢٨) : ٨٨)مجاز ؛ لأنّ الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة ولا يجوز إرادتها في حقّه تعالى ، فتعيّن المجاز عمّا يناسب ويجوّزه العقل .

فنقول : المراد به ذاته وصفاته أو وجوده ؛ فإنّ الباقي هو ذاته بما له من الصفات وما سواه هالك ، وهو الذي يتوجّه إليه الهمم ويواجه به ؛ فصحّ التعبير عنه بالوجه .

وذهب الأشعري في أحد قوليه ، وأبوإسحاق الاسفرائيني .[1]

أنّه صفة زائدة على ذاته مغايرة لما ذكر من الصفات .

---

١ . ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفراييني ، الاصولي و المتكلم الشافعي ، الاشعري . ولد في حوالي ٣٣٧ ق . احد المجتهدين و المعاريف في عصره و صاحب المصنفات الباهرة . ارتحل في طلب الحديث . سمع من : دعلج السجزي و عبدالخالق بن ابي روبا و ابي بكر محمدبن عبدالله الشافعي و محمد بن يزداد بن مسعود و ابي بكر الاسماعيلي و عدة اخرى . حدث عنه : ابوبكر البيهقي و ابوالقاسم القشيري و ابوالطيب الطبري و ابوالسنابل هبة الله بن ابي الصهباء و طائفة . من تصانيفه : الجامع في اصول الدين ؛ نورالعين في مشهد الحسين ؛ المختصر في الرد على اهل الاعتزال و القدر .
هو يحاول جداً في تحكيم و تثبيت مدرسة الاشعري في الكلام . قال كانابوالسحاق طراز ناحية المشرق فضلاً عن نيسابور و من المجتهدين في العبادة المبالغين في الورع . انتخب عليه الحاكم بمشرة اجزاء و نكره في تاريخه لجلالته . كان هو ثقة ثبتاً في الحديث .
توفّي بنيسابور يوم عاشوراء من سنة ٤٨٠ ق .

وقال في قوله الآخر ـ ووافقه القاضي أبو بكر ـ: إنّه الوجود.

١٦ ـ علم من الآية انتفاء اليد عنه تعالى، فقوله ﴿يد اللّه فوق أيديهم﴾(الفتح(٤٨): ١٠)، وقوله: ﴿لما خلقت بيديّ﴾(ص(٣٨): ٧٥)مجاز عن القدرة، فإنّه شائع.

وتخصيص آدم بذلك تشريف، كما أضاف الكعبة إلى ذاته في قوله: ﴿أن طهّرا بيتي﴾(البقره(٢): ١٢٥)مع أنّه مالك لجميع ما في السماوات والأرض.

وقال أبو الحسن الأشعري وقدماء الأشاعرة: إنّ المراد به، صفة زائدة مغايرة للقدرة.

١٧ ـ دلّت الآية على انتفاء العين عنه تعالى، وقوله ﴿تجري بأعيننا﴾(القمر(٥٤): ١٤) و ﴿لتصنع على عيني﴾(طه(٢٠): ٣٩)مجاز؛ فإنّ إثبات الجارحة ممتنع عقلاً.

والتجوّز عن صفة لا نعرفها، يوجب الإجمال؛ فوجب المصير إلى أنّها مجاز عن البصر أو عن الحفظ، وصيغة الجمع للتعظيم.

و قيل: هو صفة زائدة مغايرة لما ذكرنا.

١٨ ـ يفهم من الآية انتفاء الجنب عنه تعالى، وقوله تعالى: «في جنب اللّه»أي في أمر اللّه، أو أراد الجناب أي جنابه وحرمه.

١٩ ـ علم منها انتفاء القدم عنه تعالى، فما روي عنه ﷺ في حديث طويل: يقال ﴿لجهنّم هل امتلأت و تقول هل من مزيد﴾(ق(٥٠): ٣٠)حتّى يضع الربّ قدمه عليها، فتقول: قطّ قطّ. وفي رواية أنس: وأمّا النار فلا تمتلئ حتّى يضع اللّه رجله فيها. وفي رواية أُخرى: فيضع الجبّار قدمه في النار؛ من قبيل الآحاد، فلا تفيد علماً، بل ظنّاً، فكيف إذا عارضه العقل.

وبعد تصحيح النقل نقول: المراد بالقدم قوم حكم اللّه بتقدّمهم على النار، والعرب تقول: لكلّ متقدّم قدماً، ومنه قوله تعالى: ﴿أنّ لهم قدم صدقٍ عند ربّهم﴾(يونس(١٠): ٢)أي أعمالاً قدّموها.[1]

ويؤيّده ما قاله عبد اللّه بن مبارك: إنّ المراد بالقدم هنا قوم علم اللّه سابقاً أنّهم من أهل النار، يسمّى قدماً لتقدّم علم اللّه بشقاوتهم.

والأوزاعي روى هذا الحديث بكسر القاف، والمراد به قوم خلقهم اللّه في قديم الأيّام.

وأيضاً ذكر في آخر الحديث: ولا يظلم اللّه من خلقه أحداً، وهو إنّما يلائم إذا كان المراد بالقدم القوم.

---

١. لمزيد الاطلاع على هذه الشبهة و جوابها انظروا الى: شريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، ص١٧١

٢٠ ـ دلّ الآية على انتفاء الإصبع واليمين عنه تعالى، فما روي عنه ﷺ: إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرّفها كيف يشاء، وقوله تعالى: ﴿السماوات مطويّات بيمينه﴾ (الزمر(٣٩): ٦٧)؛ مؤوّل بالقدرة، لامتناع الجارحة عليه تعالى. والتجوّز عمّا لا يعلم يوجب الإجمال.

٢١ ـ فهم منها انتفاء الكفّ عنه تعالى. وما ورد في حديث ليلة المعراج: وضع اللّه كفّه بين كتفي فوجد بردها في كبدي؛ يجب تأويله لامتناع الجارحة عليه. كما ذهب إليه المشبّهة فقالوا: كفّ لا كالكفوف.

فنقول: إنّه مأوّل بالتدبير والحفظ. يقال: فلان في كفّ فلان، أي في تدبيره.

والمراد بيان ألطافه في تدبيره له. وبيان أنّه وجد رَوح ألطافه، فإنّ البرد يطلق على كلّ روح وراحة، كما يقال في الدعاء: بردّ اللّه مضجعه.

٢٢ ـ علم منها انتفاء الضحك والبكاء عنه تعالى؛ لاختصاصهما بالأجسام المتغيّرة.

وقد روي في الحديث أنّه تعالى ضحك حتّى بَدَت نواجذه، ويمتنع حمله على حقيقته لما عرفت. فقيل: ضحك لا كضحكنا و قيل: معنى ضحك، ظهر تباشير الخير والنجح منه من قولهم: ضحكت الرياض، إذا بدت أزهارها، وبدو النواجذ كناية عن ظهور كنه ما كان متوقّعاً منه.

و كلّ من له تدرّب في علم البيان، إذا تدبّر في أمثال هذه الآيات والأحاديث حملها على التصوير والتمثيل والكناية والمجاز، مراعياً في ذلك جزالة المعاني، ومجانباً عمّا يوجب ركاكته، فعليك بالتأمّل. و اللّه المستعان وعليه التّكلان زادنا اللّه إدراكاً للطائف كلامه.

مسألة: حيث ثبت أنّ الآية الكريمة من عند اللّه، ثبت أنّه تعالى متكلّم.

والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، فإنّه تواتر منهم من أنّهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون: إنّه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا و أخبر بكذا، وكلّ ذلك من أقسام الكلام. فثبت أنّه متكلّم، ولا يمكن إثبات كلامه بالدليل العقلي إذ ليس في العقل ما يقتضي كونه متكلّماً، بل إنّما يستفاد من السمع كقوله تعالى: ﴿وكلّم اللّه موسى تكليماً﴾ (النساء(٤) ١٦٤)، ولهذا استدللنا بالإجماع.

أقول : يمكن إثباته بالدليل العقلي على رأي من يقول بالتحسين والتقبيح العقليّين بأن يقال : لمّا وجب في الحكمة إرسال الأنبياء ، لكونه لطفاً للعباد ؛ ولا يمكن إلّا بأن يقول اللَّه للنبيّ : إذهب إلى القوم الفلاني فبلّغهم كذا وكذا . وهذا كلام ؛ فوجوب الإرسال يوجب كونه متكلّماً .

لا يقال : يمكن الإرسال بدون هذا القول بأن يلهم هذا في نفس النبيّ ، أو يريه في المنام بدون القول .

لأنّا نقول : فيرجع حينئذٍ إلى أنّه تعالى أوجد هذا الكلام في نفس النبيّ ، وهو معنى كلامه تعالى عندهم .

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّه تعالى أوجد هذا المعنى في نفسه لا الكلام المنتظم من الحروف .

فإن قيل : إثبات كلامه بالسمع يتوقّف على صدق الرسول ، وصدق الرسول يتوقّف على تصديق اللَّه إيّاه ، وهو كلامه تعالى ، فتوقّف إثبات كلامه على كلامه ، فدار .

قلنا : صدق الرسول يتوقّف على المعجزة ؛ فجاز أن يكون فعلياً خلقه اللَّه على يده تصديقاً له من غير حاجة إلى الكلام ، فلا إشكال .

واختلف في معنى كلامه تعالى وأنّه حادث أو قديم .

واعلم أنّ هاهنا قياسين متعارضين :

الأوّل : أنّ كلام اللَّه تعالى صفة له ، وكلّ ما هو صفته فهو قديم ؛ فكلامه قديم .

والثاني : أنّ كلامه مؤلّف من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود ؛ وكلّ ما هو كذلك ، فهو حادث .

فافترق المسلمون إلى فرق أربع ، ففرقتان منهم اختاروا صحّة القياس الأوّل ، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الأوّل ، والأُخرى في كبراه ، وفرقتان أُخريان ذهبوا إلى صحّة الثاني وقدحوا في إحدى مقدّمتي الأوّل على التفصيل المذكور .

فالحنابلة ذهبوا إلى أنّ كلامه تعالى صوت وحرف يقومان بذاته و هو قديم ؛ و قد بالغوا فيه حتّى قال بعضهم جهلاً أو عناداً : الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف ، فصحّحوا القياس الأوّل ومنعوا كبرى الثاني و هو ضعيف ؛ لأنّ وجود كلّ حرف لاحق مشروط بانقضاء السابق فيكون للاحق بداية وللسابق نهاية ، فلا يكون شيء منهما قديماً ، وكذا المجموع المركّب منهما .

والكراميّة وافقوهم في أنّ كلامه تعالى حروف وأصوات، و فارقوهم حيث زعموا أنّه حادث غير قائم بذاته تعالى، فصحّحوا القياس الثاني وقدحوا في كبرى الأوّل.

والمعتزلة وافقوهما في أنّه مركّب من الحروف وفارقوا حيث ادّعوا أنّه حادث غير قائم بذاته تعالى، بل يخلقها اللّه في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبيّ، فصحّحوا القياس الثاني وقدحوا في صغرى الأوّل؛ لأنّ كلامه غير قائم بذاته فليس صفة له.

وقالت الأشاعرة: الذي قاله المعتزلة لا ننكره بل نسمّيه كلاماً لفظيّاً ونقول بحدوثه، لكنّا نثبت وراء ذلک أمراً معقولاً قائماً بالنفس نعبّر عنه بالألفاظ والعبارات و نقول: هو الكلام حقيقة، ونسمّيه كلاماً نفسيّاً. فصحّحوا القياس الأوّل ومنعوا صغرى الثاني.

واعترض عليهم بأنّ كلامه تعالى مسموع، ولا شيء من المعقول القائم بالنفس بمسموع، فليس كلامه أمراً معقولاً قائماً بالنفس. أمّا الصغرى؛ فلقوله تعالى: حتّى يسمع كلام اللّه. و أمّا الكبرى؛ فلأنّ حاسّة السمع لا يدرک إلّا الحروف وما ينتظم منها.

تنبيه: جميع ما ذكرنا من التنزيهات ومسألة الكلام، يمكن استفادتها من قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾(الاخلاص(۱۱۲): ۴). فعليک الاعتبار والامتحان بما فصّلنا لک من القوانين الكلّيّة حتّى يظهر تقارب سورة الإخلاص بالآية الكريمة فى مدلولاتها، وهو سبب اشتراكهما في الفضائل كما أشرنا إليه في صدر الكتاب.

تبصرة: إذا عرفت أنّه يمكن استفادة جميع المسائل الكلاميّة المذكورة من الآية الكريمة مع كثير من مسائل الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة والرياضيّة والأُصول وغير ذلک، وإنّ ما ذكرنا ليس إلّا أُنموذج لبعض ما تدلّ عليه من المسائل الكلاميّة فقط، و أرجو من اللّه التوفيق لتفصيل جميع ما يفهم منها من مسائل العلوم المختلفة قدر ما يبلغ فيه الفهم الفاتر و العقل القاصر.

ظهر لک أنّها معجزة لكونها في أعلى طبقات البلاغة، وثبت إعجاز القرآن وهو المعتمد في إثبات النبوّة المؤدّي إلى الفوز بجميع سعادة الدارين لأنّک إذا علمت أنّ الآية الواحدة من القرآن المجيد تشمل على تلک المسائل الكثيرة من علوم شتّى، ظهرت من أُمّي لم يقرأ شيئاً ولم يمارس علماً ولم يستفد من أحد كتاباً ولا حظّاً، علمت أنّه من عند اللّه ليس من

جنس كلام البشر، نزّله لتصديق النبيّ معجزاً له.

وعلمت أنّ جميع القرآن ممّا يعجز فيه القوّة البشريّة عن تفصيل ما يدلّ عليه من المسائل والحكم والأخبار والتشبيهات والتنبيهات والإشارات وغير ذلک مع ما يشمل عليه من النظم الغريب والأُسلوب العجيب في مطالعه وفواصله. و خالف في ذلک بعض الجهّال ومقصودهم بذلک، إنكار البعثة ودفع الشرائع.

قالوا تتبّعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لايوافق العقل، فعلمنا أ نّها ليست من عند اللّه، فلابعثة ولا شريعة، وذلک كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الأكل وغيره، وإيجاب تحمّل الجوع والعطش في صوم أيّام معيّنة، والمنع من الملاذّ التي بها صلاح البدن مع أنّه لا منفعة فيه للّه سبحانه وفيه مضرّة لعباده، فيكون مخالفاً للحكمة وتكليف الأفعال الشاقّة كقطع المفاوز و زيارة بعض المواضع و الوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها، والتشبّه بالمجانين والصبيان في التعرّي وكشف الرأس والرمي إلى مرمى، وتقبيل حجر لا مزيّة له على سائر الأحجار، وتحريم النظر إلى الحرّة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وتحريم أخذ الفضل في صفقة وسمّاه رباً، ثمّ تجويزه في صفقة أُخرى وسمّاه بيعاً مع استوائهما في المصالح والمفاسد.

والجواب أنّ غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على الحكمة، ولا يلزم منه عدمها في نفس الأمر. ولعلّ هناک مصلحة استأثر اللّه بالعلم بها؛ على أنّ في التعبّد بما لايعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبيّة وقهرها عن التمرّد، وذلک أنّ النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم، انقادت له لأجل تلک الحكمة، فاعتقدت أ نّها ذات قوّة ورسوخ في العلم، فربما صارت بسبب ذلک معجبة بنفسها، فإذا تعبّدت بما لايعلم حكمته كان انقيادها امتثالاً مجرّداً ويكسر سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضاً في التعبّد بها زيادة ابتلاء في التكليف فإنّ النفس تأبى عمّا لا يعلم مصلحته فكان ذلک زجراً لها عمّا هو عادتها وكلّ ذلک حكمة حاصلة في الأحكام التعبّديّة معلومة؛ لنا فلايلزم خلوّ تلک الصور عن الحكمة والمصلحة.

ثمّ لهم في قدح إعجاز القرآن شُبَه:

أ ـ وجه الإعجاز يجب أن يكون بيّناً لمن يستدلّ به عليه و اختلافكم فيه أنّه هل هو ما

فيه من أسرار البلاغة، أو غرابة المقاطع والمطالع والنظم، أو الإخبار بالغيب، أو الصرفة أو السلامة عن التناقض دليل خفائه، فكيف يستدلّ به على إعجازه.

و أقوى ما استقرّ عليه رأي الجمهور أنّه لما فيه من وجوه البلاغة وهو لا يصلح وجهاً للإعجاز لأنّ الصحابة اختلفوا في بعض القرآن، حتّى قال ابن مسعود: إنّ الفاتحة والمعوّذتين ليست من القرآن، مع أنّها أشهر سورها؛ و لو كانت بلاغتها بلغت حدّ الإعجاز لتميّز القرآن عن غيره ولم يكن هناك اختلاف.

و أيضاً إنّهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى واحد منهم بآية أو آيتين ولم يكن مشهوراً عندهم بالعدالة، لم يضعوها في المصحف إلّا ببيّنة أو يمين؛ و لو كان بلاغتها واصلة حدّ الإعجاز، لعرفوها بذلك ولم يحتجّ إلى عدالة أو يمين أو بيّنة.

و لأنّ لكلّ صناعة مراتب بعضها فوق بعض، وفي كلّ زمان يوجد شخص واصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم يصل إليها غيره، وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر، فلعلّ محمّداً ﷺ كان أفصح أهل عصره فأتى بكلام عجز أهل زمانه عن مثله. فلو كان معجزاً، لكان ما أتى به كلّ من فاق أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الأعصار معجزاً و هو ضروريّ البطلان.

ب ـ فيه تناقض؛ لأ نّه قال: ﴿وما علّمناه الشعر وما ينبغي له﴾(يس(٣٦): ٦٩).

وفيه ما هو شعر، نحو قوله: ﴿ومَن يتّقِ اللّه يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾(الطلاق(٦٥): ٣)، وقوله: ﴿وأُملي لهم إنّ كيدي متين﴾(الأعراف(٧): ١٨٣)(القلم(٦٨): ٤٥)، و قوله: ﴿ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قومٍ مؤمنين﴾(التوبة(٩): ١٤).

ولأ نّه قال: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾(الأنعام(٦): ٣٨)، وقال: ﴿ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلّا في كتاب مبين﴾(الأنعام(٦): ٥٩).

ولا شكّ أنّه لا يشمل على أكثر العلوم من الأُصول والحكمة والطبّ وغيرها.

ج ـ فيه لحن، نحو: ﴿إن هذان لساحران﴾(طه(٢٠): ٦٣)، قال عثمان ـ رضى الله عنه ـ حين عرض عليه المصحف: إنّ فيه لحناً يستعمله العرب بألسنتهم.

د ـ فيه تكرار لفظي بلا فائدة، كما في سورة الرحمن والمرسلات، ومعنوي كقصّة آدم وإبليس وموسى وعيسى عليهم السلام.

وفيه أيضاً إيضاح الواضح، نحو: ﴿تلك عشرةٌ كاملة﴾(البقرة(٢): ١٩٦)وأيّ خلل أعظم

من الكلام الغير المفيد .

هـ ـ نفى عنه الاختلاف حيث قال : ﴿و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء(۴) : ۸۲)في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند اللّه .

ثمّ إنّا نجد فيه اختلافاً كثيراً :

إمّا بتبديل اللفظ نحو : «كالصّوف المنفوش»بدل«كالعهن المنفوش» ، و«فامضوا إلى ذكر اللّه»بدل«فاسعوا إلى ذكر اللّه» ، و«السارقون والسارقات»بدل«السارق والسارقة» .

أو بتبديل الترتيب والتركيب ، نحو : «ضربت عليهم المسكنة والذلّة»بدل«الذلّة و المسكنة» .

وإمّا بالزيادة والنقصان ، نحو : «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أُمّهاتهم وهو أبٌ لهم»ففي هذه القراءة زيادة ، وفي المشهورة نقصان . ونحو قوله : «له تسعٌ وتسعون نعجة أُنثى» .

والجواب عن أ : أنّ الاختلاف والخفاء و إن وقع في آحاد الوجوه ، فلا اختلاف ولا خفاء في أنّ القرآن بجميع ما فيه من البلاغة والنظم الغريب إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة معجز ؛ وإنّما وقع الاختلاف في وجهه لاختلاف الأنظار و لا يلزم من عدم كونه معجزاً بالنظر إلى أحد ما ذكر من الوجوه أن لا يكون معجزاً بجملتها . ووجه الإعجاز كان بيّناً لمن تحدّى به من بلغاء عصره ، ولذلك لم يعارض فيه أحد منهم وغيرهم صمّ بكم عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها ، فلا اعتداد به لثبوت الإعجاز بعجز أُولئك الأعلام . و لذلك قال وليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقّع الناس منه ذلك : عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .

وأمّا اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن فمرويّ بالآحاد المفيدة للظنّ ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحلّ الظنّ في مقابلته ؛ فتلك الآحاد ممّا لا يتلفت إليه .

ثمّ إنّهم لم يختلفوا في نزوله على محمّدﷺ ، ولا في بلوغه حدّ الإعجاز بل في مجرّد كونه من القرآن ، وذلك لا يضرنّا .

وأمّا البسملة فالخلاف في كونها آية ـ من كلّ سورة وجزء منها كما نقل عن ابن عبّاس وهو مذهب الشيعة وقول الشافعي في الجديد ، أو من الفاتحة فقط ؛ و في البواقي كتبت

للتيمّن كما قاله الشافعي في القديم، أو هي آية فردة نزلت مرّة واحدة للفصل بين السور وليست جزءاً منها كما اختاره الحنفيّة ـ لا في كونها من القرآن؛ إذ لا خلاف فيه و من قال به فقد توهّم.

واختلاف الصحابة عند جمع القرآن إنّما هو في موضعه وفي التقديم والتأخير لا في كونها من القرآن، فإنّ ما أتى به الواحد كان متيقّناً عندهم أنّه من القرآن، وطلب البيّنة أو التحليف إنّما كان لأجل الترتيب، فلا إشكال.

ثمّ إنّ المعجز يظهر في كلّ زمان من جنس ما يغلب على أهله، ويبلغون فيه الغاية القصوى في ذلك الجنس على الحدّ المعتاد الذي يمكن للبشر أن يصل إليه حتّى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حدّ هذه الصناعة، علم أنّه من عند اللّه، وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام، فإنّه كان غالباً على أهله وكانوا قد بلغوا فيه المرتبة العليا، ولمّا علم السحرة الكاملون فيه أنّ غاية السحر تخيّل وتوهّم لما لا ثبوت له حقيقةً؛ ثمّ رأوا عصاه انقلب ثعباناً يتلقّف سحرهم، علموا أنّه خارج عن حدّ السحر، بل هو معجزة من عند اللّه فآمنوا به؛ و فرعون لمّا كان قاصراً في هذه الصناعة توهّم أنّه كبيرهم الذي علّمهم السحر، ولم يستعمل العقل ولم يتفكّر حقّ التفكّر حتّى يفرّق بين الحقّ والباطل فبقي على ضلالته.

وكذا الطبّ في زمن عيسى عليه السلام، ولمّا علموا أنّ إحياء الموتى و إبراء الأكمه والأبرص ليس حدّ الصناعة الطبّيّة تلقّوه بالقبول والتصديق؛ هذا.

والبلاغة في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله بلغت إلى الدرجة العليا و كان بها فخرهم حتّى علّقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدّياً لمعارضتها، وكتب السير تشهد بذلك؛ فلمّا أتى النبي صلى الله عليه وآله بجنس ما هم كاملون فيه ثمّ عجز جميع البلغاء عن مثله مع ما ظهر منهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوّته صلى الله عليه وآله حتّى أنّ منهم من مات على كفره.

ومنهم من آمن طوعاً لوضوح برهان نبوّته صلى الله عليه وآله لديه.

ومنهم من آمن كرهاً ملتزماً للصغار والهوان كالمنافقين.

ومنهم من التزم الجزية وأشدّ الهوان.

ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة الكذّاب؛ و من خرافاته قوله: الفيل وما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل، وخرطوم طويل.

ومنهم ـ وهم الأكثرون ـ مَن عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال والأهل للهلاك.

فعلم من جميع ذلک أنّه من عند اللَّه قطعاً، وأ نّهم لم يقدروا على المعارضة.

وأمّا ما حكى اللَّه عنهم﴿لو نشاء لقلنا مثل هذا﴾(الانفال(٨): ٣١)فكلام صادر عن غاية الصلف والنفاجة، وهو كما قيل: صلف تحت الراعدة،[1] فإنّهم لو استطاعوا لم يقصّروا، وإلّا فما منعهم لو كانوا مستطيعين أن يشاؤوا غلبة من تحدّاهم وقرّعهم بالعجز وذلّلهم بالقتل والأسر والاسترقاق مع شدّة حرصهم على أن يقهروا رسول اللَّه ويطفئوا نوره، وتهالكهم على أن يغمروه فرط استنكافهم أن يغلبوا خصوصاً في باب البيان والفصاحة، ومع ظهور هذه الأحوال منهم كيف يسمع تعلّلهم بعدم المشيّة.

وعن ب: أنّ ما في القرآن ليس بوزن الشعر وإنّما يصير إليه بتغيير ما، من إشباع أو زيادة أو نقصان، وإذا اعتبر شيء من ذلک خرج عن اُسلوب القرآن.

و أيضاً الشعر ما قصد وزنه، وما ذكروه من القرآن و إن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلک، فلا يكون شعراً. ألا ترى أنّ ما يقع مثل ذلک في نثر البلغاء بلا قصد وإن كان على قلّته لا يعدّ شعراً ولا قائله شاعراً.

و المراد بالكتاب في الآيتين هو اللوح المحفوظ، فلا إشكال، أو القرآن وأراد ما يحتاج إليه في أمر الدين إذ القرآن مشتمل على جميع اُصوله.

و عن ج: قيل: إنّ قوله«إن هذان»غلط من الكاتب، وأبوعمر قرأ: «إنّ هذين»وزعم أنّ المصحف كان كذا فغلط في كتابته بالألف.

أقول: فيه ضعف لأنّ تجويز هذا يرفع الوثوق عن نظم القرآن؛ وقوله تعالى﴿و إنّا له لحافظون﴾ (يوسف(١٢): ١٢) يردّه.

وقيل: إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستّة لغة قبائل من العرب، نحو: «إنّ أباها وأبا أباها»وعلى هذا قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع.

وقيل: إنّ لفظ هذا مفرد زيد فيه النون فقط ولم يغيّر الألف عن حالها كما فعل في «الذين» حيث زيد فيه النون على لفظ«الذي» وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث، فرقاً بين تثنية المعرب والمبني في كلمة« هذا»وبين جمع المعرب والمبني في «الذي».

---

١. أي السحابة ذات الرعدة، والصلف قلّة المطر، وهذا مثل يضرب لمن يتوعّد ثمّ لا يقوم به.

وقيل : ضمير الشأن مقدّر ها هنا ، أي إنّه واللام حينئذ داخلة في الخبر ، ولا بأس ، إذ هي قد تدخل على خبر المبتدأ وإن كان نادراً ، أو داخلةً على المبتدأ تقديراً ، أي لهما ساحران .

وقيل : إنّ كلمة «إن» بمعنى نعم ، وحال اللام كما عرفت ، وقول عثمان «إنّ فيه لحناً» أي في الكتابة وخطّ المصحف .

وعن د : إنّ للتكرار فوائد :

منها : إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب و هو إحدى شعب البلاغة .

ومنها : أنّ القصّة الواحدة قد يشمل على أُمور كثيرة ؛ فيذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأُمور قصداً أو بعضها تبعاً ، ويعكس أُخرى .

وأمّا قوله ﴿تلك عشرة كاملة﴾ (البقرة(٢) : ١٩٦) فرفع لتوهّم غير المقصود ، ولو بوجه بعيد ؛ مثل إنّ الواو قد يكون بمعنى أو فيتوهّم هنا أنّ المراد أحدهما من السبعة أو الثلاثة ، فذكر العشرة الكاملة لرفع هذا التوهّم ، أو يتوهّم أنّ المراد تمام السبعة بأن يضمّ أربعة أُخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة .

وعن ه : إنّ المراد بالاختلاف المنفي هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلاً إلى حدّ البلاغة وبعضه قاصراً عنه ، فإنّ الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غثّ وسمين وركيك ومتين ، والقرآن مع طوله خالٍ عن أمثال ذلك ؛ إذ هو بجميع أجزائه متّصف بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت آياتها .

أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر من القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن ، إذا كان من عند غير اللّه .

وأيضاً ما ذكر فيه من الاختلاف إن نقل آحاداً فمردود ؛ لأ نّه ممّا يتوفّر الدواعي إلى نقله ، فلا بدّ أن ينقل تواتراً ، وإن نقل تواتراً فهو ممّا قال فيه رسول اللّه ﷺ : «أُنزل القرآن على سبعة أحرف كلّها كاف شاف» ،[1] فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في إعجازه ، بل هو أيضاً من صفات كماله .

---

١ . ابن حجر عسقلانى ، ج٩ ، ص٢١ ؛ ابن اثير ، النهاية فى غريب الحديث ، ج١ ، ص٣٥٥ ؛ الكافى ، ج٢ ، ص٦٣٠ ؛ الفائق فى غريب الحديث ، ج٢ ، ص٤٢

والحمد للَّه الذي ختم كلامنا بصفات كمال كلامه، ونسأل اللَّه أن يبصّرنا لإدراک حقائق تنزيله ودقائق تأويله، وأن يثبّت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية، وأن يعفو ما لا يخلو البشر عنه من السهو وطغيان القلم، إذ الاختلاف لازم إذا كان من عند غير اللَّه، نفع اللَّه به الطالبين و جعله ذخراً لنا يوم الدين؛ آمين ربّ العالمين.

فرغ من تحريره وتنميقه أقلّ عباد اللَّه محمّد بن خضر الحسني البخاري في الثانية والعشرين من شهر رمضان سنة سبعين وألف.

وكانت استنساخه من نسخة كانت بخطّ المصنّف سيّد عبد الوهاب بن علي الحسيني الأسترآبادي.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی