

بَحْثٌ وَدَرَسَاتٌ

مَجْمُوعَةٌ تُنْشَرُ بِإِشْرَافِ كُلِيَّةِ الْآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ
فِي جَامِعَةِ الْقُدْسِ يُوْسُفَ ، بَيْرُوتَ

بِإِدَارَةِ لُؤَيْسَ پُوزِيه

سِلْسِلَةٌ جَدِيدَةٌ أ . اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَالْفِكْرُ الْإِسْلَامِيُّ

رَقْم ١٤

مَجْرَدُ مَقَالَاتٍ الشَّيْخُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ

مِنْ إِمْلَاءِ
الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ فُورَكٍ
(ت ٤٠٦ / ١٠١٥)

عُنِيَ بِتَحْقِيقِهِ
دَانِيَالُ جِيْمَارِيَه



مَدَارُ الْمَشْرِقِ شَرْم

ص.ب: ٩٤٦ ، بَيْرُوت - لُبْنَانُ

أنجرت «المطبعة الكاثوليكية ش م ل»
في عاريا
طباعة كتاب «بجود مقالات الأشعري»
في العشرين من كانون الثاني ١٩٨٧

فهرس المحتويات العام

١	مقدمة المحقق
٧	نص كتاب المجرد
٣٤١	الفهارس
٣٤٣	 فهرس الآيات القرآنية
٣٥١	 فهرس الأخبار
٣٥٣	 فهرس الأعلام
٣٥٧	 فهرس الفرق والمذاهب والطوائف
٣٦١	 فهرس كتب الأشعري المذكورة في المتن
٣٦٣	 فهرس أهم الكلمات والمسائل والمقالات
٣٨١	 فهرس فصول المجرد

مقدمة

هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ وصل إلينا عبر أربع مخطوطات. وما لا شك فيه ان واحدة من هذه المخطوطات هي أصل ، وما الثلاث الأخريات الآنسخ متأخرة عنها .

ان المخطوطة الأصل هذه محفوظة في مكتبة عارف حكمت (شيخ الاسلام) الغنية في المدينة ، حيث هي مسجلة تحت قيد «توحيد ٢٥٣» (راجع فهرس عمر رضا كحالة ، مخطوطات المدينة المنورة ، دمشق ، ١٣٩٣/١٩٧٤ ، ص ٢٥ ، رقم ٥٨) . وهي مؤرخة للعشرين من ذي القعدة سنة ٤٦٠ ، مما يُعتبر ، بالنسبة لمخطوطة عربية ، تأريخ قديم جداً . ومع ذلك فهي محفوظة في حالة ممتازة . وحسبما رأيتُ ، فإن ورقة واحدة من المخطوطة قد فُقدت ، وهي الورقة الواقعة بين الورقتين العاشرة والحادية عشرة . ومن جهة أخرى - لكن هذا أمر غير ذي بال - فإن ورقتين قد تعاكستا قبل الترقيم فحلّت الواحدة مكان الأخرى ، وهما الورقتان ٩٩ و ١٠٠ . وفي حالتها الراهنة تقع المخطوطة في ١٦٧ ورقة (علماً بأن الترقيم يبدأ من الورقة الثانية) ، بنسبة واحد وعشرين سطراً في الصفحة الواحدة . أما الكتابة فهي منتظمة بخط نسخي جميل وجليّ ، مقروء بوضوح تامّ . إنّه من الحظّ الكبير لعمري أن تصل إلينا وثيقة بمثل هذه الأهمية ، وهي في مثل هذه الحالة المادية الحسنة .

لا ريب انّ المخطوطة نُسخَت عن مخطوطات أقدم وتمّت مراجعتها بدقّة وعناية ، يدل على ذلك ما يُذكر مراراً من انها قُوبلت وعورضت على نسخ أخرى : «بلغت معارضة على النسخ» ، «بلغت عرضاً على النسخ» . ولعلّ الناسخ هو صاحب الإسم المذكور على صفحة العنوان بعد إسم المؤلّف . أني اعتقد على كل حال ان صاحب

الإسم : أبو عبدالله المبارك بن أحمد بن الحسين بن سَكِينَة ، هو أول من امتلك المخطوطة . فالذهبي ، الذي يذكره في المشتبه في الرجال (تحقيق علي محمد البجاوي ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٣٦٤) ، يعدّه تلميذاً لأبي عبدالله الحسين النعالي المولود سنة ٤٠٣ والمتوفى سنة ٤٩٣ . وهذا يحمل على الاعتقاد أنّ ابن سَكِينَة هذا كان على قيد الحياة سنة ٤٦٠ .

أما المخطوطات الثلاث الأخرى لكتاب الجُود فهي من اسطنبول ، وترجع جميعها الى عصر متأخر نسبياً (بين القرنين العاشر والثاني عشر للهجرة) ، وهي تعود الى كوبريلي ٨٥٦ ، وعاطف ١٣٧٢ ، وفاتح ١٢٨٩٤ . وكان هلموت ريتز قد أشار الى وجودها وعرفها تعريفاً صحيحاً (راجع Der Islam ١٨/١٩٢٩ ، ص ٣٩ - ٤٠) ، ثم أخذ ذلك عنه بروكلمان (ملحق ١ ، ٣٤٦) . وبالمقابل فإن سزكين قد وهم حين عدّها ملخصاً لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري (Geschichte des arabischen Schrifttums) (٦٠٣ ، ١)

وكما ذكرتُ فإن المخطوطات الثلاث هي نسخ عن مخطوطة المدينة . ودليلنا الأهم على ذلك انها تنقل مخطوطة المدينة بحالتها الراهنة : الورقة المفقودة بين الورقتين العاشرة والحادية عشرة ، والورقتان ٩٩ و ١٠٠ المتعاكستان . ثمّة تفاصيل أخرى (الأخطاء عينها والبياض في المواضع عينها ، هنا وهناك) تدلّ على ما أذهبُ اليه . ومن جهة أخرى ، يبدو واضحاً ان المخطوطة الأحدث بين الثلاث ، فاتح ٢٨٩٤ ، قد نُسخَت عن مخطوطة كوبريلي . يدلّ على ذلك ان ما أسقطه الناسخ سهواً (ثم عاد فأثبتته على الهامش) يتطابق دائماً مع سطر كامل من مخطوطة كوبريلي .

اذن فإنني في هذه الطبعة لن أعتمد عملياً إلا على مخطوطة المدينة ، التي أُشيرُ اليها بـ «الأصل» وأثبتُ أرقام صفحاتها على الهامش . وان صادف وذكُرتُ في الملاحظات النقدية مخطوطة كوبريلي (أُشيرُ اليها بحرف : ك) ، فلكي أتبه فقط الى اختلاف في القراءات .

ثمّة مشكلة تتعلق بهويّة المؤلّف . اذا رجعنا في ذلك الى عنوان مخطوطة المدينة ،

تحققنا ان صاحب الجُود هو مؤلف شهير على ما يبدو ، فيوصف بأنه «شيخ» و«إمام» اسمه أبو بكر محمد بن الحسن بن المبارك. أما مخطوطات اسطنبول الثلاث فإنها لا تذكر مع الأسف إسم المؤلف. إلّا اني اعتقد أن المقصود هو المتكلم الأشعري المعروف ، أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦/١٠١٥) المعاصر للباقلاني ولعبد الجبار وذلك للأسباب التالية :

١. مما لا شك فيه ان مؤلف الجُود هو أشعريّ ، أشعريّ في المستوى الأول من الأهمية. ولا يمكننا ان نتصوّر بالتالي ان تغفل كتب طبقات الأشاعرة والشافعية^٢ عن ذكر رجل واسع الإحاطة بآراء الأشعري وبمؤلفاته ، يوصف فضلاً عن ذلك بأنه «شيخ» و«إمام». لكن اذا رجعنا الى ابن عسّاكر والى السبكي فهما لم يذكرّا رجلاً بهذا الاسم.

٢. لقد توفيّ الأشعري سنة ٣٢٤. ومما لا نقاش فيه ان المخطوطة مؤرخة لسنة ٤٦٠. فن الصعوبة بمكان ان نسلّم باحتمال ان يكون قد عاش بين هذين التاريخين رجلان يسميان كلاهما بـ «أبي بكر محمد ابن الحسن» (وإن يكن كلّ عنصر من عناصر هذا الإسم كثير الشبوح) ، وان يكون أحدهما ابن فورك ذائع الصيت ، في حين يبقى الآخر - وهو أشعري كبير أيضاً - مجهولاً تماماً.

٣. ان شهرة ابن فورك قائمة في بعض أسبابها على اطلاعه المتميّز على الأشعري ، على حياته ومؤلفاته ومذهبه. فهو قد ترجم له ، والى هذه الترجمة كثيراً ما يرجع ابن عسّاكر في كتاب التبيين^٣. وعن صاحبنا كذلك أخذ ابن عسّاكر نفسه القائمة المفصلة التي وضعها الأشعري بأسماء مؤلفاته سنة ٣٢٠ وأدرجها في كتاب العمد ، وكذلك القائمة المكملّة التابعة للأولى الخاصّة بما بين الستين ٣٢٠ و ٣٢٤^٤. ويقال ايضاً إنه وضع كتاباً قارن فيه بين آراء الأشعري وآراء ابن كلاب^٥ ، وكذلك كتاباً آخر قارن فيه بين آراء

٢. ان ذكر الشافعي في الورقة ٩٢ يدعو الى الاعتقاد ان المؤلف نفسه شافعي.

٣. تحقيق حصام الدين القدسي ، دمشق ، ١٣٤٧ ، ص ٣٥ ، ٥٦ ، ١٢٥ ، ١٢٧ والصفحات التي تتلو ، ١٤٧ ، ٣٧٤.

٤. التبيين ، ص ١٢٨ - ١٣٦.

٥. راجع ابن تيمية ، تفسير سورة النور ، القاهرة ، ١٣٤٣ ، ص ١١٤. كذلك تفسير سورة الإخلاص ، القاهرة ، ١٣٢٣ ، ص ١٦.

الأول وآراء أبي العباس القلانسي^٦. وهذه معطيات ينبغي مقابلتها بما يذكره المؤلف في مقدمة المخرد حيث يصرّح بأنه قد عرض في كتاب له سابق وجوه الاختلاف بين الأشعري وبين «نظار أصحاب الحديث» (أي تحديدًا ابن كلاب والقلانسي ومن أشبههما)، ويقول إنه يعتزم وضع كتاب يعرض فيه عند ذكر كل مسألة كلامية آراء الأشعري وما يقابلها من آراء سواه من المتكلمين.

٤. إذا نحن أنعمنا النظر في عنوان مخطوطة المدينة، لاحظنا ان الإسم «المبارك» قد كُتب بصورة غريبة، فكأنما حرف «الباء» قد كُتب فوق «واو» (راجع أدناه ص ٦ الصورة عن الصفحة الأولى من المخطوطة). ألا تكون كلمة «فورك» قد صُحّحت على «المبارك»، وهذا ربّما لأن السطر الثاني يحتوي على إسم أبي عبدالله المبارك (... بن سَكِينَة؟

٥. ان مؤلف الفهرس المخطوط بمجموعة عارف حكمت، الموجود في جامعة أنقرة (قسم إسماعيل سيب، رقم ٥٤٠٤)، قد قرأ من جهته: «ابن فورك».

هذه الأسباب جميعها تجعلني على يقين مطلق من ان مؤلف المخرد هو ابن فورك. ثمة مشكلة أخرى لم استطع لها حلاً، وهي تتعلّق بتحديد هويّة الرجل المسمّى بمحمد بن مطرف الضبّي الأسترباذي والذي يدعوه ابن فورك إجمالاً بالضبّي. فهذا الرجل الذي يرد ذكره في الفصلين الخامس والسادس وعلى وجه الخصوص في الفصل السادس والستين (يعني الأخير)، يبدو انه قد وضع كتاباً حكى فيه آراء الأشعري، لكن، على ما يقول ابن فورك، حكاية مليئة بالأغلاط. ويبدو كذلك انه بغرض إصلاح ما غلط فيه الأول من الحكاية قد وضع صاحبنا مؤلفه. مع الأسف لم أعر في أيّ من المراجع على ذكر لهذا الرجل^٧.

سوف تدرك دون كبير جهد أهمية هذا الكتاب البالغة. صحيح ان فكر الأشعري لم يكن مجهولاً لدينا تماماً، فالجوهري منه على الأقل قد وصلنا، خصوصاً في كتاب اللّمع. إلا ان ذلك يُعدّ نزرًا يسيرًا اذا ما قيس بفيض المعلومات التي يزودنا بها كتاب المُعجَرّد،

٦. عنوانه كتاب اختلاف الشيعين، راجع أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلّة، مخطوط دار الكتب، القاهرة، ٤٢ علم الكلام، ورقة ٢٥٨ ب.

٧. من الثابت على كل حال ان الضبّي ليس هو مؤلف المخرد، كما توهمه سزكين، Geschichte، ١، ٦٠٣.

ولعلنا لا نبالغ كثيراً اذا نحن تحدثنا بهذا الخصوص عن «بعث» لفكر الأشعري. ذلك اننا هنا ، اذا كان البعض لا يزال يشك - لفرط ما كان الأشعري ضحية للأفكار الخاطئة - اننا هنا أمام فكر الأشعري الحقيقي كاملاً غير منقوص . لا يؤكد ذلك فقط ان مرجعنا هو ابن فورك ، ولا يؤكد ذلك فقط الرجوع الكثير الى مؤلفات الأشعري (الى ثلاثين منها ، وبعضها يُذكر أكثر من عشر مرّات) ، وانما كذلك المطابقة التامة بين الآراء التي يوردها الكتاب وبين الآراء التي ترد في اللّمع او تلك التي ينقلها أبو منصور البغدادي والحويني وأبو القاسم الأنصاري وسواهم .

هكذا يستعيد الأشعري بصورة نهائية هويّته الحقيقية : هويّته لا بوصفه تلميذاً إمّعا لابن حنبل وانما باعتباره متكلماً حقيقياً من متكلمي عصره وتلميذاً خليفاً بشيخه أبي علي الجبائي ، متكلماً ، كشيخه ، يقطع برأي نفسه في المسائل المختلفة ، ويخوض ، ببراعة شيخه ، في جميع لطائف «دقيق» الكلام . هويّته كرجل استحقّ بجدارة ان يطلق اسمه على كل المدرسة التي انتسبت اليه .

عشر
 ٢١٢
 محمد بن مفلح النخعي الحسيني
 بن اسمعيل الاشعري في حق الله
 سر الامام علي بن محمد بن الحسين بن المارون رضي الله عنه
 لا يعلو الله المبدأ في احد الخبز بن احمد
 نفعه الله بوليز
 كتاب الكلام في مسئلة
 الايمان والاسلام وامايتقون من الامور
 التي هي ابو بكر بن محمد بن الطيب
 الاشعري
 كتاب
 في حق الله المبدأ في احد الخبز بن احمد
 نفعه الله بوليز
 كتاب
 في حق الله المبدأ في احد الخبز بن احمد
 نفعه الله بوليز

لوحة العنوان لمخطوطة المدينة

مَجَرَّدُ مَقَالَاتِ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ
عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
مِنْ إِمْلَاءِ الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ
ابْنِ فُورَكَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله وعلينا وسلم كثيراً .

أما بعد فقد وقفتُ على ما سألتُم أسعدكم الله بطاعته من شدة حاجتكم الى الوقوف على أصول مذاهب شيخنا أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه وما تُبني عليه أدلته وحججه على المخالفين ، وأن أجمع لكم منها متفرقاتها في كتبه ما يوجد منها منصوباً له وما لا يوجد منصوباً له أجبتنا فيه على حسب ما يليق بأصوله وقواعده ، وأعرفكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه في كتبه وما قطع به منها وما لم يقطع بأحدهما ورأينا أن أحدهما أولى بمذهابه وألّيق بأصوله فنَبهنا عليه . وذكرتم أن بعض الناس قد تصدّى لجمع ذلك وخلط فيه وحكى عنه ما ليس من قوله ونسبه اليه وترك ما هو قوله المشهور وخلط مع ذلك الأبواب ولم يرتّب كلاّ منها على حدّه . ورأينا أن أحد ما يُعينكم على درك ذلك ويجمع لكم الفهم به أن نرتّب ذلك على الدقيق والخليل والأصول والفروع حتى نوفي ذلك كلاّ بقسطه فتقصّدوا باباً باباً منها عند حاجتكم الى ما فيه وتعلّقوا به . فبدأنا عند ذلك بالكلام في العلوم ومداركها وأقسامها وذكر حقيقة معناه على أصله . ولم نذكر مع ذلك شيئاً من مذاهب المخالفين اذ كان غرضنا التنبيه على اذّكر أصول مذاهبه فقط لتستبصروا باطلاّعكم عليها في وجوه المقاييس وطُرق النظر والاستدلال وكيفية انتزاع الأدلة منها . فأما الكتاب الذي يجمع مع مقالاته ذكر مقالات المخالفين له فإننا سنفرد لذلك إن شاء الله كتاباً في مقالات المتكلمين من الإسلاميين فنذكر في كل مسألة جملة مقالاتهم مضافة الى ذكر مقالاته إن شاء الله فيما بعد . والله أسأل حُسن المعونة على إتمام ما أسعفناكم به من الإجابة الى هذا المطلوب واليه نرغب في ٢٠ عصمتنا من الخطأ والزلل وأعاذ بنا من شرّ القول والعمل إنه وليّ قدير .

[أ١] واعلموا / رحمكم الله أن الذي حكيناه في هذا الكتاب من مقالات الشيخ أبي الحسن عليّ بن اسماعيل الأشعري رحمه الله فهو ما عليه نظار أصحاب الحديث وجُمِلَ ذلك ممّا هي قواعد دينهم وأساس توحيدهم وما يتفرّع عن أصولهم . والذي وقع بين مشايخهم [من] اختلاف ممّا يخالفون فيه الشيخ أبا الحسن رحمه الله فقد أفردناه في كتاب ، وأشرنا في هذا الكتاب الى بعض ذلك . ولكنه لمّا كان أصحاب الحديث ٥ نوعين ففريق اشتغل بالرواية وفريق اشتغل بالنظر والجدل مع المخالفين في تأييد المذهب وتوهين ما خالفه ، كان ما حدث من التفريع على مذاهبهم ممّا يختصّ به أهل النظر منهم الذين يُعَوّن بالفكر فيه وفي تمهيد قواعدها وتأسيس أصولها التي يُبنى الكلام عليها مع المخالفين ، فلذلك خصصناه من بينهم بذكر مقالاته فاعلمه إن شاء الله تعالى .

[١] الفصل الأول في إبانة مذهبه في معنى العلم وحده ١٠

اعلم أن الذي يدور عليه كلامه في ذلك وفي سائر حدود جملة المعاني شيء واحد وهو أنه يقول : «معنى العلم وحقيقته ما به يعلم العالمُ المعلوم» . وعلى ذلك عوّل في استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم من حيث أنه لو كان عالما بنفسه كان نفسه علما ، لأن حقيقة معنى العلم ما يعلم به العالمُ المعلوم ، فلو كانت نفس القديم سبحانه نفسا بها يعلم المعلومات وجب أن تكون علما وفي معناه . وأجرى ذلك وأكّد هذا القول وكرّره في كثير ١٥ من كتبه . واستدلّ على ذلك بأنه بهذا المعنى فارق سائر المعاني : ألا ترى أن الحركة والقدرة واللون والطعم لا يصح أن يكون شيء من ذلك علما لمّا لم يحز أن يكون عالمٌ به عالما ؟ وأجرى مثل ذلك في سائر المعاني التي تُشتقّ منها الأسماء والأوصاف لمن تقوم به حتى قال في معنى الكلام والحركة واللون والطعم وسائر المعاني على نحو ما ذكرناه في العلم . ٢٠

[ب١] ويدلّ في كتاب الإيضاح في إبطال قول من يقول إن العالم كان عالما بالعلم للعلم / ولأنه غيره أن ذلك ممّا يقع فيه المشاركة ، وأوصاف الشركة لا يصح وقوعها في الحدود لِمّا توجب من النقصان عن المحدود تارة والزيادة فيه أخرى ، وكل ذلك مُحال لأن الحدّ ما يجمع نوع المحدود فقط ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه .

فسأل نفسه فقال : « إن قال قائل ، فلماذا كان العالم علما ، لأجل أن العلم علم أم لأجل أن العلم علم وأنه مضاف إليه ؟ » فأبطلها وقال : « انما كان العالم علما لِمَا له اشتق منه إسم العالم وهو العلم [.....] ^١ عالم باحد (؟) استقرار اللغة ولا يحتاج في الاستحقاق الى ذلك ولم يكن ذلك لأجل إضافة العلم ه الى العالم » وهذا إيماء الى أن ذلك معنى العلم وهو الذي يجب أن يشتق لمن قام به منه إسم .

وكان ينكر أن يكون معنى العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وقال إن وصف علمنا بأنه اعتقاد مجاز ، لأن أصل العقد والاعتقاد انما يتحقق بغير المعاني واذا استعمل في ذلك فعلى التوسع .

١٠ ومن مذهبه ايضا أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة ، وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه كل ذلك عنده بمعنى العلم ، وأن الباري تعالى انما اختص بوصف العلم أتباعا له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء .

وذكر في كثير من كتبه ايضا أن الحس هو العلم بالمحسوس . وذكر في الموجز وكتاب الرؤية الكبير أن الرؤية علم بالمرئي وكذلك السمع علم بالمسموع على وجه مخصوص . ١٥ وذكر في العمد والنقض على الخالدي خلاف هذا القول وأنكر على الخالدي قوله إن وصف الله تعالى بأنه راءٍ وسامع على معنى أنه عالم بالمرئي والمسموع ، وهذا الأولى بالحق عندي والأقرب من أصوله وقواعده . وكذلك القول في الإدراك ، وهو الذي نصره في كتاب الإدراك وأنكر قول من قال من المعتزلة إن الإدراك هو العلم بالمُدرك .

[٢] فصل آخر في إبانة مذهبه في أحكام العلم وأوصافه وأسمائه

٢٠ أمّا ما يجري له مجرى الحدّ والحقيقة فإن ذلك يجري في الشاهد والغائب . وأمّا ما يجري له مجرى الأوصاف والشروط فقد يختصّ بذلك العلم الحادث دون العلم القديم . فيُسمّى العلم المُحدث عَرَضاً لأجل أنه عارض لا يصح بقاءه . وسنبيّن بعد ذلك قوله في حقيقة العَرَض .

(١) هنا جملة مضافة في الهامش بعض كلماتها غير مقروءة .

[٢] ولا يمتنع من وصف علم المُحدِّث بأنه ضرورة وكسب ، بل كان يقول / إن بعض معارفنا ضرورة وبعضها كسب . واختلفت عباراته في كتبه في معنى الضرورة في الجملة إذا أُطلقت على العلم أو على غيره . فقال في بعض كتبه إن معنى الضرورة ما حُمِلَ عليه الإنسان وأُجبر عليه ولو أراد التخلُّص منه لم يجد إليه سبيلاً . وقال في غيره من الكتب إن الضرورة تُستعمل في هذه المعاني على أحد وجهين ، أحدهما بمعنى الحاجة كقوله تبارك وتعالى ﴿فَمَنْ أَضْطُرُّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾^١ وقوله سبحانه ﴿إِلَّا مَا أَضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ﴾^٢ فهذه ضرورة الحاجة . وقد تكون ضرورة على معنى ما يحدث فيه كارهها له ، كقول القائل «اضطُرْتُ إلى فعل كذا» و«اضطُرَّني السلطان إلى دفع مالي إليه» إذا أكرهه عليه ، فعلى هذا قد يكون نوع الكسب ضرورة بأن يحدث فيه مع الكراهة له من وجه وإن كان مريداً له من وجه . وعلى هذا يجوز أن يكون شيء واحد كسباً ضرورة من وجهين على ١٠ الوجه الذي بيَّنا .

وذهب إلى هذا التفصيل في كتاب المختصر في التوحيد والقدر وقال : « فعلى هذا الأصل نجيز علماً لا ضرورة ولا كسباً ، في إبطال قول المعتزلة إن العلوم كلها لا تخلو من أن تكون ضرورة أو كسباً تطرّفاً بذلك إلى نفي علم الله تبارك وتعالى » . فكلمهم تارة على تسليم ذلك في علوم المُحدِّث على نحو ما ساق عليه كلامه في النقض على ابن الراوندي ١٥ في الصفات فما نقضه على عبد الله بن سعيد رحمه الله ، وتارة منهم من ذلك في الشاهد أيضاً وأجاز على هذا التفسير للضرورة حدوث علم خارج من الوصفين جميعاً . فعلى هذا الأصل وإن لم نجد له نصّاً يجوز أيضاً وجود حركة لا كسب ولا ضرورة . وكان يذهب إلى أن وصف الضرورة يصح في نوع ما يصح أن يكتسب ، ويمنع أن يقال للأجسام ضرورة وكذلك الألوان وسائر المعاني التي لا تقع مقدورة لغير الله تعالى . ٢٠

[٣] فصل آخر

وكان يذهب إلى أن العلوم المُحدِّثة لا يجوز عليها البقاء . وهكذا قوله في سائر

الأعراض إنه لا يصح وجود شيء منها أكثر من وقت واحد ، وإذا عُدِمَ فليس يُعَدَم بضدٍّ ولا بمُعَدِم بل يجب عدمه في ثاني وقته لا محالة ويستحيل وجوده في حالين متصّلين . وكان يقول / إن العلم يضاّد الموت وكل ما لا يصح أن يوجد معه في محلّه من [٢ ب] المعاني كالسهو والجهل بمعلومه والشكّ فيه .

٥ وكان يقول إن العلم المُحدَث يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة على طريق الجملة والتفصيل . وكان بعض أصحابه يفصل بين العلم الضروريّ والمُكتَسَب ويقول : يجوز أن يضطرّنا الله تعالى الى العلم بمعلومات الله تعالى على التفصيل ولا يجوز ذلك في العلم المكتسب لأن العلم المكتسب هو الواقع عقيب النظر ، ولكل وجه من ذلك طريق يختصّه وإن النظر المؤدّي الى العلم بحدوث الشيء ليس هو النظر المؤدّي الى العلم ١٠ باستحالة بقاءه او صحته ، وجنس النظر ممّا لا يجوز عليه البقاء . فلم يصح أن يتعلّق العلم الواحد بمعلومتين من طريق التفصيل . فأما من طريق الجملة فلا خلاف فيه بين أصحابنا وبين المعتزلة وسواء كان ذلك علماً مكتسباً او ضرورياً ، لأن علمنا بأن معلومات الله تعالى لا نهاية لها وكذلك مقدوراته علماً يتناولها على طريق الجملة وهو علم واحد والمعلومات أكثر من ذلك . ولسنا نقطع الآن أن الإنسان يعلم من طريق الضرورة ١٥ معلومات على التفصيل بعلم واحد بل نبيّز ذلك . فأما العلم بمعلومات الله سبحانه كلها على التفصيل فذلك غير مشكوك فيه أنه لم يوجد وإذا وُجِدَ فإنما يوجد على نقض العادة .

وكان يقول إن نوع الجهل وجنسه خلاف جنس العلم كما أن جنس اللون خلاف جنس الطعم وكذلك جنس السواد خلاف جنس البياض فكذلك الشكّ والجهل والسهو ٢٠ والموت أجناس مختلفة كلها تضاّد العلم على الوجه الذي يستحيل حدوثها معاً لحيّ وأن يتّصف به موصوف واحد . وكان يحيز حدوث علم بشيء وجهل به من وجهتين مختلفتين كعلم العالم بوجود العالم وجهله بحدوثه . ويراد بالوجهين طريقَي العلم بذلك ، لأن العلم بوجوده طريقه الحسّ والعلم بحدوثه طريقه الاستدلال . وكان يمنع وصف العلم والجهل بأنها اعتقاداتان على الحقيقة وإن أجاز أن يُطلَق عليهما ذلك توسّعاً ومحازاً .

٢٥ وكان يقول إن العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة وأن المستدلّ / انما يستدلّ ليعلم [٣ أ]

ما لم يعلمه بأن ينظر فيما علمه ويردّ إليه ما لم يعلمه ، فإذا استويا عنده في المعنى سوى بينهما في الحكم إذا استوفى حقّ النظر فيه ووفاه شروطه . وكان يقول إن العلوم المكتسبة قد تكون أصلا لعلوم أخرى مكتسبة كما تكون الضرورية أصلا للمكتسب . ومثال ذلك أن العلم بحدوث العرض فرعٌ على العلم بوجوده والعلم بوجود العرض إذا لم يكن مُدركا مكتسبٌ . ثم إن العلم بحدوث الجواهر مبنيّ على العلم بأنها لا تنفك من الأعراض الحادثة ٥ والعلم بذلك أيضا مكتسبٌ . وعلى هذا المثال يرتّب منازل العلوم ومراتبها في الضروري والكسبي . وعلى ذلك كان يرتّب قوله وبيني مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب . فكان يقول : « معنيّ الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحسّ أو باضطرار وإن لم يكن محسوسا . ومعنيّ قولنا « غائب » ما غاب عن الحسّ ولم يكن في شيء من الحواس والضروريّات طريقٌ إلى العلم به » .

١٠

وكان يقول إن كل ما علمناه من طريق الاكتساب فجائز أن يُعلمنا الله تعالى ذلك من طريق الاضطرار إليه . وكان يسوق هذا المذهب في سائر الأنواع المكتسبة ويقول إن كل ما يجوز أن يُقدّرنا عليه حتى نكتسبه يجوز أن يضطرنا إليه . فأما القول في إجازة أن يُعلمنا اكتسابا كل ما أعلمناه ضرورة فله تفصيل وعلى مذهبه في ذلك اختلاف . أمّا إذا كان ذلك غير العالم به وأعلمناه اضطرارا فجائز أن ينصب على ذلك دليلا ويُعلمناه ١٥ اكتسابا . وأمّا نفس العالم المستدلّ فهو الذي فيه الخلاف . فقال في بعض كتبه : « لا فرق بين ذلك » . وقال في بعضها : « كل ما كان غيرا للعالم به وأعلمناه اضطرارا فجائز أن يُعلمناه اكتسابا » . وكذلك اختلف جوابه في تجويز أن يعلم غيره ولا يعلم نفسه وفي تجويز أن يعلم السواد ولا يعلم محله وكذلك أن يراه ولا يرى محله ، فأجاب فيه تارة بالتجويز وتارة بالفرق .

٢٠

ولم يختلف مذهبه في أن كل ما يجوز أن يعلمه الإنسان ولم يكن له به علمٌ فواجب أن يكون قد قام به عقيبٌ لذلك العلم . وكذلك كان يقول في الرؤية إن كل ما يجوز أن يرى إذا لم يُر فلما نفع منه موجود يجوز أن يُرى أيضا ، وأن إجازة / خلاف ذلك تؤدي إلى إجازة خلوّ الجوهر من الأعراض المتعاقبة عليه وذلك مُحال . ثم إن القول في عقائب العلم من موانعه من الجهل والشكّ وما يجري مجراها على حسب القول في الرؤية . وما يجوز أن ٢٥

[٣ ب]

يتعلّق به ويكون العالم عالماً به في وقت واحد^١ لا أنه يجيز حدوث ما لا يتناهى في وقت واحد.

وكان يقول إن المعرفة بالله تعالى طريقه الاكتساب والنظر في آياته والاستدلال عليه بأفعاله ، وإن المعرفة به في الآخرة ضرورة ، والمعرفة بصدق رسل الله تعالى اكتساب^٥ واستدلال بالمعجزات عليه . وكان يقول : « العلم بالواجب والندب والحسن والقيح من أفعال المُكَلِّفين طريقه الاكتساب والاستدلال وإنه لا يُعَلِّم شيء من ذلك ضرورة ولا بديهية » .

وكان يقول في معنى بديهية العقل إنه مبادئ العلوم وهي من أنواع الضروريات التي تقع للعالم من غير نظر ولا فكر ولا رويّة . وكان يعدّ في هذا القسم العلم بأن الموجود لا يخلو من أن يكون أزلياً أو لم يكن فكان . وكان يعدّ العلم بأن الجوهرين والجسمين لا يخلوان من أن يكونا متقاربين أو متباعدين من بداية العقول وأوائل العلوم . وكذلك كان يقول في علمنا الآن بأن لا فيل بحضرتنا مع صحة أبصارنا وانتفاء الآفات عنها إنه ضرورة . وكذلك علمنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها من الأصوات إذا كنّا على مثل هذه الحالة التي نسمع الخفي من الصوت بحضرتنا إن ذلك ضرورة ، مع قوله بتجوز^{١٥} كونها وعدم إدراكها لوجود^٢ المانع منه بدله ، ويجري ذلك مجرى ما يفعله الله تعالى من طريق العادة التي يجوز فيها نقضها على وجه مخصوص .

وكان يقول أيضاً إن ما يجب من اشتقاق الوصف من العلم لمّ قام به العلم فقط . وكذلك يقول في الحياة وسائر المعاني التي يجب منها الاشتقاق من أخصّ أوصافها إن ذلك إنما يجب لمن قام به . وذلك كالسواد والحركة والطعم وسائر الأعراض ويقول : « إنما يجري ذلك على الجملة مجازاً وتوسّعاً ، فأما الحقيقة من ذلك فلمن قام به » . وكذلك كان يقول في تضاد العلم مع الجهل إن ذلك تعاقب يجب لمن يُشتق منه الوصف والاسم / له . [٤ أ]

وكان يقول إن العلم الواحد يجوز أن يقوم بالجزء الواحد بل يستحيل أن يقوم علم واحد بشيئين^٣ كما يستحيل أن يقوم سواد واحد بجوهرين . وكذلك كان يقول في سائر

(١) لعل هنا ثغرة في الأصل . (٢) الأصل : وجود . (٣) لعله : يجزئين .

الأعراض إنه لا يجوز وجودها في محلّين كما لا يجوز وجود جوهر في محلّين معا ، وإن كانت علّتها مختلفة . وكان يقول باستحالة وجود علميّين من جنس واحد في محلّ واحد كما يقول في سائر المعاني إنه لا يصح وجود جزئيين من جنس واحد منها^١ في محلّ واحد . وكان يقول إن الذي به يُعلّم تجانس العلميّين كنعو ما يُعلّم به تجانس سائر المتجانسات من المعاني والأعراض ، وهو أن يكون كل واحد منهما يستحقّ أن يوصف^٥ بمثل ما يستحقّ أن يوصف به صاحبه ولا يستبدّ أحدهما بوصف يمتنع مثله على الآخر . ولا يُراعى في ذلك اتّفاقهما في وصف واحد ، لا فيما يتعلّق به ممّا يكون له متعلّق ولا ممّا^٢ يرجع الى نفسه لنفسه دون أن يشتركا في الأوصاف جوازا او وجوبا .

وكان يقول : « العلم بالله تعالى إيمانٌ والجهل به كُفْرٌ ، وإنه لا يصح وجود العلم به مع الجهل شرعا لا عقلا لإجماعهم أنه لا يكون مؤمنا كافرا في حال معا » . وأجاز أن^{١٠} يجتمع العلم مع الجهل بشيء واحد في غيره من وجهين . وأجاز ايضا أن يُعلّم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مختلفة كنعو علمنا بالسواد أنه عرض وأنه حادث وأنه ممّا لا يجوز بقاؤه ، وكل ذلك يُعلّم بدليل وطريق غير طريق صاحبه .

وكان يقول ايضا إنه لا يصح أن يريد الحيّ ما لا يعلمه اذا لم تكن الإرادة تمّنيا . وكان يقول إن من أنكر العلوم جملةً باللسان فإنه لا يستحقّ المناظرة لأجل أنها^{١٥} وُضعت لتبيين ما غاب عن الحسّ برّدّه الى المحسوس ومَنْ أنكر المحسوس فلا سبيل الى مكالمته . وكان يقول إنه لا يجوز وجود جماعات كثيرة يقع بمثل أخبارهم العلم اذا تواترت منكرين لسائر العلوم ، بل كل هؤلاء جاحدون بالسنتهم ما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة .

وكان يقول إن ضروريات العلم مشتركة بين ذوي الحواسّ اذا انتفت الآفات ولا^{٢٠} يصح أن ينفرد بعضهم بالدعوى فيه بما لا يحده صاحبه اذا اتّفتحت / حواسهم في [٤ ب] الصحة ، فأما اذا تباينت فسائغ . وأما في الضروريات التي تقع ابتداءً فلا يصح فيها ايضا

(١) الأصل : منها . (٢) لعله : فيما .

غير مقدور ، فما وقع منها عن النظر والفكر كسبٌ وما وقع خالياً عن ذلك فليس بكسب . وقد بينّا معنى قوله في الضرورة . وكان يحمل ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحسّ أو جاريا مجراه داخلا في حكمه وبابه من حيث شاركه في معنى الضرورة والتعري من وقوعه عن النظر . وكان يقول إن العلم الحادث عقيب النظر فهو ٥ مُخْتَرَعٌ لله تعالى مختار مُكْتَسَبٌ للناظر ايضا لا أن النظر يولّده لا محالة كما يزعم المعتزلة . وكان يميز أن ينفرد النظر عن العلم والعلم عن النظر الآ أنه لا يُسمّى المنفرد عنه كسبا . وكان يذكر شروط النظر الذي يحدث عنه العلم وخصائص أوصافه ممّا سنذكرها في قوله في باب أدب الجدل وأحكامه .

[٥] فصل آخر في إبانة من تعاطى ذلك فأخطأ فيه ولم يوفّه حقّه من صدق الحكاية
١٠ وصدق العبارة وترتيب المذهب وهو المعروف بمحمد بن مطرف الأستراباذي^١
الضبي

اعلم أن لما وجدنا ما جمعه هذا الرجل قد انتشر في البلدان واغترّ به من لا يعرف حقيقة المذهب وأصول قواعده فيتوهم أن ما حكاه كما حكاه وأن أصول المذهب على قدر ما جمعه ورواه وجب أن نكشف عن خطائهم في ذلك لنبين فساد ما قاله ولا يغترّ به ١٥ الجاهلون ولا يشمت المخالفون .

اعلم أنه ذكر في أول كتابه بابا في أصول المعارف وكيفية مأخذها وأقسامها فقال :
« اعلم رحمك الله أنه كان من مذهبه أن أصل علوم الأشياء المشاهدات وأن بها يُعَلَّم
غيرها من العلوم ، فمن دفع عِلْمَ المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من / الأشياء من طريق [٦ أ]
النظر والاستدلال كما أن من دفع وجود نفسه لم يمكنه أن يعرف وجود غيره . وأن من
٢٠ أصله أن الأشياء تُعرف حقيقة معرفتها وصحتها وفسادها من أربعة أشياء من الكتاب
والسنة والإجماع ودلائل العقول . وما يُعقل من الكتاب فعلى وجوه ، أحدها أن يُعَلَّم
بالنصّ المفهوم كقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^٢ ، ومنها ببيان الرسول صلى الله عليه أو

وقد قلنا إن الأولى بأصوله أن الإدراك معنى زائد على العلم وعنه يحدث العلم. ولم نجد له نصاً في أن ذلك على الاقتران أو على الافتراق بأقل قليل الحال والوقت، إلا أنه كان يقول: «لا يجوز أن ندرك ما لا نعلمه بحال». وعلى هذا يُحمّل قوله في أوائل كتبه إن العلوم كلها تُدرك من ثلاثة أوجه من الحس والخبر والنظر أن الحس هو الإدراك وأن العلم منه يحدث. والمعروف من مذهبه أنه كان يقول إن كل مُدرك لنا فله إدراك على ٥ التفصيل ولا يُدرك مُدركان بإدراك واحد، وإن الإدراك يختص الموجود دون المعدوم. وكان يقول في الأخبار إنها طريق تُعلم بها الغائبات عن الحس بما لا يُوصّل الى العلم بها بالنظر والاستدلال. وكان لا يجد للمُخبرين حداً بعدد مخصوص أو بصفات مخصوصة بل كان يقول إن المُعتبر في ذلك حدوث العلم وزوال الجهل والشك عن السامع عند سماع تلك الأخبار، وذلك بأن يُراعى حال نفسه في سماعه الأخبار. فإذا ١٠ وجدها على ريب وتهمة لم يقطع بصدق المُخبرين، وإذا زالت الريب والتهم عنه قطع بصدقهم. ومثل ذلك ممّا يجد السامع له الفرق بين الحالكين من نفسه وجدانا ضروريا لا يتخالجه فيه شك. وكانت أقوال الحاضرين كعدد المُخبرين بحدّ دون حدّ عنده متكافية ولم يكن عدد فيها بأولى من عدد.

وكان يقول: «ما زاد على الواحد اذا بلغوا حداً في الكثرة على الجملة لا على التعيين ١٥ أوجب العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة. فأما من طريق الجواز فإنه ليس بمنكر أن يحدث ذلك النوع من العلم بذلك المعلوم ابتداء أو عند خبر الواحد إذ ليست الأخبار مُوجبة على الحقيقة لذلك العلم بل سبيل حدوثه كسبيل حدوث الولد عند الوطاء والزرع عند البذر، / وكل ذلك ممّا يجوز وقوع خلافه على نقض العادة وهو لله سبحانه مقدور [٥ ب] وإن لم يحصل الآن إلا على وجه معلوم».

٢٠ وكان يجعل ما يحدث من العلوم عن الحس^١ والخبر على هذا الشرط من جملة الضروريات وما يحدث عن النظر من جملة المكتسبات. وكان يقول إن نوع الإدراك غير مكتسب لأحد من المخلوقين ولا مقدور لهم، وإن العلوم على ضربين منها مقدور ومنها

(١) الأصل: عن العلوم من الحس.