

بحث في الرؤية

منقول من كتاب مفتاح السعادة
للسيد العلامة المولى المجتهد الكبير
علي بن محمد العجري
رضوان الله تعالى وسلامه عليهما

المسألة الأولى [دلالة الآية على امتناع رؤية الله تعالى]

الموضع الأول: في ذكر الخلاف

الموضع الثاني: في حجج أصحابنا

الموضع الثالث: [في شبه القائلين برؤية الله تعالى]

فائدة [تعليق على كلام مانكديم]

بحث في الرؤية
منقول من كتاب مفتاح السعادة
للسيد العلامة المولى المجتهد الكبير
علي بن محمد العجري
رضوان الله تعالى وسلامه عليهما

قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ
وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} (٥٥) ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٦) [البقرة]، جهرة:

منصوب على المصدر يسلط عليه عامل من معناه وهو نرى، لأن جهرة نوع من الرؤية، والمعنى حتى نراه عياناً، وإنما قالوا جهرة لدفع توهم كون المراد لرؤية العلم، والصاعقة: قيل نار من السماء أحرقتهم، وقيل: صيحة من السماء، وقيل: أرسل الله تعالى جموعاً من الملائكة فسمعوا حسهم، فخروا صعقن أي ميتن، وعلى هذه الأقوال فهي سبب الموت، وقيل: بل الصاعقة الموت نفسه، وفيه ضعف لقوله: {وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} إذ لو كانت هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إليها، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [دلالة الآية على امتناع رؤية الله تعالى]

في الآية دليل على امتناع رؤية الله عز وجل، وسيأتي بيان وجه الاحتجاج بها.

واعلم أنه قد كثر النزاع بين الأمة في هذه المسألة، حتى كفر بعضهم بعضاً بسببها، وتشبث كل فريق منهم على دعواه بالعقل والنقل، ولا بد لنا من تحقيق الكلام فيها في هذا الموضع بما يرفع الشك، ويحل الإشكال إن شاء الله تعالى على عادتنا في استيفاء الكلام على المسألة العظيمة، وتحقيق المسألة وما يتعلق بها يتحصل في ثلاثة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف.

الثاني: في حجج أصحابنا.

الثالث: في شبه المخالف.

الموضع الأول: في ذكر الخلاف

ذهب أهل العدل كافة من أهل البيت عليهم السلام والزيدية والمعتزلة إلى أن الله تعالى لا تجوز عليه الرؤية بحال لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يجوز أن يدرك بشيء من الحواس،

وهو قول الخوارج والمرجئة، ورواه في المواقف عن الأكثرين وفي غيرها عن كثير من الفرق الخارجة عن الإسلام، والخلاف في ذلك مع الحشوية والمجبرة على طبقاتها إلا النجارية فإنهم قالوا: لا تجوز عليه الرؤية، ثم اختلف المبتنون لها في أمور:

الأول: هل يرى الله تعالى المكلفون كلُّهم أو البعض؟ قالت الحشوية: يراه الكل، وقالت المجبرة: يراه البعض فقط وهم المؤمنون؛ لأن الرؤية عندهم ثواب، ولا يستحقه إلا المؤمنون.

الثاني: هل يُرى في الدنيا والآخرة؟ أو لا يُرى إلا في الآخرة؟ ذهبت الحشوية إلى الأول، قالوا: وإنما لم ير الآن لمانع، وعندهم أنه يجوز أن يكون في الأنبياء والأولياء من يراه الآن، والمجبرة إلى الثاني بناء منهم على الأصل المتقدم وهو أن الرؤية ثواب ولا ثواب إلا في الآخرة.

الثالث: اختلفوا في كيفية رؤيته، فقالت المجسمة: يرى رؤية محققة في جهة على حد رؤية الأجسام على مثل هيئة ملوك البشر، وقالت الأشعرية: بل يرى بلا كيف، أي لا في جهة لا خلف ولا أمام، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، قالوا: لأن المرئي إنما يرى لأجل الصفة التي يعلم عليها، والله تعالى ليس بجسم ولا في جهة فيرى كذلك، قيل: وهذه الرؤية غير معقولة، ولهذا قال الرازي: الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة في الرؤية لفظي، وإنما تؤول هذه الرؤية التي أثبتها الأشعرية إلى العلم، وهذا هو قول المعتزلة، ومثله ذكر الغزالي في الاقتصاد.

قلت: ومراد الرازي بالعلم هنا الضروري، وقد صرح به عنه في الأساس، حيث حكى عنه أنه قال: معنى قول الأشاعرة معرفة ضرورية، وعلم نفسي أي يعلم علمًا يجده الإنسان من نفسه.

قال الإمام القاسم بن محمد عليه السّلام: فالخلاف حينئذٍ لفظي.

قال السيد أحمد بن محمد بن لقمان: يُبَعَّدُ كون الخلاف كذلك قولهم: إنه يختص بالرؤية المؤمنون فقط دون الكفار، فظاهر هذا يقضي أنهم لا يريدون بالرؤية ذلك، إذ لا يختص بالمعرفة الضرورية المؤمنون فقط، بل يعلم الله كذلك كل أحد اتفاقاً بيننا وبينهم، فظهر أنهم إنما يريدون بالرؤية الرؤية بالعين.

قلت: وطريقتهم في تقرير الخلاف والاحتجاج تأبى هذا التأويل، ولهذا منعوا حمل قوله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} [الأعراف: ١٤٣]، وأحاديث الرؤية على العلم، ولعل الرازي إنما أراد إلزامهم ذلك، لأنهم إذا نفوا التجسيم والجهة، وقالوا: يرى بلا كيف، لم يبق إلا أنه يعلم بلا كيف، إذ لا تعقل رؤية ما هذا حاله بالعين. والله أعلم.

الأمر الرابع: مما اختلفوا فيه هو أنه هل يُرى بهذه الحاسة أو بغيرها؟.

فقلت الأشعرية: يرى بهذه الحاسة، وقال ضرار: لا بل يُرى بحاسة سادسة غير هذه الخمس، يخلقها الله تعالى في الإنسان.

الخامس: هل يُرى بهذه الحاسة من غير معنى هو الإدراك؟.

ذهبت المجسمة إلى أنه يرى بها من غير معنى، وقالت الأشعرية: يرى بمعنى هو الإدراك يخلقه الله تعالى في الحاسة، وهكذا عندهم في كل المدركات أنها تدرك بمعنى هو الإدراك.

السادس: هل يُدْرَكُ بغير حاسة البصر؟ قيل: لا قائل بذلك إلا رواية عن الأشعري مغمورة أنه تعالى يُدْرَكُ بجميع الحواس ^(١)، قالوا: وإدراكه بها ثواب وجزاء لها، فهذا جملة ما اختلف فيه المثبتون للرؤية.

وقد تحصل في المسألة إطلاقان: منع الرؤية مطلقاً أي أنه لا يرى نفسه ولا يراه غيره، وهذا قول أئمة العدل، وإثباتها مطلقاً أي أنه يرى نفسه ويراه غيره على حسب الاختلاف السابق، وهذا قول الحشوية وأكثر المجبرة كما مر، وبقي في المسألة تفصيل وهو أنه يرى نفسه ولا يراه غيره، وهذا محكي عن أبي القاسم البلخي، وحكي عن غيره أيضاً، قيل: وليس بصحيح عن أبي القاسم.

قال بعضهم: الحق أنه لم يقل بهذا أحد من أهل العدل، وقال آخر: فأما كثير من أصحابنا فيذكرون أن هذا المذهب لم يقل به قائل، قال: وخلافه لا قائل به ^(١٢١).

الموضع الثاني: في حجج أصحابنا

ولهم على ما ذهبوا إليه حجج عقلية ونقلية.

واعلم أن هذه المسألة مما يصح الاستدلال عليه بالعقل والسمع كما مر في مقدمة الكتاب، وقد فصلنا هنالك ما يصح الاستدلال عليه بالسمع وما يمتنع، ولا بأس بالإشارة إلى معنى ذلك تذكيراً وتأكيداً، وحاصل القول في ذلك أن مسائل التوحيد أنواع: نوع لا يصح الاستدلال عليه بالسمع اتفاقاً، وهو إثبات الصانع وكونه قادراً عالماً غنياً، ونوع عكسه وهو مسألة نفي الرؤية، وإثبات الوجود زائداً على ذات الموجود، ونوع مختلف فيه وهو كونه حياً ونفي التجسيم، أما كونه حياً، فقال السيد مانكديم وأبو رشيد: يصح الاستدلال عليها بالسمع ومنعه بعضهم، وأما نفي التجسيم فجوز الاستدلال عليه بالسمع بعض أصحابنا، ومنعه بعضهم، قال الإمام المهدي: وهو الأقوى عندي؛ إذ مع تجويز كونه جسماً لا يكمل العلم بكونه عالماً لذاته، فيمتنع العلم بالعدل فتقف صحة السمع على العلم بها ^(١٢٢).

إذا عرفت هذا فلنبداً بذكر الحجج العقلية فنقول:

الحجة الأولى: أن ما يُدْرَك بالحاسة لا يكون إلا جسماً أو عرضاً؛ إذ لا يعقل إحساس غيرهما ضرورة، وكل جسم وعرض محدث لما مر في الفاتحة، والله تعالى ليس بمحدث، فوجب أن لا يدرك بحاسة.

الحجة الثانية: أنها لو جازت رؤية الباري تعالى في حال لرأيناه الآن لارتفاع الموانع، وهذا يسمى دليل الموانع، وهو أرجح من دليل المقابلة عند أبي هاشم وابن الملاحمي، وعليه الاعتماد عندهما دون دليل المقابلة فهو غير جيد، وقال المؤيد بالله: بل المعتمد دليل المقابلة، ودليل الموانع غير جيد، ولعل هذا قول أبي الحسين البصري، وقال جماهير الزيدية وكثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار: بل هما معتمدان جيّدان، وتحرير دليل الموانع أن يقال: المعلوم أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لأجلها تصح منه الرؤية والباري تعالى حاصل على الصفة التي لو رُؤِيَ لما رُؤِيَ إلا لكونه عليها، والموانع التي تمنع من الرؤية مرتفعة والحواس سليمة، فيجب في الباري تعالى أن لو كان يصح رؤيته لرأيناه الآن، والمعلوم ضرورة أنا لا نراه الآن، فلزم امتناع رؤيته في كل حال، فهذه خمسة أصول:

الأول: أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لأجلها يرى المرئيات، ودليله أن الواحد إنما يدرك ما يدركه لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك، والمراد أنه إذا كان حياً وحصلت هذه الشرائط اقتضت الحيية المدركية وجوباً لما مر في العاشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...} [الآية [البقرة: ٧]]، من أن المقتضي للمدركية كونه حياً بهذه الشروط، وأنه لا يجوز حصول المقتضي بالكسر على الوجه الذي يحصل معه

الاقتضاء إلا ويجب حصول المقتضى -بصيغة اسم المفعول- وإلا بطل كونه مقتضياً - بصيغة اسم الفاعل-.

قلت: هذا الأصل مبنيٌّ على أن الإدراك ليس بمعنى، وقد تقدم الخلاف في ذلك في سياق الآية المشار إليها، وصحة هذا الدليل مبنيةٌ على صحة هذا الأصل، ولهذا لم يعتمد عليه القائلون بأن الإدراك معنى.

الأصل الثاني: أن الله تعالى حاصل على الصفة التي لو رُوي لما رُوي إلا لكونه عليها، وهو متفق عليه بيننا وبين الخصم، وإن اختلفنا في تلك الصفة ما هي، فعند الخصم أنها الوجود شاهداً وغائباً أي أنه لا يرى إلا لكونه موجوداً، وأما أصحابنا فاختلفوا، فقال القرشي: هي الذاتية في حق الله تعالى، والمقتضاة في حق المحدثات كالتحيز في الجوهر، والهيئة في اللون، وقال الإمام المهدي: الشيء إنما يرى لصفته المقتضاة عن صفة ذاته، وظاهره عدم الفرق بين الباري وغيره، وقد أشار إلى الخلاف في المواقف وشرحه حيث قال في تقرير مذهب المعتزلة: لو جاز رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها؛ لأنه أي جواز الرؤية حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته، فقلوه: إما لذاته أو لصفة... إلخ، إشارة إلى خلاف المعتزلة في ذلك، نعم وأما قول الخصوم: إن الصفة هي الوجود، فبطلانه ظاهر؛ لأنهم إن جعلوا الوجود أمراً زائداً على ذات الوجود، فالموجود عند القائلين بهذا متمثل في الذوات، فيلزم أن يرى كل موجود، وبطلانه معلوم، فإننا لا نرى الجن والملائكة، وإن جعلوه نفس الذات فكأنهم قالوا: يرى الشيء لذاته فيعود الأمر إلى قولنا.

قال القرشي: ولا ينقلب علينا في الصفة المقتضاة، فيقال: كان يجب في كل ما له صفة مقتضاة أن يرى؛ لأن الصفة المقتضاة مختلفة بخلاف الوجود.

الأصل الثالث: أن الموانع مرتفعة والحواس سليمة، ولا بد قبل إقامة الدليل على ارتفاع الموانع من بيان حقيقة المانع، وإعداد الموانع من الرؤية وقسمتها، ثم إقامة الدليل على أنها موانع، وأنه لا مانع سواها، فهذه أربعة أقسام:

القسم الأول: في حقيقة المانع، المانع على ضربين: مانع عن الفعل، ومانع عن الرؤية، فللمانع عن الفعل قد تقدم في مسألة قادر في سياق قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠]، وتلخيصه أن يقال: هو ما لأجله يتعذر على الحي بحياة إيجاد ما يصح إيجاد، وأما المانع عن الرؤية فهو ما لأجله يتعذر على الحي بحياة رؤية ما يصح رؤيته مع استمرار كونه حياً لا آفة به، واحتزنا بقولنا: حي بحياة عن الباري تعالى؛ إذ لا مانع له عن الرؤية، وبقولنا: ما تصح رؤيته عن ما تعذرت رؤيته؛ لأن تعذر الرؤية يسمى استحالة لا منعاً، وبقولنا: مع استمرار كونه حياً... إلخ، عن خروجه عن صحة الرؤية بالموت أو بالآفة فإنه لا يسمى منعاً.

القسم الثاني في أعدادها: فعند كثير من أصحابنا أنها ثمانية:

أحدها: الرِّقَّة، كأجسام الملائكة والجن.

والثاني: اللطافة، وهي أن لا يكون له لون كالجوهر المفرد.

الثالث: الحجاب الكثيف، وهو الجسم الملون باللون القوي المتوسط ^(١٤) بين الرائي والمرئي، وذلك كالجبل والجدار ونحوهما، وقلنا باللون القوي احترازاً عن الماء والزجاج الرقيق ونحوهما من الحجاب الرقيق، فإن لها لوناً ما، لكنه غير مانع من الرؤية.

والرابع والخامس: القرب والبعد المفرطان؛ لأن المُبْصَرَ إذا قرب حتى يلتصق بسطح البصر كالميل في العين بطل إدراكه بالكلية، وإذا بعد عن البصر فكذلك، وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها.

السادس: كون المرئي في خلاف جهة الرائي، نحو أن يكون خلفه، والمراد أن لا يكون مقابلاً للباصر في جهة من الجهات، ولا في حكم المقابل كالمرئي في المرآة.

السابع: كون محله في بعض هذه الأوصاف كاللون، فهو مانع من رؤية اللون تبعاً لمحله، والموانع المتقدمة مانعة من رؤية المتحيزات.

الثامن: عدم الضياء المناسب للعين نحو أن يفتح الإنسان عينه في موضع مظلم، فإنه لا يرى لما لم يكن هناك ضوء في الهواء يعين ضوء العين على الرؤية، وهذا يمنع من رؤية اللون والمتحيزات، وبعض أصحابنا يعدها سبعة بإسقاط عدم الضياء، وبعضهم ستة بإسقاطه وإسقاط القرب المفرط، قيل: ولعل إسقاطهما لكونهما داخلين في صحة الحاسة؛ لأن من حق صحتها أن ينفصل منها شعاع في سمت المرئي، والقرب المفرط يمنع من ذلك، ومن حق صحتها أن يكون ضياء يناسب شعاع العين الذي تبصر به، فيكون عوناً على الرؤية لقلة شعاع العين، ولهذا فإن بعض الحيوانات يرى في الليل ولا يرى في النهار لكثرة شعاعها، ومثله يكون في بني آدم.

القسم الثالث: في قسمتها وهي على ثلاثة أضرب: مانع بنفسه، ومانع بواسطة، ومختلف فيه.

فالأول: القرب المفرط والحجاب الكثيف، وكون المرئي في خلاف جهة الرائي.

والثاني: البعد؛ لأن الله تعالى لو قوى الشعاع المنفصل من العين لرأينا ما كان بعيداً، ولهذا تختلف رؤية البعيد باختلاف قوة الباصرة، والرقعة أيضاً كذلك، وكذا الضياء المناسب؛ لأن الله تعالى لو قوى شعاع العين والأجزاء المنفصلة عنها لما احتيج إلى ذلك الضياء.

والثالث: اللطافة، فقال أبو عبدالله: هي مانعة بنفسها بحيث لو قوى الله تعالى الشعاع لما رُئي الجوهر الفرد، وقيل: بل هي مانعة بواسطة قوة الشعاع، ولو قوى الله شعاع الرائي لرُئي الجوهر الفرد، وأما كون محله في بعض هذه الأوصاف فهو مانع بمحله، قيل: ويقرب دخوله فيما يمنع بواسطة؛ لأن رؤيته امتنعت تبعاً لرؤية محله.

القسم الرابع: في إقامة الدليل على أنها موانع، وأنه لا مانع سواها، والذي يدل على ذلك أنه متى وُجدَ واحدٌ منها امتنعت الرؤية قطعاً، وهذه حقيقة المانع، والدليل على أنه لا مانع سواها هو أنه لو صح تجويز مانع سواها لجوزنا أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة ونيران مؤججة ولا ندركها لذلك المانع، وفي ذلك فتح باب الجهالات من عدم الثقة بالمشاهدات، وتجويز خلاف ما نعلمه ضرورة، ولهذا فإن أحدنا إذا كان في غرفة أو مسجد أو نحوهما فإنه، يعلم علماً لا شك فيه ولا شبهة أنه في تلك الحال ليس بين يديه نهر جارٍ، ولا جبلٌ شامخ، ولا سبع ضار، ولا يستدل على انتفاء ذلك إلا بأنه لو كان لرأيناه لعدم المانع من رؤيته، ولو جَوَّزنا مانعاً غير الثمانية هذه لم يصح الاستناد إلى هذا الدليل، والمعلوم صحة الاستناد إليه، وعلى الجملة فكلما دل على بطلان كون الإدراك معنى فهو يدل على بطلان تجويز مانع غير الثمانية، وإذا تقررت هذه المقدمة فلنرجع إلى ما نحن فيه وهو إقامة الدليل على أن هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى، فنقول: قد ثبت أنه لا مانع سوى هذه الثمانية، وكل واحد منها لا يمنع من رؤية الله تعالى لو كان تصح عليه الرؤية.

أما الخمسة الأول فواضح؛ لأنها إنما تمتنع من رؤية الأجسام، والباري تعالى ليس بجسم، وأما كونه في غير جهة الرائي فكذلك أيضاً؛ إذ لا يعقل كونه في جهة لأن ذلك فرع التحيز، وأما كون محله في بعض هذه الأوصاف فليس بثابت في حقه تعالى؛ لأنه لا يحل محلاً، ولا يحتاج إليه، وإنما ذلك من صفة العرض، وأما عدم الضياء المناسب للعين فالمعلوم أن الضياء حاصل، فعلم أن هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى، وأنه لو كان مما يجوز أن يرى لم يكن ثم ما يمنع من رؤيته جلّ وعلى، وبقي الكلام على قولنا: إن الحواس سليمة، ولا بد من الكلام على حقيقة الحاسة، وقسمتها، وحقائق أقسامها، ثم نتبع ذلك بالدليل على سلامتها.

أما حقيقتها: فهي الآلة التي بها يدرك المدرك، وأما قسمتها فهي خمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وأما حقائقها: فحقيقة حاسة السمع هي الآلة التي بها تدرك الأصوات، وحاسة البصر هي الآلة التي تدرك بها المتحيزات والألوان، وحاسة الشم هي الآلة التي يدرك بها الروائح، وحاسة الذوق هي الآلة التي تدرك بها الطعوم، وحاسة اللمس هي الآلة التي تدرك بها الحرارة والبرودة، وقيل: إن اللمس ليس بحاسة؛ لأن للحاسة شرطين:

أحدهما: أن يدرك بها ما لا يدرك بغيرها من الحواس.

والثاني: أن تكون في حكم الغير لصاحبها بأن تكون معنى يدرك بها، وحاسة اللمس ليست كذلك، بل جسد الحيوان يلمس به كله وليس هو في حكم الغير، وأما الدليل على أنها سليمة فهو أنه لو حصل بين أيدينا شيء من المدركات لأدركناه بها، ولو كانت سقيمة لا ندرك بها، ولا نعني بصحة الحاسة إلا ذلك، وأيضاً فإننا نقطع أنه ليس بحضرتنا فيل ولا

بعير، ونستدل على ذلك بأنه لو كان لأدركناه، فلولا أن الحواس سليمة لما أمكننا القطع على ذلك.

الأصل الرابع: أن ذلك يوجب في الباري تعالى أنه لو كان تصح رؤيته لرأيناه الآن، ودليله: أنا لو جوزنا وجود ما تصح رؤيته مع ارتفاع الموانع، وصحة الحاسة، ولا نراه في حالة من الحالات لجوزنا مثله^[٥] في الحالة الحاضرة؛ إذ لا فرق بين الحالتين، ولو جوزنا الآن لفتح باب الجهالات كما مر من تجويز مدركات عظيمة بين أيدينا ولا ندرکہا، وهذا يقدر في العلوم الضرورية فتجب إحالته.

الأصل الخامس: وهو أنا لا نراه الآن فلزم استحالة رؤيته في كل حال وزمان، ودليله ما مر من وجوب حصول المدركة عند تكامل شروط الإدراك، فلو كانت رؤيته تعالى ممكنة، ولم تحصل مع تكامل الشروط عاد على وجوب حصول المدركة عند تكامل شروط الإدراك بالنقض، فثبت أن رؤيتنا للباري تعالى مستحيلة في جميع الأحوال، وقد أجاد القرشي في بيان دليل هذا الأصل فقال: قد حصل المقتضى: وهو كون أحدنا حيًا وشرط الاقتضاء وهو صحة الحاسة، وزوال المانع ووجود المدرك، فيجب حصول المقتضى^[٦] وهو كون أحدنا مدركاً له تعالى، يعني لو كانت رؤيته ممكنة، قال: وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى مدرك للمدركات، ولو جوزنا أن لا يدرك أحدنا مع حصولها لجوزنا مثله في الباري تعالى، فإن قيل: هذا كله مبني على وجوب المدركة عند تكامل الشروط المعتبرة ونحن نمنعه.

قيل: قد مر إثباته في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة: ٧]، وإنما اختلف القائلون به في كون العلم به ضروريًا أو استدلاليًا، فذهب أبو الحسين وأتباعه إلى أنه ضروري، فإن الواحد منا إذا كان مستكملًا لشروط الإدراك استحال أن لا يدرك والمنكر

مكابير، وقال الأكثر: بل العلم به استدلالى، ودليلهم أن الأحياء يفرعون عند التباس المدركات إلى الإدراك بالحواس، فلولا أنهم يعلمون ضرورة حصول المدركة لما استمر منهم ذلك، ولوجد منهم من يترك الرجوع إلى الحواس معتذراً بتجويز عدم حصول الإدراك بها، والمعلوم أنه لم يوجد فيهم ذلك، فعلمنا ضرورة حصول المدركة عند رجوعهم إلى الإدراك بالحواس، حتى لو قيل للواحد منا: انظر هل ترى فلاناً في منزلك؟ فأجاب بأنه يجوز كونه فيه ولا أراه فلا فائدة في النظر، فإننا نقطع إما بفساد حاسته، أو بخلل في عقله، فهذا هو الدليل القاطع على وجوب المدركة عند كمال الشروط.

فإن قيل: دعواكم الضرورة في حصول المدركة رجوع إلى قول أبي الحسين وقد أبطلتموه، ثم إن الضروري لا يختلف العقلاء فيه، وقد خالف في وجوب المدركة من أثبت الإدراك معنى، فإن أنكرتم دعوى الضرورة في ذلك، وقلتم: إنما يعلم دلالة لزمكم التسلسل؛ لأن وجوب المدركة لا تعلم إلا بالفرع إلى الإدراك، والفرع لا يفيد وجوبها إلا بدليل ثم كذلك.

قيل: المعلوم ضرورة إنما هو استمرار حصول المدركة عند تكامل شرائطها، وهذا لا خلاف فيه، وإنما اختلفوا في كون هذا الاستمرار عادياً كطلوع الشمس من المشرق، أو واجباً كتحيز الجوهر عند وجوده، ولا يعلم أنه من أيّهما إلا بدليل، فمن أثبت الإدراك معنى جعلوه عادياً، ومن لم يجعله معنى، قال: بل هو استمرار وجوب حيث المستحيل خلافه عند إمكانه، وهذا لا يعلم إلا بعد إبطال كونه عادياً، وإبطاله يحتاج إلى نظر، فكان العلم بالوجوب استدلالياً، وبيان الدليل أنه كونه عادياً يوجب جواز تخلفه، وذلك يستلزم صحة أن يكون في حضرته نيران مؤججة وجبال شامخة، ولا ندركها مع صحة الحاسة وارتفاع المانع، والمعلوم امتناع هذا التجويز، ولما علمنا ذلك دلنا على وجوب المدركة عند تكامل

الشروط، وبطل كونه عادياً، بل يستحيل عند العقلاء لتأديته إلى تجويز المحال، وما أدى إلى ذلك فهو محال، وهاهنا اعتراضات تتعلق بما تقدم، ونحن نذكرها مع الجواب عنها، ونسأل الله التوفيق والسداد:

الاعتراض الأول: أنكم جعلتم ما ذكرتم دليلاً على وجوب العالمية بالمدركات؛ لأنه متى حضر المدرك ولا مانع علمناه ضرورة، وذلك يقتضي وجوب العالمية، كما يقتضي وجوب المدركة، وإلا فما الفرق؟.

الجواب: أن العلم بالمشاهدات هو أحد علوم العقل، فإن أردتم أن العلم بالمدرك يكون واجباً مع كمال العقل، فمسلم لأن من عِلِمَ المدرك استحال أن لا يعلمه، لكن ذلك لا يستلزم كون العالمية واجبة، بل ذلك واجب وإن كانت جائزة؛ لأن ما كان حاصلاً فهو حاصل واجباً كان أم جائزاً، وإن أردتم أن العلم بالمدرك واجب ولو زال العقل فممنوع، بل نقول: يدركه ولا يعلمه، فصح أن حصول العالمية بالمدرك غير واجب على حد وجوب المدركة، وبه يظهر الفرق.

الاعتراض الثاني: أن يقال: لو سلمنا أن أحدنا يعلم ضرورة أنه لا يكون بين يديه من المدركات الظاهرة ما لا يدركه، فهل يعلم أنه يدركه عند حضوره وإن كان زائل العقل؟ إن قلتم: نعم، فقد قلتم: إن زائل العقل لا يعلم ما يدركه، مع أنه يلزم على القول بأنه لا يعلم بالمدرك أن لا يعلم أنه مدرك، فلا يستمر العلم باستمرار المدركة، وإن قلتم: لا يدرك إلا مع العقل لأجل يحصل العلم كان العلم شرطاً في حصول المدركة، وأنتم لا تقولون به.

الجواب: أن المعلوم ضرورة هو أن المدرك يدرك ما بحضرته سواء كان عاقلاً أم لا، ولكن زائل العقل لا يعلم حقائق المدركات، وذلك أمر خارج عن المدركة، ولهذا فإننا نعلم من حال الأطفال والبهائم كونها مدركة مع كونها غير عالمة.

الاعتراض الثالث: أنكم بنيتم وجوب المدركة على أنه لا يجوز أن يكون في حضرتنا أجسام عظيمة لا ندركها، وذلك لا يثبت لكم في الحالة المستقبلية إلا بالرد إلى الحالة الحاضرة، وهذا لا يصح إلا لو كانت علة علمنا بنفي ما لا ندركه في الحال أنه لو كان موجوداً لوجب إدراكه، ونحن نمنع ذلك ونقول: إنما علمنا أنه لا شيء في الحاضرة؛ لأن الله تعالى خلق لنا علماً مبتدأ أنه لا شيء في حضرتنا، فهو علم بديهي ابتدائي، وإذا كان كذلك لم يلزم في المستقبل استحالة أن يكون ولا نراه؛ لجواز أن لا يخلق الله لنا ذلك العلم.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن استنادنا إلى تلك العلة مما لا ريب فيه، فإنه لو قيل لأحدنا: لم قلت: إنه ليس بحضرتك شيء غير الذي نشاهده، لدفع السائل بأن يقول: لو كان لرأيت، فصح استناده إلى هذه العلة وبه يصح القياس.

الثاني: أنا لا نسلم أن هذا من باب القياس؛ لأن الدليل عام للحالين وهو استلزامه تجويز ما علمنا استحالاته.

فنقول: لو كان العلم بأن لا شيء في الحاضرة بديهيًا عاديًا ^(١٧) لزم مثله في الحالة المستقبلية، فيؤدي إلى المحال المتقدم ^(١٨)، والمستلزم للمحال محال، وإذا لم يكن عاديًا بديهيًا وجب أن يكون مستنداً إلى أنه لو كان لرأيناه، وأنه متى علم أنه لا يحضر جسم إلا ويراه، وعلم أنه في الحال لا يرى شيئاً، علم أنه لا شيء بحضرته، وهذه العلوم الثلاثة متلازمة، وبعضها مفتقر إلى بعض، ووجود كل واحد منها

مضمن بوجود الآخر، وتحقيقه: أنه لو لم يعلم أنه لا شيء بحضرته بطل علمه بأنه لا يحضره جسم إلا ويراه، وهذا العلم لاحق بالعلم الحاصل عن إلحاق التفصيل بالجملة، وضابط ذلك: أن كل وصف عُلمَتْ ملازمته لوصف آخر ضرورة، ثم علمت وجود ذلك الوصف في ذات معينة ضرورة، فإنك تعلم حصول ملازم معه، وإلا عاد على العلم بالتلازم بينهما بالإبطال، وما نحن فيه من هذا القبيل، ألا ترى أنه إذا علم ضرورة أنه لو كان في حضرته شيء لراه، وعلم ضرورة أنه لا يرى شيئاً في الحال لزم العلم بأنه لا شيء بحضرته ضرورة، وإلا بطل العلم بأنه لو كان شيئاً لرأيناه.

فإن قيل: لو سلم أن هذه العلوم الثلاثة⁽¹⁹⁾ متلازمة بعد حصول العلمين الأولين، لكننا نقول: إنه يصح وجود العلم الأول مع عدم الآخرين، فإن من علم أن كل إنسان حيوان يجوز منه الذهول عن النظر في كل ذات هل هي إنسان أو لا، وكذلك من علم أن كل من كان بالحضرة تعلق الإدراك به يجوز أن يذهل عن النظر هل في الحضرة شيء أو لا، وهذا يبطل قولكم: إن وجود الأول مضمن بوجود الثالث؛ إذ قد صح وجوده من دونه فبطل التلازم.

قيل: لا نسلم وجود الأول مع عدم الآخرين، وإنما أتيتم من عدم التأمل لمرادنا، ونحن نوضحه لكم بعون الله، فنقول: نحن إنما قلنا: إنه متى علم ملازمة الإنسانية للحيوانية فقد علم أن كل ذات حصلت فيها الإنسانية فقد حصلت فيها الحيوانية، وإذا انتفت عنها الحيوانية انتفت عنها الإنسانية، وهذا العلم لا يتخلف عن العلم بالتلازم ولا يصح التلازم من دونه، وكذلك متى علمنا أنه لا يكون في الحضرة جسم إلا ونراه فقد تضمن العلم بأن ما لم نره في الحضرة فليس موجوداً فيها، فيستحيل افتراق هذين العلمين في الوجود، ولا نسلم صحة الذهول عن الثاني، فإن من علم أن كل إنسان حيوان لم يصح منه بعد ذلك الذهول عن كون كل ذات حصلت فيها الإنسانية فقد حصلت فيها الحيوانية؛ لأن ذهوله

عن ذلك ذهول عن ملازمة الإنسانية للحيوانية قطعاً، وكذلك من علم أنه لا يحضره جسم إلا ويراه لا يصح منه الذهول عن إنكار جسم لا يراه؛ لأن ذلك ذهول عن العلم الأول قطعاً.

فإن قيل: قد تضمن جوابكم أن العلم بأنه لو كان لرأيناه أصلاً للعلم بأن ليس بحضرتنا شيء، ولو كان أصلاً له لكان أجلى منه؛ لأن من حق الأصل أن يكون أجلى من الفرع.
قيل: لا نسلم بل قد يستويان وإنما الممنوع كون الفرع أجلى من الأصل.

الاعتراض الرابع: أن وجوب المدركة عندكم مبني على أنها لو كانت معنوية لجوزنا أن لا يخلق المعنى في بعض الحالات، وهذا بزعمكم يؤدي إلى فتح باب الجهالات، ونحن نلزمكم بمثله في الشعاع، فإن المدركة مشروطة بانفصاله من العين، وانفصاله جائز كوجود المعنى لتوقفهما معاً على اختيار الله تعالى، وإذا كان الشعاع كذلك لزم تجويز عدم الإدراك في بعض الأحوال للحاضر من المدركات لعدم انفصال الشعاع إلى جهته، فيلزم فتح باب الجهالات، وما أجبتكم به فهو جوابنا.

الجواب: أن بينهما فرقاً جلياً فإنه إذا فرض عدم انفصال الشعاع فقد صارت الحاسة غير سليمة، ولم نقل بوجوب المدركة إلا عند سلامتها، بخلاف المعنى فإنكم تجوزون أن تكون الحاسة على ما هي عليه من صحة تعلقها بما حضر ولا يدرك بها الحاضر كله أو بعضه، وهذا يؤدي إلى فتح باب الجهالات قطعاً.

فإن قيل: نحن نجعل عدم المعنى لعدم انفصال الشعاع إلى جهة بعض المرئيات فنقول كمقالتكم: إنه متى كان أحدنا صحيح الحاسة ووجد فيها المعنى وجب أن يدرك ما بحضرته وإلا فلا.

قلنا: هذه مغالطة ظاهرة؛ لأن المعنى إن لم يوجب حالاً فهو نفس المدركة فجعلتموها شرطاً في نفسها، وإن أوجب حالاً فهو الموجب للمدركة، فجعلتم المؤثر فيها هو الشرط، والشرط من حقه أن يكون زائداً على المؤثر، وإلا كان وجود الباري تعالى شرطاً في وجود العالم.

الاعتراض الخامس: أنكم تجوزون توجه الشعاع المنفصل من الحدة إلى بعض ما في الحضرة دون بعض كقصة امرأة أبي لهب حين سألت أبا بكر عن رسول الله ﷺ وهو جالس إلى جنبه ولم تره، ويلزمكم من هذا التجويز أن تجوزوا كون بحضرتكم ما لا تدركونه، وهذا يبطل مذهبكم، ويلزم منه أن تكون الحاسة سليمة في حق مدرك دون مثله، وأن يكون فيها فساد [\[١٠\]](#) لا يشعر به المدرك، وهذا ظاهر الفساد لا مخلص لكم عنه إلا بالتزام القول بأن الإدراكات معاني متعلقة بالمدركات يصح وجود بعضها دون بعض.

الجواب: أنا لا نقول بتجويز ما ذكرتم، بل نمنعه ونمنع جواز فساد الحاسة من دون شعور الحي به، والوجه في منع ذلك أن تجويزه يؤدي إلى القدح فيما علم ضرورة من أن أحدنا يعلم من نفسه أنه لا يجوز أن يكون بحضرته أجسام عظيمة وهو صحيح الحواس مرتفع المانع وهو لا يدركها، وما أدى إلى القدح في الضروري هو باطل.

قال الإمام المهدي: ونحن نقرر ذلك ونوضحه بأن نقول: لا يجوز أن يكون في حضرة الرائي جسمان مستويان في ارتفاع الموانع من إدراكهما، وينفصل الشعاع إلى جهتهما، ولا

يوجب إدراكهما على سواء، وإنما يلزم ما ذكرت من شرط اتصال الشعاع بالمدرّك، فإنه حينئذ يلزمه جواز صرفه حتى يتصل بأحدهما دون الآخر، وأما من جعل الشرط إنما هو انفصال لشعاع العين إلى سمت المرئي فقط فإنه لا يصح منه هذا التجويز أبداً؛ لأن انفصاله إلى ذلك السمت في حكم اتصاله بهما جميعاً؛ لأنه سمت لهما جميعاً، وقد جعلنا اتصاله بسمت المدرّك بمنزلة اتصاله به، فلا يجوز أن يدرك به بعض ما في ذلك السمت دون بعض إلا مع تقدير حصول الموانع الثمانية في حق البعض الذي لم يدرك، ولا يجوز خلاف ذلك لأجل ما علمناه ضرورة من لزوم إدراك ما حَضَرْنَا عند صحة الحاسة وارتفاع الموانع، ولا يصح أيضاً أن تفسد الحاسة بقلب شعاع أو غيره، ونحن لا نعلم ذلك إذ يؤدي إلى القدح في ذلك العلم.

هذا وأما قصة امرأة أبي لهب إن صحت فمحمولة على حصول أحد الموانع في حق الرسول ﷺ في تلك الحال، وليس ذلك المانع لأمر يرجع إلى حاسة هذه المرأة لأنها سليمة، وإلا لما صح منها أن تدرك أبا بكر بها مع استوائهما في الجسمية، بل يقدر أن الله تعالى أرق جسم النبي ﷺ حتى لحق بأجسام الملائكة فضعف شعاعها عن إدراكه وقوى شعاع أبي بكر حتى أدركه، نظيره إدراك النبي ﷺ لجبريل عند نزوله عليه، ولم يدركه أصحابه الحاضرون عنده، فإنه مبني على تقوية الشعاع كما مر، لا يقال: لو كان كما ذكرتم لأدرك أبو بكر جسم النبي ﷺ رقيقاً مخالفاً للحالة الأولى فيستنكره؛ لأننا نقول: الأجسام الرقيقة مع قوة الشعاع تدرك على حد إدراك الكثيفة، دليله الآلات المستعملة ^(١٧١) في زماننا من الزجاج ونحوه لتقوية الشعاع فإنه يدرك بها الرقيق كثيفاً والصغير كبيراً، والبعيد قريباً، ولهذا يستعملها من ضعف بصره، وكذلك السحاب فإننا ندركه من بعيد كالجبال الرواسي فإذا دخلنا الموضع الذي هي فيه التبتت بأجزاء الهواء للطاقتها.

فإن قيل: ما يمنعكم أن تقدروا أن الله تعالى نصب حجاباً يمنع من رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟.

قيل: منع من ذلك أنه يلزم منه أن تدرك هي هذا الحجاب لكثافته كما أدركت أبا بكر.

الاعتراض السادس: أن يقال: سلمنا أن الموانع الثمانية في حقه تعالى مرتفعة، لكننا نقول إنها لا تمنع إلا من رؤية الأجسام والألوان، والباري تعالى ليس كذلك، فيجوز أن يكون عن رؤيته مانع سواها، سلمنا أنه لا مانع سواها، فنقول: إن أحدها حاصل في حقه تعالى وهو أنه ليس في جهة الرائي؛ لأنه تعالى ليس بذي جهة، فيبطل قولكم إن الموانع في حقه تعالى مرتفعة، وصح أن يكون مرئياً في نفسه وإن لم نره.

والجواب: أن ذلك المانع الذي ادعيتموه إما أن يكون معقولاً أو لا، الثاني باطل؛ لأنه يلزم منه مثل ذلك في بعض الأجسام فيقدح فيما قد علمناه من وجوب رؤيتها عند حضورها، فيبطل ما جوزتموه بمثل ما أبطلنا به الزائد على الموانع الثمانية سواء سواء، فإن أردت الأول وهو أن ذلك المانع متميز معقول، فليس إلا كونه تعالى مخالفاً للمرئيات بكونه ليس بذي جهة، ومن حق المرئي أن لا يكون بخلاف جهة الرائي.

فجوابه: أننا جعلنا المانع كون المرئي في خلاف جهة الرائي، ولم نشترط أن يكون في جهته، وإذا لم يكن المانع إلا ما ذكرنا فهو مرتفع في حق الله تعالى، فيجب لو كان تصح عليه الرؤية أن نراه وإن لم يكن في جهة، لا يقال: أنتم تشترطون انفصال الشعاع، وذلك يستلزم كون المرئي في جهة؛ لأننا نقول: لا نسلم اشتراطنا ذلك وإنما هو من تمام صحة الحاسة، والشرط في الإدراك إنما هو صحة الحاسة على وجه لا يكون بينها وبين المدرك سائر ولا ما يجري مجراه، وهذا حاصل في حق الله تعالى عند انفصال الشعاع.

فإن قيل: كونه في خلاف جهة الرائي لا وجه لكونه مانعاً من الإدراك إلا كونه ليس في جهة الرائي، وهذا يوجب كون الشرط عندكم حصول المرئي في سمت الرائي، ولا ينفعكم إنكار كونه شرطاً مهما كان ثابتاً في نفس الأمر على أصلكم.

قيل: لا نسلم كون ذلك شرطاً مع تجويز إدراك ما ليس في جهة كما ذكر أبو هاشم في اللون أنا لو قدرنا انفصاله فكونه ليس في جهة غير مانع من صحة رؤيته، وإنما يمنع منها كونه في جهة خلاف جهة الرائي كما ذكرنا.

الاعتراض السابع: أنا نرى الكبير صغيراً مع البعد، فإن كنا رأينا جميع أجزائه لزم أن يُدْرَك المدْرَكُ على ما هو عليه من عظم جِرمه، والمعلوم خلافه، وإن لم يدرك إلا بعضه فلا مخصص لذلك البعض بتعلق الإدراك به دون سائر الأجزاء إذ البعد فيها على سواء.

سلمنا بطل قولكم: إن هذه الشرائط توجب عند اجتماعها رؤية المرئيات.

فإن قيل: إن تمَّ مخصصاً للبعض وهو أن الشعاع المنفصل بمنزلة ساقى مثلث وعمود، فالساقان إلى الطرفين، والعمود إلى الوسط، والمنفصل إلى الطرفين أبعد ضرورة من المنفصل إلى الوسط؛ لأن مسافته أبعد، وإذا بعد المرئي حتى لم يتصل بطرفيه الساقان اتصل العمود فأدركه دون الطرفين فرؤى كأنه صغير.

قيل: فيلزم في كل ما أدرك صغيراً أن الساقين لم يتصلا به، وأنه لم يتصل به إلا العمود، وأنه لو تأخر عن تلك المسافة شبراً لا يرى منه شيء، والمعلوم خلافه.

سلمنا: لا يدركه حينئذ [\(١٢٧\)](#)، فنريكم صورة أخرى حضر فيها المدرك واجتعمت الشرائط ولم تدرك، وذلك حيث أخذ أحدنا قبضة من تراب فإنه يدركها، ثم إذا انفصلت كل ذرة

لحالها لم يحصل الإدراك مع كون الرائي حاصلاً على الصفة التي يرى لأجلها، والمرئي حاصل على الصفة التي يرى لأجلها، فإن قلت: إن رؤية كل ذرة مشروطة برؤية الأخرى، فذلك دور يوجب أن لا تدرك تلك الذرة رأساً، وإن قلت: ليس بشرط، بطل قولكم: إن المدركة واجبة عند اجتماع الشرائط؛ إذ قد اجتمعت ولم يحصل إدراك.

الجواب: أما عن الصورة الأولى فقال القرشي: الأحسن في الجواب أن نقول: إنا نرى الشيء كله على البعد كما نراه كله على القرب، لكن يخيل إلينا أنه صغير لاتساع ما حوله من الفضاء أو غيره، فإنه إن كان طائرًا ^(١٣١) في الهواء فإننا حين نراه يقع نظرنا على جرم السماء فنراه صغيراً في جنبها، وكذلك الشجرة في الفلاة أو في الجبل، وكلما قربنا إليه قلَّ ما يقع عليه بصرنا مما حوله فرأيناه كأنه يكبر، يزيده وضوحاً: أن الشيء إذ ضم إلى ما هو أكبر منه رؤي كأنه صغير وأدركته العيون، وكذلك الرجل الكامل إذا استقام عنده المفرط في الطول رؤي الكامل كأنه قصير، وهذا ظاهر، فإن كثيراً من الأشياء إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره.

وجه آخر في الجواب: وهو أن هذا السؤال لازم لكم؛ لأنكم توافقون في اعتبار هذه الشرائط، وإنما تعتبرون أمراً زائداً هو الإدراك الذي يفعله الله فينا ندرك به الجميع لو قرب فلا يكون لكم بد من الرجوع إلى قولنا.

وأما الصورة الثانية: فالجواب عنها: أن أجزاء التراب إذا اجتمعت تكاثفت وتميزت عن أجزاء الشعاع، وإذا تفرقت منعت لطافتها من إدراكها.

قوله: لزم الدور.

قلنا: الدور ممنوع فإن رؤية كل ذرة تتوقف على انضمام الأخرى إليها لا على رؤيتها، وإنما يلزم الدور لو توقفت رؤية كل ذرة على رؤية الأخرى، أو انضمام كل ذرة على انضمام الأخرى، ولم يوجد شيء من ذلك، فتأمل.

الحجة الثالثة: أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، والرأي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكم المقابل، والله تعالى ليس كذلك، فهذه ثلاثة أصول، ولا بد قبل الكلام على هذه الأصول من تحقيق معنى المقابلة وما يجري مجراها.

فنقول: المراد بالمقابلة المعنى الحقيقي لها وهو مقابلة المتحيزات كالأجسام، والذي في حكمها أمران:

أحدهما: الألوان فإن مقابلتها ليست حقيقة لما مر، وإنما هي جارية مجراها من حيث أن محلها مقابل فكانت في حكم المقابل.

ثانيهما: الوجه في المرأة والماء ونحوهما فإنه ليس بمقابل، بل في حكمه عند جمهور المتكلمين، وبيان ذلك أنه ينفصل من العين شعاع ويتصل بالمرأة، وينفصل منها شعاع مع ذلك فيصير له في المرأة كالعين، فيرى به الوجه ونحوه في مكانه، وهذا لا يكون إلا في الأجسام الصّقيلة، وقيل: إن الرأي يرى وجهه في المرأة كذلك لأنه ينطبع فيها، وهذا محكي عن أبي الحسين البصري وغيره، ورد بوجوه:

أحدها: أنا نرى الأجسام العظيمة في المرأة وهي صغيرة لا ينطبع فيها ما هو أكبر منها، ولا تحيط به ضرورة.

الثاني: أنها لو انطبعت فيها لاستمر كونها فيها بعد انتقال الجسم المقابل، وهو معلوم البطلان.

الثالث: أنها إما أن تنطبع في ظاهر المرأة أو في باطنها، إن كان الأول لزم أن لا نرى المرأة، لأن الجسم حائل بيننا وبينها، وإن كان الثاني لزم أن لا نرى الجسم؛ لأن المرأة حائلة بيننا وبينه، إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تحقيق الأصول الثلاثة، وإقامة البرهان على كل واحد منها ورد ما ورد عليه. فنقول:

الأصل الأول: أنا لا نرى إلا بالحاسة، قال الإمام المهدي وأبو الحسين وأصحابه: وهو ضروري إذ العقلاء يعلمون من أنفسهم أنهم لا يرون إلا بالحاسة، ويكذبون من أخبر بخلاف ذلك، وقال الجمهور: بل هو استدلالي واستدلوا بأن عند صحة الحاسة يصح أن يرى، وعند فقدانها يستحيل ذلك، فدل على أنها شرط، لا يقال: الخصم يدعي أن ذلك من قبيل العادة؛ لأننا نقول: لو كان كذلك لجاز اختلافها، فيصدق من يخبر بأن في بعض البلاد رجلاً يرى لا بحاسة، والمعلوم أن العقلاء يبادرون إلى تكذيبه، وأيضاً فيما طريقه العادة [يجب] أن يفارق ما طريقه الوجوب، وإلا لالتبس الواجب بالجائز، فجوزنا أن تكون المعلولات والمسببات بمجرى العادة.

وقال القرشي: الأولى التفصيل، فيقال: أما وقوع الرؤية على هذا الحد ^(١٤) فهو ضروري، سواء قلنا: الإدراك معنى أم لا، نظيره القدرة فإن كونها معنى لا تخرج الكتابة عن كونها لا تقع إلا باليد، والخصوم يوافقون في هذا، إلا أنهم يدعون كونه عادياً، وأما الصحة أي صحة الرؤية فعند أبي الحسين أن العلم باستحالة الرؤية من دون حاسة ضروري، وسائر الشيوخ يخالفونه، قال: ويمكن أن يفصل، فيقال: أمّا أن الرؤية لا تصح إلا بالحاسة التي

هي مبنية بنية مخصوصة، فليس بضروري؛ لأن الخصوم يجوزون الإدراك في الجزء المنفرد من دون بنية، بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما، وأما أن الرؤية لا تصح إلا بآلة سواء كانت تسمى حاسة، أو كانت تسمى جزءاً منفرداً على ما يجوزه الخصم، فهو ضروري، والخصوم يوافقونا فيه ويحيلون وجود الإدراك لا في محل، وإذا كانت كذلك فقد وافقونا في أن أحدنا لا يرى إلا بالآلة، وبهذا يحصل غرضنا سواء قلنا في تركيب الدلالة: إن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، أو قلنا: إنه لا يرى إلا بآلة، فإنه يحصل به المقصود، وإن جوزوا حصول الإدراك والعلم والقدرة ونحوها في الجزء المنفرد.

فإن قيل: إذا جوزوا حصول هذه المعاني في الجزء المنفرد، فقد جوزوا الإدراك لا بحاسة ولا بآلة؛ لأن الحاسة من حقها أن تكون مبنية بنية مخصوصة، والآلة من حقها أن تكون في حكم الغير للحي، ومذهبهم يقتضي أن يكون الحي المدرك القادر العالم جزءاً منفرداً.

قلنا: هذا وإن كان مذهبهم فكلامنا في رؤية أحدنا في الدنيا والآخرة، وهم يوافقونا على أن الواحد منا ليس جوهرًا فرداً حتى يكون قد أدرك لا بحاسة ولا بآلة، على أن هذا ^[١٥] لا يضرنا في صحة الدليل؛ لأننا نقول في عقد الدلالة: الواحد منا متحيز، والمتحيز لا يرى إلا ما كان مقابلاً، أو في حكم المقابل.

قال: ثم إنا نبطل ما قالوه بأنه لو صح حصول هذه المعاني من غير بنية لجوزنا في أجزاء الحجر ونحوها أن تكون حية قادرة عالمة مدركة مكلفة، فإن قالوا: ذلك جائز، ولكن علم أنه غير واقع للعادة ظهر عنادهم، ويقال: لعله واقع ولكن لم يدرك لأن الله تعالى لم يخلق الإدراك فيكم، وأيضاً لو لم تحتج هذه المعاني إلى البنية لزم أن يكون القادر منا هو محل القدرة دون الجملة، وكذلك العالم وسائر الصفات، وقد التزمه الأشعري مكابرة، ويلزم أن لا

ترجع الأحكام إلى الجملة فيكون المستحق للجلد هو اللسان لأنه القاذف، وكذلك الزنا ونحوه، ويلزم أن يكون الواحد منا بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فلا يصح الفعل لداعٍ واحد، ومن التزم هذا فهو مكابرٌ لا يناظر.

هذا تلخيص كلامه رحمه الله.

الأصل الثاني: أن الرأي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلًا أو في حكمه.

قال أبو الحسين: وهو ضروري، وقوّاه القرشي؛ لأننا نبادر إلى تكذيب من أخبرنا أنه رأى شيئاً ليس كذلك، كما نكذب من أخبرنا أنه رأى جسمًا غير متحرك ولا ساكن، والأشاعرة محمولون إما على جحد الضرورة، أو على أن في الضروريات ما يجوز اختلاف العقلاء فيه، كالعلم بأن هذا زيد الذي شاهدناه أمس ونحو ذلك مما لا يعد من كمال العقل، وإما لأنهم علموه ضرورة، ولم يعلموا بعلمهم لتمكن عقائدهم وتنميق علمائهم للعبارات في حكاية مذاهبهم، ولهم مداخل وصناعة قوية في التمويه وزخرفة القول.

هذا وأما غير أبي الحسين فاستدلوا بأننا وجدنا الإدراك يدور على ذلك ثبوتًا وانتفاءً.

الأصل الثالث: أن الله تعالى ليس كذلك أي ليس مقابلًا ولا في حكمه، وقد تقدم الكلام عليه في مسألة نفي التشبيه، وقد أورد على هذا الدليل اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذا منتقض بإدراك الباري تعالى للمدركات، وليست مقابلة، ولا في حكم المقابلة، فإذا صح منه ذلك من دون مقابلة صح منا من دونها فنراه وإن لم يكن ثم مقابلة.

الجواب: أن هذا جمع من غير علة، ثم إنا قد احتزنا عن ذلك بقولنا: إن الرائي بالحاسة... إلخ، والباري تعالى ليس بذى حاسة، فصح منه أنه يرى ما ليس مقابلاً، لا يقال: لا نسلم أن الرؤية بالحاسة هي العلة في اشتراط المقابلة؛ لجواز أن تكون العلة في ذلك كون الرائي والمرئي متحيزين، فوجب تحاذيهما، وإذا فقد التحيز في أحدهما انتفتت العلة، فلا تشترط المقابلة؛ لأننا نقول: تلك العلة لا دليل عليها، وعلتنا قد ثبتت إما بالضرورة، أو بالدوران كما مر، والتجويز لا يقاوم الظن فضلاً عن العلم، **وقال القرشي في جواب هذا السؤال:** إن العقول إنما قضت بوجود المقابلة من حيث أن الرائي جسم، ويستحيل أن يكون الجسم رائياً وليس بمقابل له، والله تعالى ليس بجسم فيرى لا بمقابلة، بخلاف رؤية أحدنا؛ لأن الرؤية أمر صادر من جهة الرائي، فإذا كان في جهة استحال أن تصدر الرؤية منه إلا إلى ما يقابل تلك الجهة، أو يكون في حكم المقابل لها، وإذا لم يكن الرائي في جهة^[١٧] صح أن يرى ما ليس بمقابل؛ لأنه لا يعقل أن يكون مقابلاً، يزيده وضوحاً: أن الله يرى الأشياء في جهاتها.

الاعتراض الثاني: من الجائز أن تكون المقابلة ونحوها بمجرى العادة أي أجرى الله العادة أنا لا نرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكمه، وإذا كان بمجرى العادة جاز خلافه، فيجوز أن يخلق الله فينا رؤية الأجسام والألوان من دون مقابلة، وإذا جاز ذلك فلا مانع من رؤية الباري تعالى من دون مقابلة.

الجواب: أن ذلك مكابرة، ثم إن الأمور العادية يجب تخلفها كما مر، والمعلوم أن هذا الشرط لم يتخلف ولو جوزنا ذلك لانفتح باب الجهالة، ومخالفة ما عُلِمَتْ بالضرورة فيه الاستحالة، فيجوز أن يكون تحيز الأجسام عند وجودها بالعادة، فيصح تجويز جسم غير

متحيز، وأن يُجعلَ الجسمُ متحيزاً من دون وجود؛ لأن الوجود شرط عادي، وأن يكون اشتراط الحياة في العلم والقدرة عادياً، فيجوز أن يوجد قادر عالم ليس بحي، وكذلك منافاة الأضداد، فيلزم جواز اجتماعها، وهذه اللوازم كلها إنما يلزم على تجويز كون هذه الأشياء بطريق العادة، وليس ذلك بأبعد من تجويز رؤية لا بمقابلة ولا في حكمها.

الاعتراض الثالث: أن المقابلة إنما هي شرط في رؤية المحدثات فلا يصح منا أن نرى منها إلا ما كان كذلك، وليست شرطاً في صحة رؤيتنا للباري سبحانه.

الجواب: أنا قد بينّا أن العقول تخيل لا بمقابلة ولا نحوها، فمن جَوَّز رؤية الباري لزمه تجويز المقابلة، ومن أحال ذلك فقد أحال الرؤية، ولا يجوز انفصال أحدهما عن الآخر، ويلزم القول بجواز أن يكون الله جسمًا متحيزاً لا في جهة؛ لأن الجهة إنما تجوز على المحدثات، لا يقال: كونه جسمًا يستلزم الجهة؛ لأننا نقول: وكونه مرئياً يستلزم المقابلة أو ما في حكمها.

فإن قيل: إنما خصصنا اشتراط المقابلة برؤيتنا للمحدثات دون رؤيتنا للباري تعالى لاختلاف الرؤيتين، فإن ماهية رؤية الغائب وهو الله تعالى إنما هو انكشاف تام، أي ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، وأن يحصل لذات العبد بالنسبة إليه تعالى هذا الانكشاف، فالمعبر عنه بالرؤية نسبته إلى ذاته المخصوصة جل وعلا، كنسبة الانكشاف المسمى بالأنظار إلى سائر المنظرات، والانكشاف يكون على وقف المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه، هكذا في المواقف وشرحه.

قيل: النزاع إنما هو في الإدراك المعلوم إلا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة بالانكشاف التام عندكم، إذ نقول بذلك وهو الذي نسميه علماً ضرورياً، وحينئذ يعود الخلاف لفظياً، لكن ظاهر صنيعكم في الرد والإيراد، وتقدير الاحتجاج يأبى ذلك.

الاعتراض الرابع: أن يقال: قد صح العلم بالباري تعالى من دون مقابلة فيصح أن نراه كذلك.

الجواب: أن هذا قياس من دون جامع [...] ^(١٧)، ولو كان حكمها واحداً لصح إدراكنا المدركات مع حصول الموانع كما نعلمها مع حصولها، وأيضاً العلم يخالف الإدراك فإنه يتعلق بالمعدوم والموجود، والقديم والمحدث، والإثبات والنفي، وبكل صفة، وحكم الإدراك لا يتعلق إلا ببعض الموجودات، ولا قياس مع وجود الفارق هذا.

وأما الأدلة السمعية على نفي الرؤية فكثيرة، وستأتي في مواضعها إن شاء الله.

ومنها هذه الآية إذ لو كان سؤال الرؤية جائز لما نزلت بهم العقوبة وهي الصاعقة التي أخذتهم، كما لم ينزل بهم لما سألوا التنقل من طعام إلى طعام في قوله تعالى: {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ} [البقرة: ٦١].

قال أبو الحسين: ما ذكر الله تعالى سؤال الرؤية إلا استعظمه كما في هذه الآية، فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً} [البقرة: ٥٥]، كقول أمم الأنبياء: لن نؤمن لك بإحياء ميت في أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة، ومثلها قوله تعالى: {يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ} إلى قوله: {فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ...} [الأنبياء: ١٥٣]، فسمى ذلك ظلماً وعاقبهم في الحال.

فإن قيل: أليس الله قد أجرى سؤال إنزال الكتب مجرى الرؤية في كون كل منهما عتواً؟ فكما أن إنزال الكتب غير ممتنع في نفسه وكذلك الرؤية.

قيل: الظاهر يقتضي امتناعهما مع ترك العمل به في إنزال الكتب للدليل، فيبقى معمولاً به في الرؤية، ومن ذلك قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا} [الفرقان: ٢١]، فلو كانت الرؤية جائزة وهي عند مجوزيها من أعظم المنافع لم يكن سؤالها عتوًّا؛ لأن من سأل الله نعمة في الدين أو في الدنيا لم يكن عاتياً، ويجري سؤالهم إياها مجرى من سأل معجزة زائدة.

قالوا: هذا كله راجع إلى معنى واحد، وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها منكراً، واعتمد في ذلك على ضرب الأمثلة بالانتقال من طعام إلى طعام وبزيادة المعجزة.

ونقول: لم قلت لما كان طالب ذلك الممكن غير عات ولا فاعل منكر، وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات، ولم تعتمد في ذلك إلا على ما ضربته من الأمثلة، والاعتماد عليها في مثل هذا الموضع لا يليق بأهل العلم، كيف والله تعالى ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً ممكناً بالاتفاق، وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين، وهذا يدل على أن هذه الصفة ما حصلت لأجل كون المطلوب ممتنعاً، وحينئذ فيقال: السبب في استعظام سؤال الرؤية إما لكونها لا تحصل إلا في الآخرة، فكان سؤالها في الدنيا مستنكراً، أو لأنه لو روي الله في الدنيا لزال التكليف بالمعرفة؛ لأن الرؤية تتضمن العلم الضروري وهو ينافي التكليف، أو لأنه قد ثبت صدق المدعي للرسالة بالدليل، فكان طلب الزيادة في الدلالة تعنتاً، والمتعنت يستحق الذم والتعنيف، أو لأن الله تعالى قد علم أن في منع الخلق عن رؤيته في الدنيا مصلحة فلذلك استنكر طلبها، كما أنه لما علم أن في إنزال الكتب والملائكة مفسدة استنكر طلبه.

والجواب: أن أبا الحسين لم يدَّع أن طالب كل ممكن لا يكون عاتياً، ولا ادعى أن كل ما استعظم سؤاله ووصف سائله بالعتو ونحوه يكون ممتنعاً لذاته، وإنما ادعى أن الظاهر فيما كان كذلك أنه ممتنع في نفسه إلا للدليل، وقد صرح بهذا في قوله: ترك العمل به في إنزال الكتب للدليل، قوله: ولم تعتمد إلا على ضرب الأمثلة... إلخ.

قلنا: لم نعتد عليها، وإنما ذكرناها لتصوير المسألة وتحقيقها، والاعتماد إنما هو على ما يقتضيه الظاهر.

قوله: لم قلت لما كان طالب ذلك الممكن غير عات... إلخ.

قلنا: لم نقل: بوجوب كون طالب الممكن غير عات إذا ثبت قبحه عقلاً وشرعاً كما يفيدته قوله: ترك العمل به في إنزال الكتب للدليل، فإنه إنما أراد أنه ترك العمل بالظاهر في كون إنزال الكتب ممتنعاً لنفسه للدليل ولا دليل في الرؤية، فبقيت على الامتناع لذاته ولم يرد أن سؤال إنزال الكتب ليس من العتو؛ لأن الظاهر التوبيخ عليه، وذلك يقتضي قبحه، ولعل وجهه أن في إنزال الملائكة والكتب المخطوطة مفسدة يعلمها الله تعالى، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا} [الإسراء: ٩٥]، فدل على أن في جعل الرسل من غير جنس المرسل إليهم مفسدة، ولهذا امتنَّ الله على المؤمنين إذ جعل فيهم رسولاً من أنفسهم.

قوله: ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً ممكناً... إلخ.

قلنا: مسلّم فكانت ماذا؟

قوله: وهذا يدل على أن هذه الصفة ما حصلت لأجل كون المطلوب ممتنعاً.

قلنا: ما أردت بالمتنع هل الممتنع لذاته أو الممتنع لوصفه؟ إذا أردت الأول: فلم ندع أن الأمرين - يعني إنزال الكتب والرؤية - ممتنعان معاً للذات؛ لقيام الدليل على إمكان إنزال الكتب، وإن أردت الثاني: فلا نسلم أن إنزال الكتب غير ممتنع لما مر من بيان ما فيه من المفسدة، ولا يمتنع التوبيخ والذم على توجيه مجموع أمرين ممتنعين: أحدهما ممتنع لذاته، والآخر ممتنع لقبحه لا لعدم إمكانه.

قوله: فيقال السبب في استعظام سؤال الرؤية... إلخ.

قلنا: هذه الاحتمالات خلاف الظاهر ولا دليل عليها، بل قام الدليل على خلافها، وهو أن الوجه في استعظام ذلك أنهم سألوا ما لا يمكن وقوعه في حال من الأحوال، ودليله ما مر من الحجج العقلية، وكذلك الآية فإن الظاهر يقتضي أنه استعظم ذلك؛ لأنهم سألوا ما لا يجوز ولا يمكن في حال، وإلا لنبه على خلافه وما كان ربك نسياً.

قوله: أو لأنه قد ثبت صدق المدعي للرسالة... إلخ.

قلنا: طلب زيادة الدليل لا قبح فيه، ولهذا كرر الله الأدلة على ثبوت ذاته جل وعلى ووحدانيته، وحكى عن إبراهيم عليه السلام قوله: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي} [البقرة: ٢٦٠]، وواتر معجزات الأنبياء حتى روي لنبينا محمد ﷺ ألف معجزة أو أكثر.

الموضع الثالث: [في شبه القائلين برؤية الله تعالى]

في شبه المخالفين: ولهم شبه عقلية وسمعية، فالسمعية ستأتي إن شاء الله وقد تقدم شيء منها، والعقلية كثيرة، ولنذكر هنا أقواها:

الشبهة الأولى: طريقة الوجود وهي التي اعتمدها الأشعري والباقلاني وغيرهما، وتقريرها أنا نرى الجواهر وبعض الأعراض كالألوان، وهذا يدل على أن صحة الرؤية مشتركة بينهما، فلا بد أن نعلل هذه الصحة بأمر يشتركان فيه حال وجودهما لتحقيق رؤيتهما عند الوجود، وانتفائها عند العدم ضرورة كون الأجسام والأعراض إذا كانت معدومة استحالت رؤيتهما، وهذا متفق عليه، وقلنا: بوجوب اشتراكهما في العلة؛ لأنها (١٨١) لو لم تكن كذلك لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة الرؤية بعلة مختلفة، وإنه غير جائز؛ لأنها حكم متماثل في الذوات، والأحكام المتماثلة في الذوات لا يصح تعليلها بعلة مختلفة نحو كون الجوهر جوهراً واللون لوناً، وإلا لزم أن يصح تعليل صحة القادرية في شخص بما يعلل به صحة عالميته، ويعللها في آخر بغير ذلك، فيصح كونه عالماً ولا يصح كونه قادراً مع مساواته للآخر، وذلك يقدر في تعيين الشروط للمشروطات وهو باطل، ثم هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث؛ إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما؛ فإن الأجسام لا توافق الألوان في صيغة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين، لكن التعليل بالحدوث باطل؛ لأنه عبارة عن وجود بعد عدم، والعدم لا يكون جزءاً علة فتعين الوجود، فثبت أن علة صحة رؤية الجوهر والألوان هي الوجود، والباري تعالى موجود فيجب أن تصح رؤيته.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن هذا الدليل يوجب رؤية كل موجود، ومعلوم أن كثيراً من الموجودات لا ترى كالعلم والإرادة ونحوهما، لا يقال: الخصم ينكر وجود ما لا يدرك؛ لأننا نقول: إنكار وجود نحو ما ذكرنا عناد ومكابرة.

قالوا: أجرى الله العادة بعدم رؤيتهما.

قلنا: موجبات الرؤية حاصلة فالحواس سليمة، والموانع مرتفعة، والمدرك موجود، فلو كان يصح عليها الرؤية لوجب أن نراها.

الثاني: أنكم جعلتم العلة في صحة الرؤية إنما هو الوجود، ومعلوم أن الشيء كما تجدد له صفة الوجود تجدد له صفات أخرى، ولا يمتنع جعل تلك الصفات هي المصححة للرؤية، فليس الوجود بأولى منها، فإن قيل: وما تلك الصفة؟ قيل: هي التحيز في الجوهر، والهيئة في اللون.

قوله: لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة الرؤية... إلخ.

قلنا: لا مانع من ذلك.

قال الإمام المهدي: ألا ترى أن المصحح لكون القديم تعالى حياً هي الصفة الأخص، وليس كذلك في حقنا مع تماثل الحيّة في الذوات.

قوله: لأنها حكم متماثل في الذوات... إلخ.

قلنا: ممنوع، قال القرشي: من أين لهم أنها حكم متماثل، وأن صحة رؤية الجوهر تماثل صحة رؤية اللون، وتماثل صحة رؤية الباري، سلمنا فما الدليل على أن الأحكام المتماثلة لا تعلل بعلة مختلفة، فإننا نقول: إنها معللة بالمقتضيات وهي مختلفة في الأجناس، نظيره في العقلية صحة كون الأشياء معلومة فإنها معللة بصفاتها الذاتية وهي مختلفة وفي الشرعيات فساد الصلاة فإنها تعلل بالحدث والكفر وغيرهما، سلمنا أنها لا تعلل بالعلة المختلفة، فلا مانع من أن تعلل صحة رؤية الجواهر والألوان بكونهما ممكني الوجود من ذاتيهما، أو

كونهما معلومين لا الوجود، ويلزم عليه صحة رؤية المعدوم، وقد يقال: المعدوم ليس بشيء، وهذا غير مخلص؛ لأن العلة إذا كانت ما ذكرنا بطل اشتراط كونه شيئاً.

فإن قالوا: نحن نعلم استحالة رؤية المعدوم.

قلنا: فما الفرق بينه وبين العلم والإرادة، والسمع والبصر، ونحوهما مما قد جوزتموه.

قوله: وإلا لزم أن يصح تعليل صحة القادرية في شخص... إلخ.

قلنا: قال الإمام المهدي: ليس ذلك من باب تعليل المتماثل بأمر متماثل لكونه متماثلاً، فإن القادريتين مختلفتان أبداً، سواء كانتا لشخص أو لشخصين، بل لما ثبت أن العالمية والقادرية ونحوهما من صفات الجمل لا تصح إلا على الأحياء، علمنا أن المصحح لها إنما هو الحية، وإلا لجوزنا عالماً قادراً غير حي، وقد علمنا خلافه ضرورة، فثبت أن امتناع تعليل صحة القادرية بأمر غير ما عللت به صحة العالمية ونحوها ليس لكون الأحكام المتماثلة وهي صحة القادريات لا تعلل بأمر مختلف، وإنما هو لما ذكرنا من تجويز المصحح لها سوى الحية يقدر فيما علم ضرورة من أن القادر لا يكون إلا حياً، وليس كذلك صحة الرؤية فإن تجويز اختلاف المقتضي لها في الذوات لا يقدر في ضروري، بل له نظائر قد ذكرناها.

الوجه الثالث: أن الوجود عند كثير من علمائكم ليس بزائد على ذات الموجود بل هو ذاته، وعلى هذا فكأنهم قالوا: نرى الأشياء لذواتها، فنلزمهم ما ألزمونا به من صحة تعليل الأحكام المتماثلة في الذوات بعلة مختلفة؛ لأن صحة الرؤية حينئذٍ معللة بشيء مختلف وهو الذوات.

قال القرشي: ويلزم عليه صحة الرؤية حال العدم.

قلت: لعل لزوم هذا على رأي من يجعل الوجود أمراً زائداً على الذات من هؤلاء؛ إذ يلزمهم عليه القول بثبوت ذوات العالم في العدم.

الوجه الرابع: أن يقال: هل تجعلون الوجود علة في صحة جميع الإدراكات على الله تعالى، أو في صحة الرؤية فقط؟.

الثاني: باطل لاتحاد الطريق، والأول يلزم منه أن يصح أن تسمع ذاته وتذاق وتشم وتلمس، قيل: وقد التزمت الأشعرية فأجازوا أن تدرك ذاته تعالى على حد إدراكنا للألم واللذة، والريح، والطعم، والحرارة، وأجازوا أن تدرك حياته وعلمه على حد إدراكنا لهذه المدركات، وهذا تخافت شديد، وضلال بعيد.

الشبهة الثانية: أن القديم تعالى يوصف عندكم بأنه راءٍ لذاته، فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل، وإلاّ خرج عن كونه راءياً لذاته، وكل من قال: إنه يرى ذاته، قال: إنه يراه غيره.

قوله: (وكل من قال: إنه يرى ذاته، قال: إنه يراه غيره) ممنوع؛ فإن في الناس من قال: إنه يرى ذاته ولا يراه غيره.

والجواب: لا نسلم أنه يرى لذاته، وإنما يرى لكونه حيّاً بشرط وجود المدرك، فقد بينا كون ذاته مما لا يصح إدراكها، وإلاّ لجاز أن يرى المعدوم، ولا وجه لامتناع رؤيته إلا كونها مستحيلة وهي في حق الباري تعالى كذلك.

الشبهة الثالثة: أن القول بالرؤية لله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى تشبيهه، ولا إلى تكذيبه، ولا قلب ذاته فيجب القول بصحتها.

والجواب: بالقلب فيقال: إن نفي الرؤية لا يؤدي إلى شيء من ذلك فيجب أن تنتفي عنه الرؤية، وهذا يسمى قلب التسوية، ثم يقال لهم: إثبات كون جبريل في السماء السابعة لا يؤدي إلى حدوث الباري أو تشبيهه، ولم يجب أن يقال: هو فيها، وكذلك إثبات مدينة بين مكة والطائف لا يؤدي إلى ذلك ولم يجب القول بشبوتها.

قال السيد مانكديم: ثم يقال لهم: إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره؛ لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثه فيؤدي إلى حدوثه، وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة، فتجوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جاز عليه الحاجة جاز أن يجور في حكمه ويكذب في خبره تعالى عن ذلك، فإذاً إثبات الرؤية يؤدي إلى هذه المحالات فيجب أن تنفى عنه.

الشبهة الرابعة: لو كان رؤيته تعالى مستحيلة لعلمت ضرورة، أو دلالة، وكلاهما منتفیان، فتنتفي الاستحالة؛ إذ لا قائل بالتجوير والشك من الأمة، أما انتفاء الضرورة فواضح، وأما انتفاء الدلالة فلما ذكرنا في أدلتكم من القوادح، ولا يقال: إنا نقلب عليكم في صحة الرؤية، فنقول: لم تعلم ضرورة ولا دلالة... إلى آخره، فيجب القطع بنفيها؛ لأننا نقول: لم يستدل أحد بهذا الدليل على نفي صحة الرؤية، فالاستدلال به خرق للإجماع، بخلاف ما قلنا فإننا لم نزل نستدل به.

والجواب: أنا نعارضكم بمطاعن أصحابنا في صحة رؤية الباري تعالى وهي أقدم، ويلزم أنكم بنيتم العقلي على سمعي ضعيف، وهو أن إحداث دليل ثالث ونحوه خرق للإجماع، وهذا باطل كما تقرر في الأصول.

هذا وللقوم شبه عقلية تركناها لظهور سقوطها، وبقي الكلام على شبهة ضرار في إثبات الحاسة السادسة.

قال الإمام المهدي: فلعله يقول: لما كان من شرط الإدراك بهذه الحواس محاذات المدرك إياها، وذلك يستلزم جسميته أو حلوله في جسم، ويوجب أن ندركه الآن، وقد ثبت أنه تعالى يُدركُ يعني في الآخرة على زعمهم وجب أن يكون الإدراك بغير هذه الحواس وهي حاسة سادسة يخلقها الله تعالى.

والجواب: أن نقول الرؤية الحاصلة بالسادسة لا تخلو إما أن تكون ما نفعله بهذه المعروفة أو أمر آخر سماه رؤية مخالف لما نعرف، إن كان الأول وجب حصوله بهذه الحاسة، وإلا فلا فائدة في خلق الأخرى ^[١٩]، وإن كان الثاني فخارج عن محل النزاع؛ لأننا إنما نفينا أن يرى في الآخرة على مثل هذه الرؤية، فإن أراد بالرؤية العلم فالخلاف لفظي؛ لأنه إنما سمي القلب حاسة، وإن لم يرد بها العلم فلا يعقل مذهبه.

واعلم أن للخصوم شبهاً وستتكم عليها في مواضعها إن شاء الله.

فائدة [تعليق على كلام مانكديم]

قال السيد مانكديم ما معناه: المخالف لنا في هذه المسألة إما أن يُحقّق الرؤية فيقول: إن الله تعالى يرى مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل، أو لا يحقّق، ويقول: إنه

تعالى يرى بلا كيف، فعلى الأول يكون كافراً؛ لأنه جاهل بالله، والجاهل بالله كفر بإجماع الأمة، وعلى الثاني لا يكفر؛ لأن التكفير إنما يعرف شرعاً، وليس في الشرع ما يدل على ذلك، وإنما ألزمنهم أنه لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصة على مذهبهم أن رؤيته تعالى ثواب، فيلزم أن يكون مشتبهى أو معشوقاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قلت: وأراد عليه السلام أن التكفير بالإلزام لم يثبت، وقد تقدم البحث فيه في سياق قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ...} الآية [البقرة: ٦]، وفيه تفصيل لا ينبغي جهله.

تم بحمد الله تعالى،،،